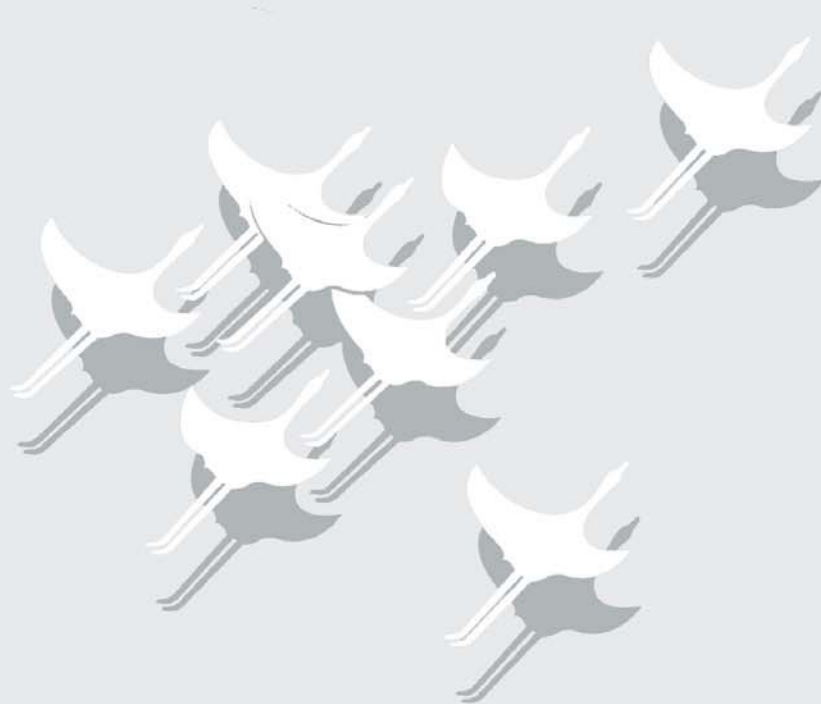


ESODO



Legami *Le radici dell'amicizia*

Anastasia, Bertezolo, Boccanegra, Bolpin, Canciani, Casati, Curi, De Benedetti, Fonte, Garrone, Maggi, Manicardi, Meggiato, Neri, Pilastro, Scrivanti, Urbani, Vianello, Vito.

Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo, n. 4 ottobre-dicembre 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



Legami
Le radici dell'amicizia

Editoriale C. Bolpin, L. Scrivanti, D. Meggiato pag. 1

PARTE PRIMA: Legami. *Le radici dell'amicizia*

Amiche

Rut e Noemi: gratuità di un legame	L. Maggi	pag. 6
L'amicizia in Simone Weil	D. Canciani e M. A. Vito	pag. 10
L'amicizia tra Etty e Henny	N. Neri	pag. 18

Amicizia e amore

Amico dei pubblicani e dei peccatori	A. Casati	pag. 23
L'amicizia e la vita monastica	L. Manicardi	pag. 27
L'animale, il nostro fratello minore	P. De Benedetti	pag. 34
L'amicizia tra Gesù e i suoi	D. Garrone	pag. 37

Chi è l'amico?

L'intermediario (al fondo della biblioteca)	L. Boccanegra	pag. 42
<i>Amicus Plato</i>	U. Curi	pag. 49
O miei amici, non c'è nessun amico	G. Pilastro	pag. 53

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Stare nella crisi: esercizi di consapevolezza	B. Anastasia	pag. 59
Chiesa di tutti, Chiesa dei poveri	P. Bertezolo	pag. 63
Assemblea annuale ordinaria dei soci	F. Vianello	pag. 67
Madri del Concilio	A. Urbani	pag. 68
La solitudine degli anziani	N. Fonte	pag. 72

All'interno del numero sono riprodotte fotografie di Carlo Mantovani, tratte dall'opuscolo "Stucky 1954 - L'ultima difesa del castello" (Comune di Venezia - Archivio della comunicazione - Istituto veneziano per la storia della Resistenza e della società contemporanea - giugno 2008).

Editoriale

Le esperienze di relazioni amicali presentate nel numero precedente mostrano che si può dire *non cosa è l'amicizia, ma come si vive, chi è l'amico*. Si può raccontare questa esperienza che percorre in profondità la vita di ciascuno di noi, come la storia dell'umanità e del pensiero. Un'esperienza che sempre *rinvia ad altro* e agli interrogativi radicali dell'esistenza: si può, si deve, quindi, cercare *le radici* di questo nostro vissuto, uno tra i più autentici, veri e - proprio per l'impossibilità di attribuirgli un significato univoco - naturalmente ambigui.

Per questo pensiamo si debba cercare di capirne le condizioni, descrivere come cresce o si deteriora, quali siano le deviazioni, come possiamo aspirare a una relazione "pura" o farne uno strumento per noi, seppur anche per motivi "nobili". L'amicizia, infatti, non è mai spontanea, data, conquistata una volta per tutte. Va costruita, come una virtù (Vito-Canciani). E come un dono immeritato, i cui annunci bisogna saper attentamente ascoltare, vedere. Secondo Simone Weil non la si deve nemmeno cercare, come una necessità, per evitare il rischio che serva a soddisfare il proprio bisogno di conferma, sia riparo alla solitudine, all'incapacità di accettare se stesso e i propri limiti. È una scelta libera, che non nasce necessariamente da affinità o conformità, anzi cresce dalla differenza; crea un legame selettivo che esige distanza, non fusione, affinché non diventi dipendenza ed esclusività, rispecchiamento nel simile e separazione dagli altri.

Il problema è infatti la maturità e la qualità umana delle relazioni, l'equilibrio affettivo che sa vivere liberamente il dono dell'amicizia e l'accoglienza gioiosa e non rancorosa, non gelosa delle amicizie che altri, gli stessi amici, vivono (Manicardi). Anzi è tale se feconda di nuove amicizie.

È questo un problema decisivo oggi, in una società fluida e chiusa nello stesso tempo, di adulti che restano adolescenti, e di giovani che faticano a maturare e a investire nel futuro. In questa realtà, che legami di amicizia possono esserci? Se prevale la tensione alla continua soddisfazione di bisogni immediati, rapidamente consumati, spontanei, non maturati. Se viviamo "passioni tristi", chiusi nel senso di autosufficienza e di paura delle diversità. Come possiamo maturare la gioia dell'amicizia espansiva, includente, generosa, ospitale? Sembra, invece, prevalere una pratica di amicizia esclusiva che cerca nell'altro la rassicurazione psicologica, la gratificazione sentimentale, una predilezione gelosa verso chi non è proprio simile, non è del piccolo gruppo di appartenenza.

Forse si possono indicare i segni e i frutti dell'amicizia "pura" nella creazione e nella diffusione della gioia per relazioni di amicizia, non chiuse in



piccoli gruppi, nella condivisione della felicità per nuove amicizie dell'amico, nella creazione di comunità di diversamente amici.

Forse è proprio da questi frutti che si riconosce l'amicizia praticata, non sempre pienamente consapevole, proprio perché non definibile concettualmente. Può così succedere che l'amico sia riconosciuto tale anche a distanza di tempo e di spazio, per l'intensità del ricordo e della gratitudine (Neri), per il percorso di cambiamento che la comunione con lui ha realizzato, per il desiderio, quindi, di tenere viva e di comunicare questa forza vitale relazionale da lui trasmessa.

In questo senso l'amicizia è pienamente una forma dell'amore che, in tutte le differenti modalità e gradualità, è fecondo, non chiuso. È - in modo particolare - quel legame che scioglie. Anche i rapporti familiari - come tra Rut e Noemi (Maggi) - che partono da una condizione non scelta, necessaria, di dipendenza, sono sterili e distruttivi se non si rompono i condizionamenti "naturalisti", imposti. Diventano invece progressivamente rapporti di amicizia se liberi, costruiti e scelti ogni giorno, lasciando che l'altro sia nella sua specificità, nella sua continua differenza e quindi distanza. Così avviene che tra amiche/amici il rapporto venga definito "come" tra sorelle/fratelli. È significativo che in due articoli del precedente numero, il racconto di un'amicizia finisca con il chiamare l'amico "fratello". Il linguaggio è rivelatore, nella sua ambiguità: le parole (amore, amicizia, fraternità...) hanno una pluralità di significati, risultano inadeguate a esprimere la realtà.

Risulta altrettanto significativo che sia possibile chiamare amicizia un rapporto di un uomo o di una donna con un animale (De Benedetti) in quanto il rapporto con ogni vivente, quindi anche con gli animali, può essere così intenso da essere segno e memoria della speranza escatologica, della restaurazione messianica, dell'amicizia di Dio con tutte le creature.

Ancora una volta: la parte (l'amicizia) per il tutto (l'amore), senza confusione. Ogni amicizia ha una sua differenza, particolarità, come unico è ogni amico, con il quale si ha contatto "tra corpi", più diretto, confidenziale, spontaneo (Boccanegra), senza però quella fusione che travolge, e quel reciproco possesso propri dell'*eros*. Aristotele scrive che farsi del bene è più spontaneo e dilettevole tra amici che tra estranei. L'amicizia è un modo della pluralità: sta tra i "tutti" e i "pochi" eletti.

Molto abbiamo discusso sul rapporto tra "amicizia" e "amore", "agàpe". Un interrogativo viene da porre: se in questa riflessione siamo condizionati da un certo utilizzo di categorie, che tendono a incasellare la vita e sono diventate "senso comune" (spesso luogo comune). Ci domandiamo: non è forse proprio questo, in primo luogo, a dover essere messo in discussione?

Sul piano religioso, si pensa infatti all'amore universale, rivolto a tutti in modo uguale e impersonale in quanto tutti ugualmente creati da Dio Padre a Sua immagine. Tutti vanno perciò amati in quanto "immaginiamo" questa



impronta di Dio anche se facciamo molta fatica a vederla! Ma questa logica non va capovolta? Da dove scopriamo l'amore del prossimo: nell'intimo della coscienza come voce della legge universale di un Dio o nelle specifiche relazioni con ciascun essere umano? In realtà conosciamo l'amore di Dio in quanto conosciamo quello umano: come possiamo conoscere-amare ciò che non vediamo se non amiamo chi vediamo nella concretezza dei differenti incontri personali? Se non siamo disposti a "dare la vita per l'amico"? Gesù dice: chi vede me vede il Padre. Il messaggio di fondo è che chi ama il più piccolo ama lui, e questo significa fare la volontà del Padre, anche senza riconoscerlo (1).

La "fraternità" è la traduzione secolarizzata dell'amore universale: siamo tutti liberi e uguali, perciò fratelli. Una grande conquista della modernità, ma diventata un'idea sempre più astratta non solo dall'interesse della persona (2), ma anche dalle condizioni concrete dell'individuo slegato dai legami e dalle responsabilità relazionali. Da questo modo di intendere deriva, inoltre, l'idea che ogni differente desiderio debba essere riconosciuto come diritto giuridico soggettivo, necessariamente quindi in maniera astratta e impersonale, che uniforma in realtà tutte le differenze come equivalenti..

Appare perciò ovvia la contrapposizione tra questi concetti di amore e di fraternità (astratti, universali, indistinti, impersonali) e l'amicizia. È necessario, in primo luogo, riproporsi oggi la domanda degli antichi su quale sia la *radice dei legami* che costruiscono la città, il "vivere bene insieme" nella *polis*. Quella radice che viene prima della politica, delle relazioni stesse, dell'organizzazione sociale, del diritto. Ciò che ci unisce è solo la legge, il riconoscimento dei diritti soggettivi? Oppure ha a che fare con l'amicizia, come pensavano i classici? Questa concezione e quella della fraternità universale hanno però in comune l'idea del legame sociale come reciprocità e scambio tra equivalenti, relazione tra simili, che proprio per questo sono nemici degli altri, di chi è differente per qualsiasi tipo di affinità. Fondamento della politica e dello Stato è tuttora la guerra contro chi non ha lo stesso legame.

Oggi chi ripensa radicalmente tutte le categorie pone il problema della dimensione politica dell'amicizia, come modello mondano (si direbbe "laico") delle relazioni comunitarie nella nostra società segnata da ineguaglianza ed esclusione (Curi, Pilastro). Relazioni capaci di saldare chi non ha comunità, soggetti estranei, "ostili", e di valorizzare al massimo le differenti singolarità irriducibili - come tra amici. Scrive però Derrida, uno degli autori di cui si discute negli articoli, l'amicizia è sempre a venire: oggi "non ci sono amici!".

Certamente ci aiutano a capire questi problemi la tradizione ebraica e il Vangelo (il cristianesimo storico ha dimenticato la parola "amico" usata da Gesù, in favore di "fratello": non a caso la Gerarchia cattolica usa "figli" dell'unico Padre-Autorità, di cui lei è la rappresentante universale).

Già nel numero precedente abbiamo letto come la scelta elettiva e selettiva dell'amicizia di Dio con "alcuni" sia solo in funzione della costruzione del



“noi”, di un popolo, dell’amicizia con Israele, e come questa sia in funzione dell’amicizia con e tra tutta l’umanità, anzi il creato. Tra gli amici (Dio e Abramo o Mosè) c’è sempre una distanza, anche conflittuale, mai una fusione delle volontà. C’è reciproca asimmetria, unilateralità e libertà, libera disposizione di sé. L’amicizia è attuazione nello specifico rapporto della tensione verso l’amore universale, che diventa perciò individualizzato, per “ciascuno”, mai indifferenziato.

In questa direzione, negli articoli di questo numero appare chiaro come nella pratica di Gesù l’amicizia crei una relazione personale, riguardi proprio quella specifica persona nella sua individualità, e abbia nello stesso tempo una dimensione universale, nel senso che attua quell’amore desiderabile per ogni essere. La fede è proprio questa relazione strettamente personale, che guarisce dall’egocentrismo, rompe i vincoli naturali, per affinità, apre e converte all’amore per tutti, che significa per ciascuno in modo peculiare. In questo senso l’amicizia è grazia, sacramento: esperienza del soprannaturale nella concretezza singolare, dell’assoluto nel particolare, nella contingenza umana. Diversamente che nella parabola del Samaritano, in cui non si conosce il nome dello sventurato, Gesù chiama amico per primo ciascuna persona nella sua singolarità e la invita ad accogliere questa scelta personale, diretta, e a credere, affidarsi in questa relazione di amicizia. Non si rivolge, come si pensa, a pochi eletti, ai soli dodici, ma ai peccatori, agli scarti della società, in modo privilegiato e unilaterale, asimmetrico. Non pretende scambi e riconoscimenti, pena la rottura dell’amicizia, nemmeno attende fedeltà. Anzi continua a chiamare amico chi lo tradisce come Giuda (Casati), chi lo abbandona (in questo caso sono i dodici). Chi “rimane” in lui costituisce la comunità di amici, testimoni e portatori dell’amore universale (Garrone): un piccolo “resto” minore, che non pretende di diventare un “universale” uguale per tutti, omologante, che giudica e seleziona, ma che invece rimane amico accogliente di ogni alterità, cerca le peculiarità di ciascuno, di chi è smarrito, si perde. Forse camminando su questa strada si può dire quali sono le caratteristiche specifiche dell’amicizia.

Carlo Bolpin, Davide Meggiato, Lucia Scrivanti

Note

1) “Dio è sempre presente ovunque gli sventurati sono amati per se stessi. (...) bisogna destinare loro (...) un amore personale”. (...) Lo sventurato e l’altro si amano (...) non per amore di Dio; si amano per amore l’uno dell’altro” (Simone Weil, “Forme dell’amore implicito di Dio”, in *Attesa di Dio*, Adelphi, pagg. 111-112).

2) È interessante che nelle discussioni preparatorie alla *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948), il cinese P. Chang abbia tentato far entrare accanto all’idea di razionalità anche quella di «sentimento che esistono gli altri uomini», che venne ridotto in «sono dotati per natura di ragione e coscienza».





PARTE PRIMA

Legami

Le radici dell'amicizia

Lidia Maggi, teologa della chiesa battista, mostra come due donne, Rut e Noemi, molto diverse, possano costruire, anche partendo da un vincolo familiare, una relazione di amicizia, esperienza di libertà e gratuità feconda, senza ricerca di conferme di sé e affinità, senza calcolo e attese, neppure della fedeltà.

Rut e Noemi: gratuità di un legame

Esistono tante forme di amicizia, nella vita come nelle Scritture. Ci sono vite che per brevi periodi intersecano le nostre lasciando un segno indelebile. Altre persone fanno parte della nostra vita da tempo immemorabile, dai banchi del liceo... Tutti noi, in un modo o in un altro, ne abbiamo fatto esperienza e riteniamo di sapere cosa significhi avere un amico; eppure, oggi, sentiamo l'esigenza di tornare a riflettere su questa relazione, disorientati dall'inflazione del termine, frastornati dalle richieste di amicizie virtuali della piazza di Facebook. L'amicizia non indica una generica relazione; è rapporto diverso da altri legami affettivi: fratelli, amanti, figli, mariti, mogli... Essa avviene tra due libertà: la mia e quella dell'altro. A monte c'è, prima di tutto, una scelta. Un amico lo si sceglie. I fratelli ci arrivano. Per caso capitiamo in una famiglia.

Non servi ma amici

Forse è anche per questo che Gesù preferiva chiamare i suoi "amici", più ancora che "fratelli": *io non vi ho chiamati servi, ma amici* (Gv 15,15). Perché l'amicizia, meglio di ogni altra relazione, può raccontare il superamento delle categorie di dipendenza e necessità, insite nel rapporto servo-signore ma anche discepolo-maestro. La famiglia, poi, rischiava di produrre modelli troppo chiusi: *chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?* (Mt 12,48). L'amicizia, invece, pur vivendo di fedeltà, dev'essere scelta di continuo, non essendo imposta da norme esteriori. Un amico lo si sceglie, un fratello no! Certo, anche un marito lo si sceglie; ma nell'amicizia è ancor più sottolineata la libertà della relazione. Un amico non lo si sceglie per un progetto particolare (come può essere la famiglia): lo si sceglie per niente!

Libertà e gratuità: attorno a questi due pilastri si costruisce una solida amicizia.

Libertà di andare o di rimanere: proprio come nella storia di Rut

Il libro di Rut racconta una grande amicizia tra due donne differenti: una anziana, l'altra giovane; una ebrea, l'altra moabita. Nella diversità, sono accomunate da una medesima condizione: entrambe sono vedove e senza figli. Condividono il dolore della perdita e la precarietà del domani. Sanno che per loro una vita gravida di futuro è oramai chiusa. Solo il passato le lega: erano unite da un vincolo di parentela, prima che la morte dei rispettivi



Legami

mariti spezzasse quel legame familiare.

È a questo punto che Noemi decide, prendendo con sé le due nuore, di mettersi in viaggio per tornare al suo paese natale, abbandonato anni prima a causa di una carestia. Che paradosso! Noemi era giovane, ricca e gravida di vita, quando nel suo paese c'era la fame e la miseria; ora che, invece, nella terra di Betlemme c'è pane per tutti, lei ha la pancia vuota, svuotata dalla morte che, come a Giobbe, le ha preso tutti i "suoi beni". Ha fame di pane, ma anche di speranza, di relazioni. Ritornando a casa potrà forse riempirsi lo stomaco di pane, non certo però di futuro e di generazioni. Volutamente il testo gioca sul paradosso carestia-fertilità, abbondanza-sterilità. Per dirla con le parole di Noemi: *Sono partita piena (fertile) e il Signore mi fa tornare vuota (sterile)* (1,21).

Noemi chiede alle due nuore, che pure non volevano abbandonarla, di tornare indietro. Forse si rende conto che portare Orpa e Rut nel suo paese significa esporle a un'ulteriore vedovanza: quella che vive ogni straniero costretto a veder morire le proprie usanze per imparare a inserirsi nel nuovo paese. Vedovi della propria lingua materna, dei propri usi e costumi, dei propri punti di riferimento...

Le due nuore, nonostante ormai il vincolo parentale sia interrotto, sembrano molto legate a Noemi. La relazione giuridica che lega a una famiglia, a un clan, è venuta meno, lasciando aperta la possibilità di un nuovo tipo di legame, quello affettivo. Nel racconto biblico, due modi di amare diversi si confrontano, due modi di essere amiche. Orpa ascolta i desideri della sua anziana amica: seppure tra le lacrime, ubbidisce alle sue richieste; accetta, con fatica, ma accoglie la proposta di separarsi da Noemi, di ritornare nel suo clan d'origine, sciogliendo da ogni vincolo la suocera.

Rut, invece, impone la sua decisione, contraria a quella espressa dall'anziana donna: decide di seguire Noemi nel suo viaggio di ritorno.

La libertà di andare o di rimanere è un requisito dell'amicizia. In condizioni estreme, il rimanere significa fedeltà e l'andare si traduce in tradimento. Non è questo il caso. Le motivazioni che spingono Orpa a non seguire la suocera non necessariamente sono egoistiche e sembrano richiedere altrettanto coraggio. Amare, qualche volta, può anche voler dire sapersi tirare indietro, lasciare andare, sciogliere un legame fusionale, proprio come Abramo che sul monte Moria ha dovuto sciogliere quel figlio legato a lui da un rapporto troppo stretto (*il figlio che tu ami, il tuo unico figlio*) per lasciarlo andare, libero di vivere il proprio rapporto diretto con Dio, senza più la mediazione paterna (*il figlio della promessa*). A volte, tuttavia, l'andare è abbandono, tradimento. Conosce bene questa situazione Gesù, tradito e rinnegato dai suoi. E' il rischio della libertà, vissuta all'interno di una storia mutevole, mai al riparo dell'ambiguità. Condizione necessaria per un'autentica esperienza di amicizia nonché di fede. Anche la fede, infatti, non può essere imposta, trasmessa geneti-



camente. E neppure si traduce a senso unico. Ha bisogno di spazi di libertà e, necessariamente, è sempre a rischio di essere tradita, fraintesa, schiacciata, dimenticata.

Fede e amicizia hanno molto in comune al riguardo. Bisogna scegliere liberamente Dio e continuare a farlo anche in seguito, proprio come nell'amicizia.

Costruire la relazione

Rut ha scelto Noemi. La storia tra queste due donne inizia da qui, da quel giuramento solenne, quasi una formula matrimoniale, dove Rut consegna all'amica la sua intera esistenza: *dove andrai tu, andrò anch'io; e dove starai tu, io pure starò; il tuo popolo sarà il mio popolo, e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove morirai tu, morirò anch'io, e là sarò sepolta. Il Signore mi tratti con il massimo rigore, se altra cosa che la morte mi separerà da te!* (1,16-17). Non c'è calcolo in tutto ciò. Noemi non promette nulla a Rut; anzi, ha esplicitato la sua impossibilità di farsi carico della giovane nuora. Rut non segue Noemi per averne benefici e vantaggi, anche se poi è proprio questa decisione che le permetterà di uscire dalla sua sterilità per ritrovarsi feconda di futuro. Ma solo apparentemente la trama della narrazione trova qui il suo bandolo. Dovremo fare un lungo viaggio, in compagnia delle due donne, per arrivare solo alla fine a comprendere che il punto di partenza è, in realtà, la meta finale. Più che alla decisione iniziale, il racconto porta l'attenzione del lettore sulla lenta costruzione della relazione. Sarà la vita a verificare se quanto promesso diverrà realtà, se il rapporto tra le due donne, ora che è venuto meno il legame familiare, può trasformarsi in amicizia. Il racconto, cioè, non si limita a suggerire che l'amicizia vada scelta, ma anche che questa debba essere costruita giorno per giorno: come un buon pane che nasce da un grano che non ti è dato attraverso il legame naturale, familiare, ma che va ricercato, spigolato, raccolto spiga per spiga.

Questa piccola novella, però, va ben oltre i confini di un racconto didattico sull'amicizia; osa narrarci la sfida più difficile, quella che pretende di far evolvere un rapporto da un altro: da un legame parentale a una relazione di amicizia. È questo ulteriore elemento che rafforza la chiave di lettura individuata: e cioè che i legami vanno scelti e costruiti. L'amicizia è un sentimento da costruire. Il punto di partenza (*dovunque tu andrai io andrò...*) è promessa, scommessa; ma solo il vissuto delle due donne, costruito sui tempi lunghi della narrazione, ne è la verifica, la prova del nove.

Questo elemento di costruzione della relazione stride con l'attuale percezione per cui l'amicizia o scatta o non c'è, i cui sentimenti non possono essere costruiti ma succedono. Il libro di Rut racconta, pur con un altro linguaggio, lo stesso paradosso del precetto dell'amore: che l'amore, cioè, possa essere comandato. Non a caso Rut è l'antenata di quel messia che dirà: *amate i vostri nemici...* Ovvero, non limitatevi a intessere legami solo in base ad affinità elettive.



Legami

Rut non si trova ad essere amica di Noemi, ma scommette su una relazione che piano piano si trasformerà in amicizia.

Dietro la reazione iniziale di Noemi, che insiste perché le due nuore ritornino a casa, c'è innanzitutto la correttezza di chi sa di non avere nulla da offrire, ma insieme si nasconde il fatto che non riesce a pensare al rapporto con le nuore in termini di amicizia. Rut ci insegna che l'amicizia va scelta, riconosciuta; non è qualcosa che può capitare o meno: è un sentimento da imparare, una relazione da costruire. Noemi sarà via via convinta dall'amica sulla possibilità di questa nuova relazione. E così, se all'inizio sembra subire la decisione di Rut (arrivata nel villaggio le donne la riconoscono, dialogano con lei, a loro Noemi racconta il suo dolore, mentre Rut è silente, totalmente fuori dalla scena), via via che la storia procede il ruolo passivo di Noemi (che non va a spigolare, che si lascia "mantenere" dalla nuora) diventa attivo, fino ad arrivare ad un svolta, espressa narrativamente dalla decisione di Noemi di prendersi cura di Rut, aprendo in tal modo tutta una serie di possibilità insperate fino a quel momento: *Figlia mia, io devo assicurarti una sistemazione perché tu sia felice* (3,1). Non è un caso che ci troviamo proprio al centro del racconto. Da quel momento Noemi ricupera un atteggiamento attivo verso la vita e cambia la relazione con Rut, scelta come amica. Smette di subire la vita e si preoccupa del bene dell'altra. Lavora attivamente nella relazione per costruire un legame più forte della morte come anche delle convenzioni.

Forse, l'amicizia può anche essere favorita da un sentimento di affinità (come quello che lega due donne, vedove e sole), ma rimane in vita se si costruisce nella cura reciproca. Se diviene attenzione verso l'altro, rispettandone le differenze, l'alterità. E a volte, più che essere esperienza di riconoscimento, l'amicizia è evento straniante, inedito.

Non è un caso che Rut sia la straniera, addirittura la moabita, appartenente cioè ad un popolo considerato nemico storico per Israele. Che il messia nasca all'interno di una storia dove anche i nemici possono diventare amici, dove la relazione più formale, stabilita giuridicamente, come quella di parentela si trasforma in affetto amicale, dice un aspetto decisivo della redenzione divina, che trasfigura e salva; un tratto del volto di quel Dio che è venuto a cercare chi era perduto.

L'amicizia, come la fede, è esperienza di gratuità, che va oltre i meriti e le affinità. Quando Noemi, alla fine della storia, si ritrova sulle ginocchia un bambino inatteso da allevare, scopre che l'amicizia è così feconda da rendere madre persino la sterile, da aprire ciò che sembrava chiuso. Esperienza di grazia immeritata, un amore che vale più di sette figli: *egli consolerà l'anima tua e sarà il sostegno della tua vecchiaia; l'ha partorito tua nuora che ti ama, e che vale per te più di sette figli* (4,15).

Lidia Maggi



Per Simone Weil - argomentano Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, studiosi della Weil - l'amicizia cerca la comunione mantenendo la distanza. Occorre liberarsi dai rischi di rassicurazione psicologica. L'incapacità d'amare è la causa prima dei mali della società: la riduzione dell'altro a cosa, la confusione tra i mezzi e i fini.

L'amicizia in Simone Weil

Nell'esistenza breve ma intensa di Simone Weil l'amicizia entra come un elemento costante di esperienza e di riflessione traducendosi in una pratica di vita, un esercizio di attenzione continua verso gli esseri umani con i quali, di volta in volta, si delinea un orizzonte comune di ricerca della verità. Comprendere la centralità dell'amicizia nell'ambito del suo pensiero non è un'operazione facile. Bisogna prima liberarsi dai significati meramente psicologici che tendiamo ad attribuire a questo tipo di rapporto, concependolo esclusivamente come ricerca di affinità emotive o come occasione di rispecchiamento in qualcuno che ci somigli, oppure come fonte di rassicurazione nei momenti di difficoltà.

Beninteso, questi obiettivi non sono in sé spregevoli, è umano porsi. Vi è però un gran rischio nel restare imbrigliati in una relazione tutta centrata sulla gratificazione sentimentale, che si accompagna spesso alla ricerca dell'utile. Andare verso l'altro, sollecitare la sua attenzione allo scopo di alleviare la solitudine e la pesantezza del vivere quotidiano è sì una motivazione comprensibile, ma finisce col rivelarsi una trappola, in quanto lascia l'individuo invischiato nelle proprie contraddizioni, senza aver minimamente tentato di chiarirle prima di aprirsi all'altro, amico o amante che sia. Questi, inconsapevolmente, è usato come un sedativo delle proprie angosce, un antidoto all'incapacità di guardarsi dentro. In tal modo, però, il contenuto dei desideri si sostituisce alla realtà nello sforzo di renderla meno opaca, meno dolorosa, e il contatto con la persona amata si fa puramente immaginario. Diventa perciò inevitabile vederla non com'è, ma come si vorrebbe che fosse, e continuare ad amarla solo a patto che sia in grado di soddisfare i nostri bisogni. Da lì nascono quegli equivoci e quelle dipendenze che finiscono per logorare l'energia creatrice di qualsiasi rapporto, di amicizia o di amore. Ma quel che forse è più grave è che viene sprecata la possibilità di vivere le relazioni affettive come la più genuina occasione di conoscenza che la vita offre a ciascun uomo, anche il più semplice.

Di ciò Simone Weil era persuasa al punto da non aver mai fatto nulla per conquistare attivamente l'amicizia di qualcuno, ma essere sempre stata pronta ad accoglierla come un *dono*. E, infatti, il primo aspetto su cui vale la pena soffermarsi in rapporto alla storia delle sue amicizie è proprio la gratuità, l'assenza di ricerca volontaria che caratterizza tutti i legami da lei effettiva-



Legami

mente vissuti, che si configurano come eventi che irrompono nella sua vita e sempre, in un modo o nell'altro, la modificano in profondità proprio perché accolti senza nessuna aspettativa indotta dal desiderio e dall'immaginazione. Di questa funzione rivelatrice dell'amicizia, di questo suo offrirsi come banco di prova su cui vagliare il valore di verità di tutto ciò che si pensa e si desidera, si dimostra precocemente consapevole, dal momento che già nel 1934, a soli 25 anni, esprime la persuasione che sia «una colpa desiderare di essere capiti prima di aver chiarito se stessi ai propri occhi» (1). Per lei «desiderare di sfuggire alla solitudine è una debolezza. L'amicizia non deve guarire le pene della solitudine, ma duplicarne le gioie. L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù)» (2). Più tardi, quando la riflessione sui sentimenti si sarà fatta ancor più lucida, non esiterà a dire: «Bisogna soltanto sapere che l'amore è un orientamento, non uno stato d'animo. Se lo si ignora, al primo impatto con la sventura si cade nella disperazione» (3).

Ciò che è negato con forza è dunque il ruolo d'antidoto all'angoscia che spesso i legami affettivi rivestono nelle nostre esistenze. Con la stessa chiarezza è messa in luce un'altra trappola, quella dell'intimismo: siamo continuamente esposti alla tentazione di una *vita interiore* che si nutre d'oscure pulsioni, di desideri nebulosi, che dovrebbero servire a colmare il vuoto che abbiamo dentro e invece finiscono per dilatarlo ed esasperarlo (4). La critica ad una visione esclusivamente sentimentale dell'amicizia, d'impronta romantica, investe più in generale ogni legame d'amore, in particolare la relazione di coppia che, proprio per l'intensità dell'attrazione erotica, corre ancor più il rischio di degenerare in un attaccamento che soffoca ogni libertà: che si presenti come desiderio di controllo sulla persona amata o come passività nell'asservirsi e lasciarsi dominare. Da questo punto di vista, ogni eccesso di dedizione, perfino quella di una madre, il cui amore è il sentimento più incondizionato che vi sia, ha delle inquietanti zone d'ombra in cui si rischia di restare invischiati (5).

Beninteso, non bisogna credere che, nella concezione dell'amore che Simone Weil va elaborando nel corso degli anni, la dimensione emozionale sia svilita o privata d'ogni considerazione: ne è piuttosto smascherata la duplicità, l'ambivalenza costitutiva che, se ignorata, induce a vivere in una dimensione puramente immaginaria, sganciata dalla realtà e proprio per questo, prima o poi, esposta al rischio del disinganno. Per lei, i sentimenti – la cui realtà non va mai negata – devono essere «*immediatamente* bevuti dal pensiero metodico e dall'azione efficace» (6). Ciò significa che viverli nella loro verità comporta l'eroico sforzo di sottometterli alla luce spietata del pensiero critico ed esporli alla prova inconfutabile dell'azione, ossia a quella verifica sperimentale sul valore di verità di ciò che proviamo che solo i fatti, i nudi fatti della vita, sono in grado di offrire.



Si tratta davvero, per il lettore d'oggi, di una prospettiva lontanissima da quell'indulgenza all'effimero, quel cedimento all'occasionale che domina i nostri rapporti, spesso banalizzandoli e nondimeno rendendo più oscure, più aggrovigliate le nostre emozioni. Per Simone Weil, in tutto ciò che è umano (e amore e amicizia lo sono in modo incomparabile), la forza liberatrice, in un certo senso, salvifica, è data sempre dal primato del pensare e dell'agire: la lucidità critica e il coraggio dell'azione sono le pietre d'inciampo in cui qualsiasi desiderio, qualsiasi tensione emotiva deve imbattersi per mettersi alla prova. Se quest'ostacolo è aggirato, ogni nostro sentimento finisce col rivelarsi privo di radici, inconsistente, esposto al pericolo di essere travolto dal primo soffio di vento.

Le considerazioni fin qui riportate, contenute nel primo *Cahier*, hanno indubbiamente un carattere universale, ma può essere utile ricordare che le sono state in parte suggerite dal rapporto che, in quei mesi, stava nascendo tra lei e Boris Souvarine, fondatore del Partito Comunista francese e primo dissidente. L'intensità della loro amicizia appare evidente nella confidenza che gli fa in un momento difficile della sua vita, in cui arriva perfino a pensare di mettersi fine: « Ho in ogni ambito, unicamente delle capacità miserevolmente deboli (ha dovuto finire con l'accorgersene), ma ho qualcosa nel ventre. [...] Per parlare con una franchezza assoluta, ho la convinzione che si tratti di germi di grandi cose» (7).

Il successivo soggiorno a Marsiglia, nell'attesa di imbarcarsi per gli Stati Uniti, dal settembre del 1940 al maggio del '42, fu per lei una ricca stagione di fioritura di grandi pensieri e di profonde amicizie. In quel porto di mare, in cui la tragedia dell'esilio si percepiva ovunque (8), ebbe la possibilità di entrare in contatto con il padre domenicano Joseph-Marie Perrin, al cui attento ascolto affidò i suoi interrogativi teologici e la critica senza veli alla Chiesa cattolica. In quegli stessi mesi nacque un dialogo, per nulla facile, tra lei e Gustave Thibon, contadino-filosofo tradizionalista, simpatizzante del regime di Vichy, al quale non l'avvicinava certo un'affinità ideologica ma un'intima comunanza d'esperienze spirituali. A Marsiglia maturò anche un profondo sentimento di amicizia per due figure maschili, a stento sfiorate e tuttavia divenute immediatamente significative. Anzi tutto il poeta Joë Bousquet, gran mutilato della prima guerra mondiale, inchiodato al suo letto di dolore, nella casa di Carcassonne, conosciuto nello spazio di una lunga notte di dialogo: dialogo intensissimo, da cui sarebbero poi nate lettere di straordinaria densità filosofica e spirituale (9).

Nello stesso periodo ebbe modo di stringere un rapporto a distanza con un contadino anarchico spagnolo, di nome Antonio Atarés, internato nel campo del Vernet, nell'Ariège, e in seguito trasferito a Djelfa in Algeria. Del loro rapporto epistolare, purtroppo, ci sono pervenute esclusivamente le lettere



Legami

scritte da Simone, non le risposte di Antonio: si tratta di messaggi semplici, a volte brevi, esenti dalla complessità argomentativa che troviamo in quelle indirizzate al poeta provenzale, ma non per questo meno ricche di umanità, di poesia e di rigore intellettuale (10).

Non ci si lasci ingannare dal fatto che siano state fin qui rammentate solo amicizie maschili. In realtà, tra le persone a lei più vicine, non mancano figure femminili: valga per tutte quella che è stata l'amica di una vita, Simone Pétrement, compagna di studi, confidente di tutte le stagioni, divenuta poi sua fedele ed accurata biografa (11).

Sempre nel periodo marsigliese, conobbe anche la giovane Malou Blum, di cui fu preziosa collaboratrice nella diffusione clandestina di quei «Cahiers du Témoignage chrétien» che esercitarono un ruolo essenziale nel suscitare, sia pur in un ambito minoritario, un tenace impegno nella Resistenza nel sud della Francia (12). Come pure, non si può trascurare, durante il periodo della militanza politica, l'amicizia con Albertine Thévenon, moglie del maestro e sindacalista Urbain Thévenon, alla quale indirizza delle belle lettere durante il periodo di lavoro in fabbrica. A conoscenza di un disagio familiare vissuto dall'amica, le propone di partirsene insieme per una vacanza tra donne: « Mi vedo, io e te, durante le vacanze, qualche soldo in tasca, in cammino lungo le strade, i sentieri e i campi, il sacco in spalla. Dormendo nei granai, qualche volta dando una mano per la mietitura... Che ne dici?» (13).

Certamente, ciò che Simone Weil si sforzava di attuare attraverso l'amicizia era un incontro di anime a un livello di verità e di armonia difficilmente attingibile. In questo senso, l'identità di genere della persona prescelta non costituiva una discriminante e non aveva neppure un rilievo particolare. Contava molto di più il comune orientamento dello sguardo verso un ambito di realtà che andava ben oltre i confini dell'io e del noi, e quindi prescindeva dai tratti psicologici personali e dalla visione del mondo condizionata dal pensiero dominante.

Bisogna poi dire che, in generale, tutta la sua riflessione filosofica è segnata dall'uso del paradosso come strumento indispensabile a un pensiero che non esita a misurarsi con le contraddizioni più insanabili. Tenendo conto di questo, si avverte tutta la pregnanza della definizione di amicizia contenuta nelle «Forme dell'amore implicito di Dio», uno scritto in cui la riflessione sull'argomento raggiunge il suo vertice: «L'amicizia è il miracolo grazie al quale un essere umano accetta di guardare a distanza e senza avvicinarsi quello stesso essere che gli è necessario come un nutrimento. È una forza d'animo che Eva non ha avuto, eppure non aveva bisogno del frutto. Se avesse avuto fame nel momento in cui contemplava il frutto e se, nonostante questo, fosse rimasta per un tempo infinito a guardarlo senza fare un passo verso di esso, ella



avrebbe compiuto un miracolo analogo a quello della perfetta amicizia» (14). In queste parole si condensa l'idea dell'amicizia come evento che si sottrae alle regole ordinarie della comunicazione – in questo senso è un *miracolo* – ma emerge anche l'estrema difficoltà, ai limiti dell'impossibile, di preservare dall'azione distruttrice del tempo una relazione fondata su un paradosso: mantenere la distanza rispetto a ciò che sentiamo come assolutamente vitale, necessario alla nostra anima tanto quanto il cibo lo è per il corpo.

Certamente, nel modo in cui pensa l'amicizia, entra in gioco la sua concezione *greca* di un'armonia intesa come "coesistenza dei contrari", tra i quali l'opposizione continua a persistere in un delicato, fragile equilibrio, sempre esposto al rischio della rottura. In altri termini, in ogni relazione *erotica* (amicizia, affetto, passione), la ricerca della propria individuazione, l'autonomia dei pensieri e delle scelte, «la libera disposizione di sé», è chiamata a coesistere faticosamente, spesso eroicamente, con l'apertura incondizionata verso la persona amata. Questa apertura è attenzione ai suoi bisogni profondi ma anche accettazione del fatto che essa ci sia indispensabile proprio in quanto, amandola fino in fondo, sentiamo di avere una fame insaziabile di lei e della sua presenza. Vi è una formula pitagorica nella quale Simone Weil tenta di cristallizzare questa dialettica drammatica, ai limiti dell'assurdo: essere amici, amarsi, è mantenere sempre vivo «il pensiero comune dei pensanti separati». Questo è quanto ci viene chiesto da ogni autentico legame d'amore: che il massimo di distinzione coesista con il massimo di condivisione, che lo spazio della soggettività e quello della comunione combacino senza che mai l'uno sopravvanzì l'altro.

Che un modello relazionale tanto elevato sia troppo lontano dalle risorse naturali dell'uomo è una certezza che va sempre più rafforzandosi nella sua riflessione, mano a mano che si approfondisce in lei la cognizione dei mali del mondo e delle insanabili fragilità umane. Questo non significa però indulgere ad uno scetticismo radicale sulla possibilità di una relazione autentica tra gli individui. L'esperienza religiosa, che non la coinvolge solo a livello intellettuale, ma entra nelle fibre più segrete del suo corpo e della sua anima, le permette di esperire una modalità d'amore che, pur radicata nella concretezza dell'umano, attinge la sua linfa ad una dimensione della realtà che, nei suoi scritti, è evocata come "il soprannaturale": una realtà misteriosa, che trascende qualsiasi immagine l'intelligenza umana possa farsene, e tuttavia è presente, in ciascun uomo, come un seme nascosto.

Il modo in cui avviene il contatto con il cristianesimo, la prossimità al Cristo vissuta nell'incontro mistico, consolida in lei la nozione di una "amicizia pura" concepita come meta ideale, mai pienamente raggiungibile entro l'orizzonte umano e tuttavia fonte inesauribile di ispirazione. Non stupisce, a questo punto, che il prototipo di questa relazione perfetta s'incarni nel



mistero della Trinità: “La Trinità è la suprema armonia e la suprema amicizia” (15). L’essenza di Dio, inconoscibile all’uomo, lascia intuire qualcosa di sé, del suo mistero, attraverso l’immagine trinitaria, nella quale la pienezza d’amore è totalmente realizzata: “L’amicizia pura è un’immagine dell’amicizia originaria e perfetta, quella della Trinità, essenza stessa di Dio” (16).

Di quel perfetto modello di *agape* ogni autentica relazione amorosa costituisce un’immagine più o meno sbiadita o, per meglio dire, un continuo tentativo d’approssimazione (17). In questo senso un legame d’amore, nonostante le scorie e le impurità di cui è portatore, agisce come sacramento se è in grado di far maturare in chi ama il germe del soprannaturale. Quando ciò avviene, l’incompiutezza dei rapporti concretamente vissuti non getta più nell’angoscia né induce a ripiegarsi su se stessi, sulla propria inguaribile solitudine, ma sollecita a vivere la relazione d’amore con i propri simili come condivisione di un infinito cammino di ricerca della verità: “E’ impossibile che due esseri umani siano uno e tuttavia rispettino in modo scrupoloso la distanza che li separa, se Dio non è presente in ciascuno di loro. Il punto d’incontro delle rette parallele è all’infinito” (18).

Le «Forme dell’amore implicito di Dio» sono una straordinaria riflessione sulla forza purificatrice dell’amore quando entra nelle nostre vite e le trasforma. Ma è anche lo scritto in cui Simone Weil decanta, con cristallina purezza, le esperienze d’amicizia di cui si è nutrita durante gli anni di Marsiglia. Le espressioni purificate, impersonali, ardue che lo compongono, restituiscono l’eco di situazioni vissute, di parole scambiate tra amici. È possibile perfino indovinarvi delle pudiche allusioni, degli affettuosi messaggi indirizzati a ciascuno di loro. Così, è difficile non pensare al padre Perrin, quando confessa in un sussulto di tenerezza che «trattare con amore il prossimo che giace nella sventura è un po’ come battezzarlo» (19); o a Gustave Thibon quando ripete che «la ricerca dell’effetto nella composizione di un poema [rivela che] non c’è vera ispirazione» (20); o a Joë Bousquet laddove ricorda «che tutte le bellezze secondarie hanno un valore immenso in quanto squarci sulla bellezza universale, ma se ci si fissa in esse, sono causa di corruzione» (21).

L’amicizia pura che traspare da queste riflessioni è un dono soprannaturale che s’implora, una virtù che ispira il comportamento, un crogiuolo in cui bruciare e purificare le scorie dei nostri fragili amori, un’impresa impossibile, una follia, la follia d’amore. Ma quelli che se ne lasciano contagiare sono i veri saggi. E questo perché, come recita una *copla* da lei trascritta per Antonio Atarés e suggerita anche a Joë Bousquet: «Gli amori possibili sono per i deboli, i saggi scelgono gli amori impossibili».

Nei mesi che precedettero la sua morte, Simone Weil avvertiva con forza lacerante quanto fosse malata la società del suo tempo. Di quella malattia, nelle pagine folgoranti degli ultimi scritti, volle indicare non solo i sintomi ma



la causa prima: l'incapacità d'amare, la fuga di fronte all'amore come messa in gioco totale di sé. Vedeva con chiarezza che, da quel male originario, derivano conseguenze che ognuno può constatare: l'indifferenza al dolore altrui, la riduzione dell'altro a cosa, la confusione tra i mezzi e i fini, la negazione di qualsiasi valore in sé che prescindere dalle opinioni e dai gusti dominanti.

Da un quadro sociale così desolante sentiva di non dover mai distogliere lo sguardo. Fu questa lucidità che le permise di intuire a quali nuove forme di degrado sarebbe inevitabilmente giunta una società incapace di tenere viva la memoria dei propri fondamenti spirituali. Più si consumava l'energia del corpo, più acuta diveniva in lei la lucidità nel comprendere che nessun nuovo progetto politico, nessuna nozione astratta di democrazia, nessuna utopia di cooperazione internazionale avrebbe preservato l'Europa da nuove catastrofi se, nella coscienza di ciascun uomo, non si fosse fatta strada una idea di civiltà, antica e nuova al tempo stesso, ispirata da un amore capace di incarnarsi, giorno dopo giorno, nel rispetto effettivo degli altri uomini, nell'attenzione ai loro bisogni, nell'obbligo assunto come valore centrale della convivenza (22).

Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito

Scritti di Simone Weil e abbreviazioni

Per le citazioni dai *Quaderni* abbiamo utilizzato l'edizione in quattro volumi curata da Giancarlo Gaeta per l'Editore Adelphi:

Q I *Quaderni*, volume primo, Milano 1982.

Q II *Quaderni*, volume secondo, Milano 1985.

Q III *Quaderni*, volume terzo, Milano 1988.

Q IV *Quaderni*, volume quarto, Milano 1993.

AD *Attesa di Dio*, a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 2008

Note

1) Q I, p. 148.

2) Ivi, p. 156.

3) «L'amore di Dio e la sventura», AD, p. 188.

4) Q I, p. 182.

5) Sull'eccesso di dedizione in amore come tentazione, cfr. Q I, p. 182; sulle contraddizioni inerenti ai legami familiari, cfr. «Forme dell'amore implicito di Dio», AD, p. 158.

6) Q I, p. 182.

7) Lettera a Boris Souvarine, Bourges, probabilmente marzo 1936, in Charles Jaquier, *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Éditions Sulliver, Arles 1998, pp. 39-40.

8) In una lettera scritta da Marsiglia all'amico Boris Souvarine, nell'ottobre 1940, gli descrive la città proprio in questi termini: «La tragedia dell'esilio si percepisce ovunque, Annamiti, neri, arabi, stranieri, tutti finiti qui, aspettano...», «CSW», n. 1, marzo 1992, p. 15.

9) Cfr. Simone Weil-Joë Bousquet, *Corrispondenza*, a cura di Adriano Marchetti, Ed. SE, Milano 1994.

10) La versione italiana delle lettere indirizzate a Antonio Atarés si trova in *L'Amicizia Pura. Un*



Legami

itinerario spirituale, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Città Aperta Edizioni, Troina 2005, Parte Seconda, pp. 71-101.

11) Cfr. Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 1994.

12) Per un approfondimento sull'amicizia con Malou Blum ed altri intellettuali e militanti politici, cfr. Domenico Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Parigi 2011.

13) Lettera ad Alberatine Thévenon, febbraio 1935, in *Œuvres*, Gallimard, Parigi, 1999, p. 144. Ognuna di queste amicizie dovrebbe poter essere analizzata nel dettaglio a illustrazione delle modalità diverse che assumeva il rapporto a secondo che prevalessse la comunanza nell'impegno politico, lo scambio intellettuale, la confidenza e lo stimolo nel cammino spirituale.

14) Le pagine sull'amicizia, tradotte e commentate, si trovano in *L'amicizia pura*, pp. 117-128 cit., pp. 124-125. Questo e gli altri grandi testi, scritti per il padre Perrin nel periodo marsigliese, da lui raccolti in *Attente de Dieu* (La Colombe, Parigi 1950) si trovano ora negli *Écrits de Marseille*, vol. 1, *Œuvres Complètes IV*, Gallimard, Parigi 2008.

15) *Intuitions pre-chrétiennes*, «À propos de la doctrine pythagoricienne», *Œuvres Complètes, Écrits de Marseille*, vol. 2, Gallimard, Parigi 2009, p. 264.

16) «Forme dell'amore implicito di Dio», AD, p. 163.

17) Il termine *agape* ricorre raramente degli scritti di Simone Weil ma tutta la sua concezione dell'amore è ispirata a quella gratuità assoluta del dono di sé e dell'attenzione all'altro che, nella tradizione cristiana è indicata con questo nome. Essa è «una disposizione della parte soprannaturale dell'anima» (Q II, p. 170).

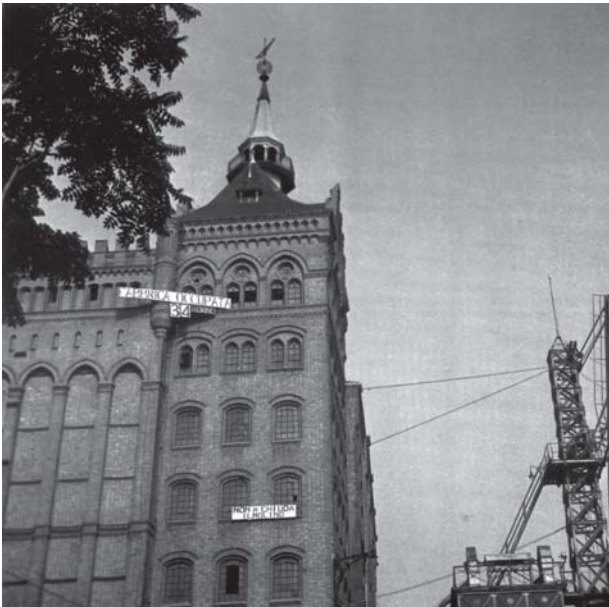
18) *Ibidem*, pp. 163-164.

19) *Ibidem*, p. 107.

20) *Ibidem*, p. 134.

21) *Ibidem*, p. 124, ma in questo caso la traduzione è nostra, dal testo originale.

22) Negli ultimi mesi di vita a Londra s'è assunto questo immane compito come testimoniano gli *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi 1957.



Dalla torre del mulino, verso il canale della Giudecca, gli operai aggiornano il calendario dell'occupazione



L'amicizia con H. Tideman aiuta E. Hillesum a passare da un concetto rilkeiano di Dio come la parte più intima di sé al Dio che ha creato l'uomo a sua immagine. Da qui la responsabilità personale di "disseppellire" questa immagine in ogni uomo.

Nadia Neri, psicologa analista, ha pubblicato numerosi scritti su Etty Hillesum.

L'amicizia tra Etty e Henny

Parlare dell'amicizia profonda e particolare tra queste due donne, vissute in un momento tragico quale la seconda guerra mondiale, i nazisti ad Amsterdam e la persecuzione antisemita, mi permette di tornare con forza su temi che spesso vengono occultati o rimossi quando si parla di Etty Hillesum; mi riferisco alla "normalità" della sua vita che rende, secondo me, il suo cammino spirituale e psicologico ancora più straordinario. Cercherò di dimostrarlo. Farò riferimento all'edizione integrale, che permette una visione completa dell'ampiezza delle riflessioni di Etty, sia dal punto di vista culturale che psicologico. Userò la versione completa e critica nell'edizione francese (1).

Innanzitutto due parole sull'amica, che viene chiamata sempre nel diario con il diminutivo, Tide. Henny Tideman, nata nel 1907, era insegnante durante la guerra. Ella incontrò Spier il 26 settembre 1939 nel tram che la riportava ad Haarlem, dove era andata a cantare. Colpita dalla sua personalità, accetta l'invito di Spier ad impegnarsi con lui in una relazione amichevole senza intimità sessuale, perché egli aveva un'amica a Londra, Hertha Levi, alla quale aveva promesso fedeltà. Tide accetta e diventa uno dei membri fedeli del circolo di Spier. Come sappiamo, lo era anche Etty fino alla morte di Spier. Sappiamo bene dal diario che, invece, l'intimità sessuale con Etty c'è stata e probabilmente non solo con lei. Ancora non si è scritto abbastanza su tutti gli aspetti di questo particolare circolo, intorno a una figura complessa e profonda come Julius Spier, l'unica persona che nel diario è riportata solo con l'iniziale S., come a proteggere un'intimità particolare. Spier non è stato solo una figura spirituale, una guida, era anche un bravo e competente psicochirurgo che, attraverso la lettura della mano, riusciva a intuire molto della personalità della persona che aveva di fronte.

Ma in questo circolo esistevano anche 'normalmente' tante gelosie, soprattutto tra donne, conflitti e così via. Mi sembra interessante un'annotazione del diario, nel quaderno n. 4, che ci mostra in modo chiaro sia l'atteggiamento psicologico di Etty che la sua iniziale 'allergia' a un certo tipo di manifestazioni della religiosità. Ecco il passo:

"Questa sera: Tide da lui. Bene. Tutto bene. Tutto va bene come in questo momento. Come si è compiuto questo processo in così pochi mesi? Tanta pace, tanta tolleranza. Un arricchimento reciproco, dopo aver lottato contro la gelosia. Il tutto



Legami

nel suo spirito, senza dissonanze. Senza cadere più nel cattivo gusto. Nella piccola agenda tascabile che Tide gli ha regalato per Natale, aveva scritto le parole: Dio sia con Te. Ciò mi ha un po' innervosito, sempre e dappertutto Dio, questa familiarità con Dio, ma mi sono rivenute in mente le parole di Rilke nel Libro d'Ore: Gioisci di chi ti impiega come uno strumento" (2).

Questa citazione mi sembra molto bella anche perché ci mostra lo stretto e quotidiano contatto di Etty con Rilke, a volte si tratta di un dialogo, a volte di una richiesta di aiuto che lei riesce a trovare sempre nei versi del poeta; sappiamo bene che, in una prima fase, il Dio della Hillesum è molto vicino al concetto rilkiano di Dio come la parte più intima di sé (3). Quindi nella prima parte del suo percorso spirituale vi è un'estrema vicinanza tra il processo di introspezione psicologica e il lento, ma incessante avvicinarsi alla scoperta di Dio.

Torniamo a un'altra interessante notazione sull'amica, su Spier e su se stessa. L'11 gennaio 1942, di sera, Etty annota:

"Io e Tide siamo le due donne alle quali egli è più vicino, eppure formiamo un tale contrasto! È necessario che ci amiamo molto io e lei. Questo pomeriggio, quando Tide ci ha riaccompagnato e ci ha abbracciato tutti e due, per un istante si è stabilita una straordinaria intimità tra noi tre. Finirai per andare a letto o no?" (4).

Questo passo mi permette di sottolineare ancora una volta come la vita di Etty sia piena di sensualità molto fisica e vitale fin quando le circostanze esterne glielo permettono, ed è proprio per aver vissuto fino in fondo ciò, che si può sottolineare come la sua spiritualità non sia assolutamente rimozione del corpo, ma anzi in questo senso lei vive intensamente la sua ebraicità. A me ha sempre colpito molto positivamente il fatto che Etty Hillesum esprima un esempio di alta spiritualità, senza negare questo aspetto essenziale della vita.

Un altro aspetto originale della sua personalità è un amore quasi fisico e mistico, nello stesso tempo, per la natura. In un passo del 26 aprile 1942, Etty ironizza con un po' di fastidio sulla curiosità morbosa della sua amica Leonie per il rapporto che ha con Han, è interessata solo, nota, ai fatti concreti, ma così non mi conosce affatto *"perché le realtà che contano per me si trovano su tutto un altro piano. È vero, questa notte ho dormito nelle braccia di Han, ma la vera sensazione della giornata era dopo tutto la magnolia in un angolo dello studio di Tide, che mi ha fatto quasi paura per la sua misteriosa bellezza. Sono rimasta quasi cinque minuti come inchiodata al suolo, a bocca spalancata, come se non potessi credere alla possibilità di tanta bellezza né potessi assimilarla in un attimo, quasi impossibilitata a staccarmi da questi fiori e ne ho carezzato molto delicatamente le foglie e ho avuto bisogno di chiedere a Tide: Ti prego, posso venire tutti i giorni a fare visita alla tua magnolia?. Ed è per me facile immaginare che io possa desiderare la sua compagnia come quella di un essere vivente. E questo era per me una realtà ancora più importante di quest'uomo e di questo letto di cui l'infelice Leonie voleva*



conoscere i minimi dettagli” (5). Da questi pochi passi citati viene voglia di scrivere tanti piccoli saggi di approfondimento, perché la personalità della Hillesum è molto più ricca e complessa di quanto spesso crediamo. Come per tutte le grandi personalità esiste, secondo me, il rischio di vedere o valorizzarne solo una parte, e questo purtroppo avviene anche con Etty.

Etty e la sua amica Tide vivono insieme anche l'esperienza forte e dolorosa della morte di Spier, ciò le unisce ancora di più, e permette ad Etty di riconoscere quanto aveva ricevuto da lui proprio sul piano spirituale. Leggiamo direttamente le sue parole molto toccanti e piene di tristezza, scritte nelle prime pagine del quaderno undicesimo, il 16 settembre 1942:

“Avevo ancora mille cose da chiederti e da imparare dalla tua bocca; ormai dovrò riuscirci da sola. Io mi sento molto forte, lo sai, sono persuasa di realizzare la mia vita. Queste forze di cui dispongo, sei tu che le hai liberate in me. Mi hai insegnato a pronunciare il nome di Dio senza vergogna. Sei stato mediatore tra Dio e me, ma ora, tu il mediatore, ti sei ritirato ed il mio cammino conduce ormai direttamente a Dio; va bene così, lo sento. Ed io farò io stessa da mediatrice a tutti coloro che potrà raggiungere” (6).

Qui è espressa con estrema chiarezza l'essenza della spiritualità della Hillesum, il bisogno forte di condividere con il maggior numero possibile di persone la scoperta di Dio. La semplicità delle sue parole non deve trarre in inganno il lettore, alla fine del suo lungo percorso psicologico prima, spirituale poi, Etty coglie in sé la pienezza della scoperta di Dio e del dialogo continuo, sempre più intenso e diretto con lui, e scatta forte il bisogno di “disseppellire” Dio anche negli altri esseri umani. Sappiamo come Etty fondi la sua fede nei primi versetti del Genesi - Dio creò l'uomo a sua immagine - e da ciò fa scaturire anche per l'individuo un forte richiamo al senso di responsabilità individuale (7).

Nell'ultima parte della sua giovane vita, Etty Hillesum ha avuto sempre più una relazione profonda e diretta con Dio e, nello stesso tempo, il bisogno toccante e pressante di condividerla con il maggior numero possibile di esseri umani e con un contatto costante con la natura. Nel campo di transito di Westerbork scrive spesso notazioni sulla brughiera del Drenthe, sugli uccelli “liberi” che possono volare al di là del reticolato... Il suo essere come in una unione mistica con Dio non vuol dire mai per lei, nemmeno nei momenti estremi della deportazione ad Auschwitz, allontanarsi dagli esseri viventi. Molti hanno notato una grande affinità tra le sue posizioni e quelle di E. Levinas; in un mio articolo, pubblicato in inglese in un volume che raccoglie gli atti di un congresso tenuto nel 2008 a Gent (Belgio), accosto il richiamo forte della Hillesum alla responsabilità individuale alla posizione simile del filosofo, espresso, ad esempio, nelle *Quattro*



Legami

letture talmudiche e in questi ultimi anni mi convinco sempre più che questo richiamo alla responsabilità individuale debba essere per tutti noi un ammonimento forte e quotidiano.

Sono toccanti le parole che Etty scrive nelle stesse pagine del diario, appena ha appreso della morte di Spier. Sto citando, in questo articolo, quasi sempre, pagine inedite in italiano:

“Tutti i demoni, tutte le passioni, tutta la bontà, tutta la carità erano in te, grande decifratore, sei stato colui che ha cercato e trovato Dio. Hai cercato Dio dappertutto, in tutti i cuori umani che si aprivano a te - e furono legioni - e ovunque hai trovato una piccola particella di Dio” (8).

Racconta poi Etty che è stata proprio la sua amica Tide a portarle la notizia della fine di Spier, col viso dolce e radioso, poi Tide si avvicina al pianoforte e canta il breve cantico *Auf, Auf, mein Herz, in Freuden* (il titolo esatto è *Auf, auf, mein Herz, mit Freuden*, “Su, su, mio cuore, con gioia”). Una precisazione necessaria sulla religiosità di Tide: era una cristiana convinta, faceva parte del movimento di Oxford. Il fondatore di questo movimento, il pastore Frank Buchman, sosteneva che un buon cristiano doveva rispettare quattro norme: l’amore totale, l’altruismo totale, la sincerità totale e la purezza totale. Un altro elemento della fede di Tide consisteva in un tempo di silenzio quotidiano per ascoltare Dio (prendo queste notizie sempre dall’edizione integrale). Mi sembra molto bello che due donne così diverse siano riuscite a stabilire un rapporto così forte e questa è un’altra testimonianza dell’estrema libertà di Etty che, ebrea perseguitata dai nazisti, ha un’apertura umana e culturale incredibile: legge Antico e Nuovo Testamento, le *Confessioni* di Agostino, in particolare è colpita dal Vangelo di Matteo, legge anche il Corano e le maggiori opere spirituali dell’Oriente, perché cercava Dio ovunque si manifestasse, senza preoccuparsi di poter essere etichettata in questo o in quel modo. Il suo atteggiamento oggi dovrebbe essere un ammonimento per tutte le manifestazioni di fondamentalismo alle quali dolorosamente assistiamo nei maggiori monoteismi esistenti.

Il modo migliore di terminare questo articolo è riportare la lettera che la Hillesum invia a Tide, ad Amsterdam l’11 settembre 1942, e che noi abbiamo perché è stata ricopiata nel diario di Tide. Inedita in italiano, è riportata nel mio libro. La riporto integralmente:

“Cara grande Tide! Lo sai che sei anche tu uno dei doni preziosi che Dio mi ha dato in questa vita? Lo dico così apertamente come se niente fosse: Dio. Tu mi hai insegnato a pronunciarlo in ogni momento del giorno e della notte, tu e il tuo Amico dal quale mi sono già congedata là, sola, una notte, sotto le stelle nella brughiera del Drenthe e per il quale prego ogni momento che Dio prenda gli ultimi resti della sua sofferenza terrena e riposi accanto a Lui. Un grande lavoro egli ha fatto su di me: ha disseppellito Dio in me e gli ha dato vita ed



io ora devo continuare a scavare e a cercare Dio in tutti i cuori degli uomini che incontro, in qualsiasi angolo di questa terra. Jul, tua Mercedes, la mia più preziosa e radicale esperienza, è diventato per tutta la mia vita parte del mio cielo che si stende sopra di me, al punto che in qualsiasi parte del mondo io mi trovi, devo soltanto sollevare gli occhi per averlo con me. Perfino se fossi rinchiusa in una cella sotto terra, quel cielo si stenderebbe dentro di me. Ora sono seduta nella tua camera. È piena di sole, come sempre. Custodisco questa camera in un piccolo angolo del mio essere e mi ritirerò spesso in essa. Dio ti benedica, mia cara piccola. Ti rendi conto di quanto ti voglio bene e te ne ho voluto sempre? Una sera tempo fa, egli mi disse: Tide non si è affatto resa conto di quanto la ami. Spesso sono brusco con lei, quando la chiamo stupido somaro o cialtrona, ma se le mostrassi quanto la amo, lei diventerebbe completamente folle. Mi sono ricordata queste parole e le ho salvate per potertele donare un giorno. Devo andare, Witkoski mi sta aspettando. Non è sciocco che questa commedia debba essere recitata come se fossimo tutti dei bambini minorenni? Sono interiormente molto calma, e anche se può suonare strano, molto felice. Felice perché Dio mi ha dato la forza di sopportare ogni cosa e di affrontarla e perché in me, proprio come in te, la gratitudine sarà sempre più grande del dolore. Sono sicura che avrei potuto scriverti per ore, ma adesso devo andare, e dopotutto è sempre la stessa cosa. Ancora una volta, Dio ti benedica, piccola cara”.

Non dimentichiamoci mai il tempo storico tragico nel quale viene scritta questa lettera. Come sappiamo, Spier muore il giorno prima che la Gestapo vada ad arrestarlo e in questa lettera Etty cerca di condividere con la sua amica questa grossa esperienza di lutto che le accomuna. Voglio solo soffermarmi sulle righe finali della lettera, quando afferma *“perché la gratitudine sarà sempre più grande del dolore”*. Queste parole sono così incredibili e profonde da lasciare senza respiro, anche io ne ho colto l'importanza in ritardo, dopo la pubblicazione del libro, talmente sono travolgenti. Esse ci comunicano, con lo stile semplice della Hillesum, l'essenza di una spiritualità alta, è questa esperienza che unisce queste due amiche così diverse, vissute nei tempi più tragici del '900.

Nadia Neri

Note

- 1) *Les écrits d'Etty Hillesum*, opus Seuil, novembre 2008.
- 2) R.M.Rilke, pag. 117, ed. Einaudi-Gallimard, 1998 (ediz. integrale francese, cit., pagg. 300-301).
- 3) Per un approfondimento vedi le pagg. 138-139 e 140 del mio libro, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, 2 ed. Borla, Roma.
- 4) Pag. 325, ed. integrale, cit.
- 5) Pagg. 490-491, ed. integrale, cit.
- 6) Pag. 715, ed. cit.
- 7) Per questo rimando all'ultimo capitolo del mio libro, *Aiutare Dio*, dove approfondisco questi punti.
- 8) Pag. 716, ed. cit.



Per Angelo Casati, prete e scrittore, si fa fatica a considerare la profondità dell'amicizia di Gesù per i peccatori e fa scandalo il suo amore nei confronti di chi lo tradisce, come i discepoli e Giuda, che lui continua a chiamare amici. Per ciascuno di loro ha quell'amore che chiama amicizia e che non giudica, ma interroga e sempre accoglie.

Amico dei pubblicani e dei peccatori

Penso che se ne sia scritto, dico dell'amicizia di Gesù con pubblicani e peccatori, della sua amicizia con Giuda. Ma a dire il vero non ne ho sentito molto parlare e, quando mi è capitato di sentirne parlare, nei discorsi si procedeva come glissando, per via che, se le parole sembrano esagerate o imbarazzanti, si va subito nella mente a sfumare. Quasi pensassimo: "amico dei peccatori o di Giuda? Si fa per dire". Un po' come quando nelle chiese ci chiamiamo tutti fratelli. Si fa per dire! Quasi pensassimo che quelle sue amicizie non fossero poi una cosa così profonda!

Ma doveva pur esserci qualcosa! Se l'accusa l'odoravi nell'aria e faceva notizia. L'amicizia non è una cosa aerea, slavata o fumosa, la tocchi. Per esempio amicizia è come uno ti guarda, sono occhi e mani, è timbro e tenerezza di voce. E i suoi oppositori, loro che di spiarlo se ne erano fatti un mandato, avevano colto sguardi, parole, complicità nella vita del Rabbi di Nazaret. E lui, Gesù, l'accusa se la sentiva mordere alla pelle.

Farisei e dottori della legge lo bollavano come "amico dei pubblicani e dei peccatori". Avevano di certo sorpreso come li guardava. Quel giorno per esempio avevano visto cosa era passato nel suo sguardo quando alzò gli occhi su Zaccheo il pubblicano che aveva escogitato come luogo di avvistamento un albero, dall'alto del quale cercare di capire chi fosse Gesù. E a prova della tenerezza dello sguardo, sentirono quelle parole nell'aria: "Oggi devo fermarmi a casa tua". Secondo loro non lo doveva, proprio non lo doveva! Ma che religione era mai la sua? C'era da sdegnarsi. Da sdegnarsi a non finire per quell'aria di festa che dalla casa di Zaccheo filtrava per le strade, una compagnia scandalosa. Per loro aveva sbagliato casa. E lui invece a dire che proprio quella era una casa in cui era entrata la salvezza. A dirlo senza peli sulla lingua a coloro che fissavano case a Dio e distribuivano patenti del regno. Lo sentirono dire, a memoria per i secoli: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto".

Un'amicizia vera, la sua, e lo si percepiva d'istinto da come stesse bene con loro, nei loro banchetti. Amicizia scandalosa. E lui che contro gli scandali aveva anche duramente tuonato, dallo scandalo di essere amico di pubblicani e peccatori non si era mai, proprio mai, guardato. Ne andava, secondo lui, della buona notizia del vangelo, che non è quella di un Dio barricato nella



logica del “se tu sei buono con me, io sono buono con te”. Sarebbe stato messaggio di una ovvietà pallida e raggelante. Con i peccatori lui stava prima che si convertissero. E suo intimo convincimento era che a convertirli fosse proprio questo, il fatto che lo sentissero amico comunque. A differenza radicale degli uomini religiosi che a gente come quella non riservavano il benché minimo grumo di calore. Loro, rappresentanti di una religione dove c’era testa e ordine, ma niente cuore, niente disordine del cuore, niente di quel disordine del cuore, di quell’eccesso di amore che fa la differenza di Dio.

Lui si inteneriva alla debolezza, la guardava con amore, lui che raccoglieva frammenti. Lui che aveva appreso nella bottega del cielo, dal suo Padre vasaio, l’arte di ricomporre argilla, lontano da ogni disprezzo per un minimo scarto. C’era amore nei suoi occhi.

Passò una vita a raccattare scarti, quelli che si sentivano tali o quelli che si portavano addosso, a ferita d’occhi, lo sguardo spietato dei censori senza cuore né anima. Raccoglieva scarti, uomini come Zaccheo, donne come Maria di Magdala o la donna del pozzo di Sicar. Uomini come i suoi discepoli, che non erano certo stinco di santi né monumenti di perfezione. Pietro non lo avrebbe rinnegato tre volte in una notte, e gli altri non sarebbero tutti, dal primo all’ultimo, fuggiti? E lui a guardarli con tenerezza nella notte dei tradimenti. Lui a ricordare, proprio quella notte, che a loro non aveva dato nome di servi, ma nome di amici, lui a dare loro, nella notte in cui veniva tradito, il pane dell’amicizia. Così era lui. E così facendo raccontava Dio.

Nel raccontare dei suoi amici, un nome va aggiunto - a sussulto! - quello di Giuda. Nel ricordarlo mi prende emozione. Emozionato al pensiero che a Giuda, proprio nell’ora in cui lo intravide tra le ombre degli ulivi giungere accompagnato da una folla con spade e bastoni e lo vide farsi avanti e baciare a tradimento, sì a Giuda riservò quella parola che devasta ogni nostra plausibile visione per congiungimento: “Amico, per questo sei qui!”. Leggo la parola e mi fermo. Lui non era tipo che sprecasse parole, quasi che Giuda fosse tanto per dire, “amico”, e la parola fosse in leggerezza. Lui le parole le caricava di senso, e nel caso di pensieri e di sentimenti. Avrebbe potuto dirgli, forse lo avremmo fatto noi, che aveva chiuso con l’amicizia, troppo lacerante la ferita. Usò la parola “amico”, che per lui non aveva fatto il suo tempo, per lui era ancora in vigore, era ancora il tempo di dirla perché vera, era parola che specchiava il tempo continuo del suo cuore. Di più non è scritto. Ma in quella parola sussurrata nel buio del giardino già era disegnato un oltre, l’oltre di ogni oltre, come se di più non si potesse. Di più con quell’amico non poteva.

E io rimango a pensare. Poi oso andare oltre, ma sono i pensieri poveri, i miei, di uno qualunque, di un lettore che va maldestramente immaginando.



Legami

“Amico, per questo tu sei qui”. So che lo guardava con tenerezza, perché sulle sue labbra non ci fu, mai, menzogna. Aveva lo stesso sguardo che abbiamo noi con un amico. Lacerato e amante allo stesso tempo. Penso ai suoi occhi, al brivido che la notte più fonda non riuscì né a spegnere né a velare. Non aveva rotto, era ancora congiunto. Ho immaginato gli occhi, i suoi, e penso, un po’ presuntuosamente, di non aver sbagliato a immaginare.

Ora vorrei immaginare sull’altro versante, quello di Giuda. Ho trovato scritto che la parola di Dio non scende senza intenerire, come fa la pioggia, le zolle. Immagino e penso. Penso che la parola inimmaginabile, la parola “amico” non possa non aver intenerito la zolla, anche la più oscura del cuore di Giuda. Se ne andò disperato. Sommessamente oso dire disperato per amore, per tradimento di amicizia. Disperato per amore volle restituire i trenta denari, che gli scottavano tra le mani ma ancor più sul cuore. Disperato si impiccò. Io, sommessamente, lo vado pensando: si impicco per disperazione d’amore. Ci si può impiccare per amore. Se lo fai, vuoi che l’amico non sia lì ad accoglierti? Quella parola amico l’aveva messo in movimento.

Non ho competenze, ma a volte mi vien fatto di pensare che questo, dell’amicizia di Gesù con pubblicani e peccatori, con donne di cattiva fama, con Giuda, sarebbe un capitolo su cui indugiare. Dico da parte dei credenti. Da parte di una chiesa che, affacciandosi al mondo, sbaglierò, non usa, usa poco, quasi le è estranea, la parola “amico” o se la usa sembra “un tanto per dire”, una chiesa che ha troppo dimenticato, tenendosene sdegnosamente lontana, lo scandalo, quello che il suo Signore non ha mai evitato, lo scandalo di mangiare con pubblicani e peccatori. Una chiesa che, quando si affaccia ai problemi che attanagliano questa umanità, assume l’aria distante di chi giudica e non il volto di chi si intenerisce per “viscere di misericordia”. Così facendo non mette in cammino, sprecando “l’opportunità delle opportunità” se stiamo al vangelo. La spietatezza del giudizio non ha mai messo in cammino nessuno, se mai ha congelato cammini. A mettere in cammino sono occhi, mani, pensieri che svelatamente dicono amicizia.

Abbiamo avuto, e dobbiamo farne devota emozionante memoria per debito di gratitudine, la grazia delle eccezioni. Una grazia da non vanificare. La grazia di uomini di chiesa che nel loro ministero onorarono queste amicizie di Gesù, uomini di chiesa che non si fermarono ai pregiudizi, ma al di là delle lontananze, salvaguardarono come assoluto uno stile del vangelo, persuasi che in quello stile fosse lo svelamento, luminoso per tutti, non soggetto ad equivoci, del messaggio evangelico.

Mi fermo. Evocando un nome. Un volto. Quello di un vescovo amato, il cardinale Carlo Maria Martini. Mi fermo evocando carezze, le carezze sono



nel linguaggio dell'amicizia, le carezze tra un laico non credente e un vescovo, uomo di chiesa. Era il 10 maggio 2010, ed era la penultima volta in cui Eugenio Scalfari, laico illuminista, incontrava a Gallarate il card. Martini. Parlarono di morte e di risurrezione. E alla fine? Scrive Scalfari: "L'incontro era finito. Il giovane sacerdote era rientrato per aiutare il cardinale ad alzarsi. Io gli dissi: "La prossima volta voglio vederla saltare alla corda". Mi guardò sorridendo e disse: "Torni presto". Poi mi accarezzò il viso con un tocco leggero. Feci altrettanto con lui. Eravamo tutte e due un po' commossi. Fuori continuava a piovere".

Angelo Casati



Corteo delle maestranze dello Stucky a San Felice (Strada Nova)



Luciano Manicardi, monaco di Bose, esamina le tensioni tra amicizia e vita monastica. La selettività rischia di provocare divisioni nella comunità. Per evitare la dipendenza, condizione dell'amicizia è la distanza. Il problema è l'equilibrio affettivo, che sa vivere liberamente il dono dell'amicizia e l'accoglienza gioiosa e non rancorosa.

L'amicizia e la vita monastica

Amicizia nella comunità monastica?

“All'interno della comunità monastica non si devono formare amicizie tra due o tre fratelli”. La netta affermazione presente nel capitolo 29 delle *Costituzioni ascetiche* (V-VI secolo) viene argomentata ponendo l'amicizia in contraddizione con l'*agápe* (l'amore gratuito e disinteressato): “È bene che i fratelli si amino (*agápen échein*), ma non che formino gruppetti di amicizia (*etairías*) tra due o tre fratelli. Questo non è amore (*agápe*), ma sedizione e divisione”.

Il tenore del testo è in linea con altre indicazioni monastiche analoghe. In un *Sermo asceticus* attribuito a Basilio di Cesarea, ma quasi certamente spurio, si afferma che “la legge dell'amore (*agápe*) non permette che nella comunità monastica si formino amicizie particolari (*merikàs philías*)”. Abbiamo qui, tra l'altro, la prima occorrenza di quella espressione - “amicizia particolare” - che divenne famosa, anzi famigerata, nei seminari e nei conventi per indicare amicizie a tendenza omosessuale. Anche se nel testo citato la preoccupazione riguarda altro, ovvero, l'introduzione nella comunità monastica di un principio che è disgregatore della stessa e che si situa in contraddizione con il principio supremo dell'*agápe*, legame che rende unita la comunità.

Il legame amicale fra due o tre membri della comunità monastica offenderebbe l'oggettività dell'*agápe* introducendo una disequaglianza che “nuocerebbe alla comune concordia (*koinè symphonía*)”: sforzo del monaco dev'essere di tendere ad avere una misura di amore uniforme per tutti. Il formarsi di amicizie che nel monastero legano in modo specifico alcuni monaci tra di loro mette a rischio l'unità stessa della comunità: “Se tali fratelli amassero la disciplina comune, avrebbero un identico amore per tutti, senza distinzioni. Se invece, dividendosi e separandosi, formano una comunità all'interno della comunità, l'unione dei fratelli uniti da tale relazione d'amicizia (*philías synagoghé*) è malvagia” (*Costituzioni ascetiche* 29).

Negli ambienti anacoretici erano diffusi i moniti a “non avere amicizia con una donna, con un bambino e con gli eretici”. Lasciando da parte gli eretici, è evidente che questa ingiunzione a evitare l'amicizia ha di mira il rischio di rapporti sessuali con donne o con bambini e ragazzetti. Ma, tornando all'ambiente cenobitico e ai due testi che esemplificano l'aspetto di diffidenza nei confronti dell'amicizia nella comunità monastica, che considerazioni ne possiamo trarre?



Tensioni tra vita monastica e amicizia

Il "principio domestico".

La comunità monastica non è una famiglia. La famiglia è fondata sui sentimenti, sugli affetti naturali, sulla scelta del *partner* prima, e poi sulla scelta di avere figli, mentre la comunità monastica non è costituita da gente che si sceglie, ma da *persone che si accolgono reciprocamente e decidono di amare l'altro prima di conoscerlo*. Nella vita monastica non si scelgono le persone da amare, ma si sceglie di amare le persone che la medesima vocazione riunisce nello stesso monastero. Diverse, dunque, sono le logiche che abitano una famiglia e una comunità. Ma anche l'amicizia, in cui gli amici si scelgono e vivono un affetto *reciproco* (ciò che non è scontato nella comunità monastica), conosce una logica differente rispetto a quella del cenobio monastico: la logica che presiede a un'amicizia è selettiva ed elettiva. La comunità monastica non è un gruppo di amici.

Cercare rapporti familiari o domestici in cui il criterio dell'affettività, anteposto a quello dell'effettività e dell'oggettività, ripropone e riproduce quello del sangue, e fare questo nello spazio della vita monastica significa impiantare nello spazio comunitario il principio domestico, la logica familiare. In questo "principio domestico" faccio rientrare anche la logica amicale o comunque quella di una scelta per affinità in cui il criterio affettivo è preponderante e decisivo: *non questo può reggere una vita monastica*.

Del *principio domestico* è comprensibile che sorgano il desiderio e la nostalgia quando si vive in comunità numerose, dove è più facile incrociarsi che incontrarsi, quando non ci si sente (a torto o a ragione) guardati, considerati, riconosciuti, ma il rischio è quello di idealizzare e sublimare ciò che non c'è per delusione di ciò che c'è. Far rivivere la logica domestica nel corpo comunitario ha come risultato di creare relazioni nascoste, calde, gratificanti, a due o in un piccolo gruppo di persone che si scelgono all'interno della comunità. Così si crea una comunità nella comunità, si creano quei gruppetti che portano divisione e disgregazione nell'insieme della comunità, suscitano malessere in chi si vede escluso, e impegnano i due o i membri del gruppetto scelto a elaborare strategie e complicità segrete per vivere la propria vita all'interno della comunità. Questo corpo susciterà nel grande corpo comunitario la creazione di anticorpi per proteggere l'unità e la coesione della comunità.

I rapporti fusionali.

Un rapporto di amicizia in un monastero è una grazia, ma anche un dono assai raro, e che comunque avviene nello spazio della libertà e deve guardarsi dal rischio dell'isolamento dei due, dell'esclusività, del costituire una diade a parte nel corpo comunitario. Rapporti affettivi tra due o poche persone che diventano saturanti, bastanti a se stessi e spingono quelle persone a chiudersi



a riccio creando un rapporto escludente, sono rapporti fusionali, non di vera amicizia. In questo tipo di rapporti viene a mancare la distanza e si creano i detestabili meccanismi di dipendenza: gravissimi quando intercorrono fra chi ricopre un ruolo di autorità e una persona in formazione. Questi rapporti fusionali, più frequenti nelle vite monastiche femminili, tolgono libertà, si situano sul piano del bisogno, diventando schiavizzanti, e rischiano di divenire incastri di persone che ben difficilmente riusciranno a distanziarsi. In questi rapporti non si accetta più la distanza, l'alterità, la diversità che rendono buona, libera e casta una relazione. La relazione casta, così come l'amicizia, lascia che l'altro sia se stesso e lo resti. Nella castità, e nell'amicizia, si rinuncia programmaticamente ad avere potere sull'altro.

Di certo, nella relazione educativa all'interno della comunità monastica, si impone al formatore di scegliere di essere e-ducatore e non se-duttore: di guidare l'altro alla libertà, a uscire da sé per incontrare il Signore, e non a condurlo e a legarlo a sé, magari chiamando "amicizia" questa relazione più profonda e intima. Sono troppi i casi di abuso psicologico, spirituale, fisico e sessuale verificatisi in ambienti ecclesiastici e religiosi perché noi possiamo permetterci di non ricordare queste realtà di manipolazione psicologica, di abuso di potere spirituale o di pervertimento della realtà dell'amicizia.

Le "amicizie spirituali".

Queste prime annotazioni mostrano che nella vita monastica si può fare un cattivo uso dell'amicizia. Si può prenderla a pretesto per coprire atteggiamenti di fuga dalla vita monastica, per dare soddisfazione a bisogni psicologici e affettivi, per creare una comunità a proprio gusto e piacere, per imporre il proprio volere nello spazio comunitario... Le già citate *Costituzioni ascetiche* sono molto caustiche anche sul fenomeno delle cosiddette "amicizie spirituali". Con rigore eccessivo, forse con moralismo, ma certamente anche con disincanto e realismo, questo testo afferma: "Sotto la finzione di un'amicizia spirituale, la donna che si incontra continuamente con un monaco comincia a riempirsi di peccato attraverso gli occhi, a pascersi con occhiate impudiche della vista di colui che le è accanto" (*Costituzioni ascetiche* 3). Ovviamente, ciò che qui è detto della donna va esteso al monaco. Che spesso può trovare, sotto il pretesto dell'accompagnamento e dell'amicizia spirituale, l'occasione di un rapporto frequente con donne esterne al monastero e vivere così un po' di distanza dal monastero stesso e un po' di relazione al femminile uscendo dal pesante *continuum* di una vita monosessuata. Non sempre dunque si deve vedere un'autentica amicizia in ciò che pure è chiamato tale: a volte non vi è che un'espressione di frustrazione affettiva o il mascherarsi dell'impotenza in virtù.

Del resto, di fronte a una vita (la vita monastica) che chiede a tutti



l'obbedienza al comando dell'amore, l'amicizia si erge come fenomeno spontaneo e gratuito; di fronte a una vita comunitaria, l'amicizia appare personale, a due; di fronte a una vita in cui non sempre è data la reciprocità dei rapporti, l'amicizia è per essenza reciproca; di fronte alla disponibilità comunitaria "universale" richiesta dalla comunità monastica, l'amicizia è selettiva ed elettiva; di fronte a una vita che spesso chiede l'impegno e la dedizione della volontà da parte del monaco, l'amicizia è spontanea e legata alla sensibilità della persona tutta; di fronte a un'*agápe* che nella comunità monastica deve rivolgersi a tutti, e in particolare ai più piccoli e deboli, l'amicizia è aristocratica. Insomma, è più che normale che sorgano motivi di tensione tra amicizia e vita monastica. L'amicizia, infatti, "non è necessariamente comunitaria, anzi trova nella (e crea alla) logica comunitaria forse più ostacoli che facilitazioni" (1).

Amicizia nella vita monastica

Detto questo, resta però vero che l'amicizia ha trovato e trova ancora oggi posto nella vita monastica. Si potrebbero ricordare le pagine sublimi che i monaci hanno dedicato all'amicizia (2), oppure gli esempi di monaci che hanno saputo vivere amicizie profonde, tra cui certamente spicca Basilio di Cesarea (3), ma io mi limito ad alcune osservazioni.

Non solo discepoli, ma anche amici.

Vita di radicalità evangelica, il monachesimo non ignora che il discepolo non è chiamato solo a seguire il Signore ma anche a *rimanere in lui* e a conoscere la sua *inabitazione*: "Io sono nel Padre mio, voi in me e io in voi ... Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14,20.23). Il IV vangelo fa compiere al credente questo passo ulteriore nel rapporto con Gesù, rispetto alla sequela proposta dai Sinottici. Al verbo *seguire*, tipico dei Sinottici, si affianca, nel IV vangelo, il verbo *rimanere*. Si tratta di rimanere nel suo amore, nella sua parola, in Lui. Non a caso è il IV vangelo che fa dei *discepoli* di Gesù anche degli *amici*. Dice Gesù nel IV vangelo: "Non vi dico più servi, perché il servo non sa ciò che fa il suo signore, ma vi ho detto amici perché vi ho fatto conoscere tutto ciò che ho udito dal Padre mio" (Gv 15,15).

Il IV Vangelo non ama definire "servi" i cristiani ma, almeno in questo passo, li chiama "amici", *filii*. Il servo è colui che *non sa*, non conosce il suo signore, non comprende ciò che il suo signore fa, e forse non capisce nemmeno ciò che il signore gli fa fare e perché glielo fa fare, e allora farà ciò che gli viene comandato dandosi lui delle motivazioni e dei fini... Pertanto il servo è anche colui che *non rimane*: "il servo non rimane per sempre nella casa del suo signore" (Gv 8,35). Il servo non può perseverare: solo colui che è libero può perseverare, rimanere. È il discepolo amato, nel IV Vangelo, *colui che*



Legami

rimane (cf. Gv 21,23). È l'amico colui che rimane, colui che è fedele. E se la tradizione ci consegna l'immagine del discepolo amato che appoggia il proprio capo sul petto di Gesù (cf. Gv 13,25), non faticiamo a immaginare, all'interno della reciprocità dell'amicizia, anche un Gesù che appoggia il proprio capo sul petto del discepolo amato.

Il IV vangelo afferma che l'amico è legato a colui che lo ama e che lui stesso ama da una conoscenza, da un sapere, una *scientia*, una penetrazione del suo animo. L'amico è colui che ha a lungo ascoltato, ha a lungo scrutato ed è pervenuto a una conoscenza altra rispetto a quella dei più, una conoscenza più intima, più profonda; è pervenuto ad una relazione che è legame, un *legame libero*, interiore e profondo, non da schiavo; è pervenuto a una relazione che conosce molto silenzio e molte lacrime, ma che conosce anche una gioia radicata, profonda, e una stabilità che è la maturità dell'amore. Una relazione che arriva a esprimersi come dono di sé, come dono della vita nella gioia; gioia per la vita e la crescita dell'altro, dell'amato, dell'amico. Giovanni Battista, figura molto cara ai monaci, è il tipo di questa amicizia: "L'amico dello Sposo è colui che è presente, che sta, che rimane, e ascolta ed esulta di gioia alla voce dello Sposo. Questa mia gioia - dice Giovanni Battista quando il Cristo si è già presentato quale Sposo inaugurando le nozze messianiche con l'umanità - ora è compiuta. Egli deve crescere e io diminuire" (cf. Gv 3,29-30). Questa relazione porta ad amare l'altro come se stesso, porta a non capire più perché mai si dovrebbe preferire "sé" e la propria vita all'altro e alla sua vita, se l'altro è l'amico.

Narra l'Antico Testamento che Gionata legò talmente la sua anima a quella di David che lo amò come se stesso, fino a rischiare la propria vita per salvare quella dell'amico David (cf. 1Sam 8,1-3). Sì, "nessuno ha un amore più grande di chi espone, di chi rischia e dà la propria vita per gli amici" (Gv 15,13). *Amici del Signore*, non servi di un padrone: questo l'aspetto sottolineato dal quarto evangelista circa lo *status* del credente. Per ricordare che la fede non è esaurita da un'appartenenza ecclesiale, da una pratica rituale e liturgica, da un impegno per gli altri, ma che ha come matrice nascosta, profonda e vitale, *la relazione personale con il Signore*. Relazione cercata, invocata, nutrita, in cui si rientra dopo l'allontanamento, lo smarrimento, insomma, relazione voluta e vissuta.

Amicizia con il Signore: anche per la vita monastica è importante, anzi vitale, per evitare che essa finisca con l'essere concepita come pratica di osservanze e consuetudini, come vita ritualizzata, come insieme di prestazioni religiose e sacrali o ascetiche. Amicizia con il Signore: non si tratta di cadere in atteggiamenti affettivi e intimistici, ma di prendere sul serio nella propria concreta esistenza la vita in Cristo, in cui ha immesso il battesimo, prender sul serio ciò che Paolo confessa di sé: Cristo ha amato me, ha dato se stesso per me, non io vivo, ma lui vive in me (cf. Gal 2,20).



“Una specie di connaturale e intima comunione”.

È così che Gregorio di Nazianzo, nel discorso funebre in onore di Basilio, definisce l'amicizia che egli visse con lui (*Orazione 43,14*).

Ora, perché nella vita monastica ci sia spazio per l'amicizia, per questa sorta di “connaturale e intima comunione” sia tra persone interne al monastero, sia con qualcuno esterno ad esso, occorre che essa obbedisca a un'impostazione in cui il sostantivo “vita” primeggi sull'aggettivo “monastica”. Del resto, in gradi diversi, forme di maggiore vicinanza e “amicizia” si vengono forzatamente a creare all'interno di un monastero, in cui sono presenti persone di differenti età e perfino appartenenti a differenti generazioni. Solo una visione della vita monastica totalitaria, settaria, dominata dall'idea del controllo sui “sottoposti”, stupidamente zelante e rigorista, ottusamente scrupolosa e diffidente verso tutto ciò che, avendo a che fare con l'amore, può arrivare ad avere espressioni sessuali, potrebbe tentare di inibire il dilatarsi dell'affetto in un moto di amicizia. In verità, solo l'amore (e l'amicizia) custodisce la castità.

Analogamente, solo una visione stolidamente egualitaria potrebbe perseguire e voler imporre un amore uguale per tutti. Se tutti devono essere amati, ognuno lo potrà essere sentendosi accolto nella sua peculiarità e nella sua differenza. Questo vale anche per gli ospiti del monastero. Un'ospitalità uguale per tutti, standardizzata, modulare, non è aderente alla realtà e rispettosa dei cammini e delle ricerche diverse dei diversi ospiti. Ci sono ospiti che diventano amici del monastero, presenze che condividono il cammino dei monaci con una presenza più assidua di altri, con una fedeltà costante. Questo implica che una omologazione dell'ospitalità è insensata: questa dev'essere diversificata riconoscendo e rispettando i differenti rapporti che si vivono con gli ospiti. Esperienza comune del monaco è che egli, lasciato il suo ambiente di origine, abbandonati casa e campi, famiglia e amici, arriva a trovare nuovi amici nello spazio della comunità monastica. Amici che riceve, amici che può arrivare a creare. Questa nuova vita gli presenta nuove amicizie, gli consente nuove conoscenze, gli offre la possibilità di rinascere umanamente anche sul piano degli affetti.

La sfida della vita monastica è quella di essere a tal punto umana e umanizzante da consentire lo spazio al fiorire di un'amicizia. Una radicalità cristiana che si declini come disumanità non è evangelica. Certo, più che mai, in una vita monastica *l'amicizia è una responsabilità*. Va vissuta con assoluta trasparenza, con affetto largo e non escludente, non deve divenire rifugio intimo dalle difficoltà della vita comunitaria perché allora si trasformerebbe in complicità, fronda e mormorazione contro la comunità. Al tempo stesso l'insieme della comunità è chiamata a riconoscere e a rallegrarsi dell'amicizia che eventualmente qualcuno può vivere. Ma è evidente che questo è facile a dirsi e molto difficile a viverci. Un'amicizia facilmente susciterà



gelosia e senso di esclusione e di emarginazione, e potrà dare adito a contestazioni, lamentele e calunnie. Perché il problema serio di chiunque viva la vita monastica è la maturità umana, è l'equilibrio affettivo, in una parola, la *qualità umana*. Su di essa si innesta la libertà di vivere l'avventura di un'amicizia e l'accoglienza gioiosa e non rancorosa delle amicizie che altri possono vivere.

Nella vita monastica l'amicizia non è fuga dalla solitudine e consolazione del celibato, ma esperienza che, anche nell'asprezza della solitudine e nella fatica del celibato, il cuore può mantenersi di carne e capace di affetto, anzi, affinarsi e divenire più sensibile. Col tempo l'amicizia sarà integrata nella solitudine e nel silenzio che è gran parte della vita del monaco: la comunicazione sarà allora segreta, silente, con una presenza che inabita in noi. E che affianca quei santi con cui il monaco cerca di vivere la comunione *vivendo e dialogando* interiormente con loro.

Luciano Manicardi

Note

1) L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Giuffrè, Milano 1969, p. 109.

2) Basti pensare all'opera di Aelredo di Rivaux, *L'amicizia spirituale (De spirituali amicitia)*.

3) Cf. R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1992. In particolare è nota l'amicizia con Gregorio di Nazianzo: M. Pellegrino, «Due amici: Basilio e Gregorio di Nazianzo», in Agostino di Ippona, *L'amicizia cristiana. Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*, a cura di L. F. Pizzolato, Paravia, Torino 1973, pp. v-xxvi.



La manifestazione su comacine in Canal Grande



Profondo conoscitore della Bibbia e dell'ebraismo, Paolo De Benedetti ci "scandalizza" usando la parola "amico" anche nel rapporto uomo-animale, che trova fondamento nell'Alleanza di Dio con tutti gli esseri viventi. L'esperienza dell'amicizia con gli animali è segno e memoria della speranza escatologica, dei tempi messianici.

L'animale, il nostro fratello minore

Un discorso sugli animali e sul loro rapporto con l'uomo richiede, in primo luogo, una fondamentale precisazione. Infatti sono animali tutti gli esseri che hanno un'"anima", nel senso di "vita": dalla pulce all'uomo. Ma per consuetudine intendiamo per "animali" solo, o principalmente, gli esseri viventi che vengono spesso definiti "superiori", cioè quelli con cui l'uomo può avere un rapporto. Un rapporto di governo, di collaborazione, di reciproco timore o amore. Ma leggiamo come la Bibbia, in Gen 1,20-25 descrive la creazione degli animali:

«Dio disse: "Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo". Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie.

E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra". E fu sera e fu mattina: quinto giorno.

Dio disse: "La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie". E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie. E tutti i rettili del mondo secondo la loro specie e Dio vide che era cosa buona».

È importante notare che tutte queste creature sono "cosa buona" mentre, nel successivo racconto della creazione dell'uomo, queste parole non sono dette. È troppo facile spiegare tale diversità solo riferendosi alla "libertà" umana di peccare, come è assurdo attribuire - come fece Cartesio - l'innocenza animale a "meccanicismo" dell'animale. In realtà la Bibbia ci insegna, con precetti e immagini, che anche gli animali sono il nostro prossimo. E anche di più: infatti è in un animale, l'Agnello di Dio, che noi vediamo incarnato (e anche immolato) il Figlio di Dio. E il Buon Pastore è un'immagine di Dio che presuppone l'identificazione - in senso amorevole - dell'uomo con la pecora.

Ma, nello sterminato mondo animale, sono soprattutto gli uccelli e i mammiferi quelli che noi giustamente dovremmo chiamare, come è stato scritto, "i nostri fratelli minori". Un rapporto in cui sottomissione e timore si intrecciano con devozione e amore. Un amore che può portare l'animale fino alla morte.



Legami

Leggiamo due testi: il primo, dal canto 17 dell'*Odissea*, narra la morte di Argo, il cane di Ulisse, che egli ritrova dopo la sua lunghissima assenza:

*«Così essi tali parole fra loro dicevano
e un cane, sdraiato là, rizzò muso e orecchie.
Argo, il cane del costante Odisseo, che un giorno
lo nutrì di sua mano (ma non doveva goderne), prima che per Ilio sacra
partisse; e in passato lo conducevano i giovani
a caccia di capre selvatiche, di cervi, di lepri;
ma ora giaceva là, trascurato, partito il padrone,
sul molto letame di muli e buoi, che davanti alle porte
ammucchiavano, perché poi lo portassero
i servi a concimare il grande terreno d'Odisseo;
là giaceva il cane Argo, pieno di zecche.
E allora, come sentì vicino Odisseo;
mosse la coda, abbassò le due orecchie,
ma non poté correre incontro al padrone.
E il padrone voltandosi, si tersè una lagrima...
E Argo là Moira di nera morte afferrò
appena rivisto Odisseo, dopo vent'anni" (1).*

Il secondo testo è il finale di un libro di Juan Ramón Jiménez, intitolato *Platero e io* (2). Sono le parole che il padrone rivolge al suo asinello morto:

«Platero, vero che non vedi? Sì, tu mi vedi. E io sento nel ponente specchiato il tuo tenero raglio doloroso che addolcisce tutta la valle delle vigne... "Amico Platero! - gli dissi verso la terra - se, come penso, adesso sei in un prato del cielo e porti sul tuo dorso peloso gli angeli adolescenti, mi hai forse dimenticato? Dimmi, Platero, ti ricordi ancora di me? E come rispondesse alle mie domande, una leggera farfalla bianca, che prima non avevo visto, volava con insistenza, come un'anima, da giglio a giglio...»'.

Questi due testi rappresentano, in modo sublime, il rapporto animale-uomo e uomo-animale. Non dobbiamo mai dimenticare la reciprocità che ci unisce ai nostri fratelli minori, e che, mentre l'uomo la esprime con la parola e con il gesto, l'animale esprime, a seconda della sua specie, con tanti segni: la coda e la lingua del cane, le fusa del gatto, il nitrito del cavallo, il pigolio dell'uccello.

Proprio a questo proposito vorrei ricordare che tanti anni fa avevamo raccolto uno stornello nato da poco. Cresciuto con noi, ci faceva compagnia girando per casa, stando sul tavolo su un piccolo trespolo, venendoci a cercare per le stanze. Aveva imparato molte parole (gli stornelli possono) e talvolta,



addormentandosi sul trespolo, parlava in sogno; altre volte, avvicinandosi alla scodella della gatta, le tirava le orecchie o le dava un colpetto sul naso per derubarla. Un giorno bevve da un nostro bicchiere un po' di spumante e allora perse l'equilibrio e andò a smaltire l'ebbrezza sotto una credenza.

Nella Bibbia questa amicizia tra uomo e animale, anche oggi spesso violata atrocemente dall'uomo in tante forme, trova la sua fondazione nell'alleanza di Dio con gli animali, che è presentata come la restaurazione messianica:

“In quel tempo farò per loro un'alleanza con le bestie della terra e gli uccelli del cielo e con i rettili del suolo, arco e spada e guerra eliminerò dal paese; e li farò riposare tranquilli” (Osea 2,20).

“Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme, e un fanciullo li guiderà” (Isaia 11,16).

Quest'alleanza è diventata, dopo il diluvio, un impegno perenne per Dio, custodito per sempre nella sua memoria:

*“Il mio arco pongo sulle nubi
ed esso sarà il segno dell'alleanza
tra me e la terra.
Quando radunerò le nubi sulla terra
e apparirà l'arco sulle nubi,
ricorderò la mia alleanza
che è tra me e voi
e tra ogni essere che vive in ogni carne” (Gen 9,12-15).*

Se l'arcobaleno è un promemoria per Dio, è anche un promemoria per noi: ci insegna che tutti gli animali sono alleati con Dio. Perciò non solo l'asina di Balaam (Numeri 12), ma anche lo sguardo del nostro cane, le fusa del nostro gatto, il cinguettio di un passero (ricordiamo la poesia di Catullo per la morte del passero della sua amata), ci fanno rivivere quest'alleanza con ogni essere umano, e vincono e ci aiutano a vincere la solitudine che talvolta la città degli uomini ci impone.

Paolo De Benedetti

Note

- 1) Versione di Rosa Calzecchi Onesti.
- 2) Passigli Editore, Firenze 1998.



Daniele Garrone, biblista e pastore protestante, commenta Giovanni 15,12-17. Gesù ama chiunque crede e "rimane in lui". Il suo amore è diverso dall'amore "universale", non nasce da affinità di sentimenti, né da scelta per conformità. La sfida di Gesù è di partire dall'inaudita scelta di rivelarsi ad amici indegni della sua amicizia

L'amicizia tra Gesù e i suoi

Giovanni 15 (1): "12 Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi. 13 Nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. 14 Voi siete miei amici se fate quello che io vi comando. 15 Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa che cosa fa il suo signore; invece vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio ve l'ho fatto conoscere. 16 Non siete voi che avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga, affinché qualunque cosa chiediate al Padre nel mio nome ve la conceda. 17 Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri".

Questa porzione del Vangelo di Giovanni mi è stata proposta per la sua attinenza con il tema, a cui sono dedicati questo numero di *Esodo* e il precedente, cioè l'amicizia, e l'amicizia vista nella prospettiva di Cristo. La scelta di concentrarsi su questi versetti non produce un'estrapolazione arbitraria, dettata dai nostri interessi tematici e irriguardosa della costruzione del testo.

Vari esegeti individuano in 15,1-17 un'unità, che offre una sorta di commento al discorso di Gesù in 13,34-35 (2): ad esempio, uno dei più recenti commenti al Vangelo di Giovanni (3) vede in 15,1-17, un blocco specifico avente per tema "il fondamento della comunità cristiana e la norma che la governa", e costituente la prima delle tre sezioni del secondo discorso di commiato di Gesù nel Vangelo di Giovanni (4). Il brano, poi, si articola in tre momenti, con una sorta di progressione e una accentuazione specifica in ognuno di essi: secondo Zumstein, i vv. 1-8, "basandosi sull'immagine della vite e dei tralci, sviluppano il motivo del «rimanere in Cristo»; i vv. 9-11 interpretano questo «rimanere in Cristo» come un «rimanere nel suo amore», mentre i vv. 12-17, ricordando il comandamento dell'amore, permettono di precisare il senso di questa nozione" (5).

In questa concatenazione, i vv. 12-17 hanno un loro profilo specifico, evidenziato dal fatto che i vv. 12 e 17, tra loro paralleli, costituiscono una "cornice" intorno ai vv. 13-16.

Come è tipico del Vangelo di Giovanni, la retorica, la scelta dei termini e la loro concatenazione sono segnali importanti per cogliere il suo messaggio. La progressione e accentuazione che si sviluppano attraverso le tre sezioni di Gv 15,1-17 può essere subito avvertita prestando attenzione a quattro formu-



lazioni: “rimanere”; (portare) “frutto”; “amare, amore” e “comandare, comandamento”. Gli ultimi due gruppi di parole non compaiono nei vv. 1-8, dove il *leit-motiv* è quello del “rimanere”, che compare sette volte, ed è articolato in relazione all’immagine della vite e dei tralci. I vv. 9-11 sono uno snodo importante. Vi ricompare, per la prima volta dopo i vv. 1-8, il tema dell’amore, che era già stato menzionato in 13,34-35 e 14,15-31. In questa sezione, viene messo in risalto il legame tra rimanere nell’amore e osservanza dei comandamenti di Gesù, in correlazione a ciò che avviene tra lui e il Padre. I vv. 12-17 rappresentano l’ultimo passaggio: ciò che il Figlio comanda, i suoi comandamenti, sono in ultima analisi un comandamento solo, quello dell’amore reciproco. Ricompaiono (v. 16) - agganciandosi a ciò che precede - i motivi del “portare frutto” e del “rimanere”, con un’accentuazione specifica: Gesù ha scelto i suoi amici perché portino un frutto che rimane.

Vediamo dunque come Giovanni articola il discorso all’interno della cornice dei vv. 12 e 17. Il v. 13 è, innanzitutto, un approfondimento dell’ultima parte del verso precedente, che ricorda come Gesù ha amato i suoi (“come io ho amato voi”): l’amore di Gesù viene descritto con “una frase universalmente nota e proverbiale: l’insuperabile prova dell’amore è il dono della propria vita per i propri amici” (6). Dare la vita per i propri amici rientrava, anche nell’antichità, tra gli ideali dell’amicizia vissuta senza limitazioni. Bastano due esempi. Per Aristotele (7), l’uomo virtuoso “compie molte azioni per gli amici e per la patria e, se deve, sacrifica la sua vita”. Secondo Platone (8), “solo coloro che amano sono disposti a morire per gli altri, e non gli uomini soltanto, ma anche le donne”. Un’idea che, secondo Gv 13,37s., anche Pietro sembra aver condiviso, quando si dichiara pronto a dare la sua vita per Gesù. In Giovanni, però, il “dare la vita” è compreso a partire dalla morte del Figlio di Dio: il “pastore buono”, che Gesù è, “dà la propria vita per le sue pecore” (Gv 10,11.15.17). Gesù chiama amici i suoi, in quanto li ha amati al massimo livello dell’amicizia, cioè dando la vita per i suoi amici. È da questa dimensione cristologica del dono della vita per gli amici, che discende l’implicazione che neppure chi è oggetto di questo amore è sottratto alla possibilità di dover dare anche lui la sua vita per gli amici.

È certamente una particolarità di Giovanni quella di sviluppare la nozione di amici per designare i discepoli (e non solo una cerchia esoterica, come qualcuno ha pensato, o il solo gruppo dei dodici, ma chiunque crede e rimane in lui e osserva i suoi comandamenti). Solo in Lc 12,4 si parla dei discepoli come di “voi che siete miei amici”. La terza lettera di Giovanni (v. 15) ha, nella sua chiusa, le parole: “Gli amici ti salutano. Saluta gli amici ad uno ad uno”. La formula non è consueta, per cui si è anche pensato che essa indichi un



gruppo particolare all'interno delle comunità giovanee. È però anche possibile che l'uso di "amici" non indichi qui un gruppo limitato, addirittura un partito o una *ecclesiola in ecclesia*, ma sia la definizione dei membri della comunità giovanee, una sorta di sinonimo di fratelli, una visione della comunità cristiana che integra nella comprensione che ha di sé immagini tratte dalla famiglia ("fratelli", "figli") e dall'amicizia (9).

Da dove viene questa nozione? Nell'Antico Testamento, Abramo è definito "amico" di Dio (Is 41,8). Secondo Sap 7, non solo chi si procura il tesoro della sapienza "attira l'amicizia di Dio" (v. 12), ma la sapienza "tutto rinnova e attraverso le età, entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti" (v. 27). La qualifica di "amici di Dio", per Israele o per chi osserva la *Torah*, è attestata anche nella tradizione ebraica: il trattato *Pirqa Aboth* della *Mishnah*, ad esempio in 6,1 riporta un detto di Rav Me'ir: "Chi si occupa della *Torah* rispettandone i fini, acquista molti meriti; non solo, ma tutto il mondo acquista valore per lui. Egli è chiamato amico e amato; amante di Dio, amante delle creature; rallegratore di Dio, rallegratore delle creature" (10).

La nozione di "amici" rimane perciò in un certo senso isolata nel Nuovo Testamento, e certamente non ha avuto fortuna nello sviluppo del cristianesimo (11), che ha preferito altre espressioni per indicare i discepoli di Gesù, i credenti, e i membri della comunità cristiana. Con una nota eccezione: il movimento cosiddetto dei Quaccheri, fondato nel XVII sec. da George Fox, si chiama "Società degli amici", con intenzionale ripresa di Gv 15,15.

Il v. 15 contrappone gli "amici" ai servi. Grazie alla rivelazione che l'amico riceve, egli accede a ciò che il Padre fa conoscere, a differenza del servo che segue gli ordini del padrone senza avere accesso ai suoi propositi. Come intendere, sullo sfondo del resto della Bibbia, questa contrapposizione "amici"/"servi"? "Non dobbiamo prendere troppo alla lettera l'esclusione dello *status* di servo (*doulos*)" (12).

Nella Bibbia ebraica, quello che la traduzione greca dei Settanta rende spesso con *doulos*, il termine usato qui in Gv 15,15, ha una vasta gamma di significati, che vanno dalla schiavitù (ad esempio e *in primis* quella di Israele in Egitto), al vassallaggio, alla funzione del ministro, del più fido collaboratore fino ad arrivare a designare colui o coloro che Dio sceglie come suoi strumenti (cfr., ad esempio, Gios 24,19; Is 49,6; 63,17). In Amos 3,7 proprio il termine "servitore" è usato in un modo non dissimile da quello in cui Giovanni parla di "amici": "Dio non fa nulla senza averlo rivelato ai profeti, suoi servitori". E in Es 33,11 si dice di Mosè, che d'altro lato è nell'Antico Testamento il "servitore" di Dio per eccellenza, che il Signore gli parlava "faccia a faccia, come un uomo parla col proprio amico".

Nel Nuovo Testamento non è affatto infrequente che, sulla scia dell'Antico Testamento, si parli dei cristiani come servitori e, della vita di fede, come di



un servizio: Paolo si definisce “servitore di Dio” (Rom 1,1); la liberazione dal peccato diventa servizio a Dio (Rom 6,22). Tuttavia anche Paolo sa che proprio la fede che orienta al servizio libera dall’asservimento, e che il dono dello spirito non produce asservimento, ma adozione a figli di Dio (Rom 8,16s.; Gal 4,7: “non sei più servo, ma figlio”).

L’amicizia di e con Gesù va colta nella sua diversità dal nostro concetto attuale di amicizia. L’amicizia di cui parla Giovanni non nasce “da affinità di sentimenti o reciproca stima” (Vocabolario Treccani) o “da una scelta che tiene conto della conformità dei voleri o dei caratteri, da una prolungata consuetudine” (Devoto-Oli). La scelta di cui parla il v. 16, che costituisce la relazione di amicizia tra Gesù e i suoi non è reciproca, ma a-simmetrica, anzi unilaterale: è Gesù che sceglie, e questa scelta è una elezione, in mezzo a un mondo avverso (cfr. 15,18-16,4). Amici di Gesù non ci si scopre, lo si diventa essendo “costituiti” in seguito alla sua scelta. L’amicizia si configura, poi, certo anche come “conformità dei voleri”, ma nel senso che chi dimora in Gesù adempie i suoi comandamenti. Proprio per questo, questa amicizia è fruttuosa (v. 16).

Non per esasperare una contrapposizione, ma per cogliere la punta del discorso di Gv 15,12-17 bisogna rilevare che l’amore a cui sono chiamati gli amici di Gesù non è “l’amore universale, ma l’amore reciproco, intracomunitario” (13), è il legame che vincola tra loro quelli che sono stati costituiti come amici di Gesù, cioè abbracciati dal suo amore. Sullo sfondo c’è il discorso che comincia poco dopo, sull’odio del mondo. Non compaiono in Gv 15 temi come l’amore del prossimo o addirittura del nemico; il problema non è quello che noi comprendiamo con il termine di *agape*, ma la realtà interna alla comunità degli amici di Gesù, il “rimanere” dei discepoli come tralci nella vite.

Se è così, forse il nostro testo non si collega immediatamente alle nostre domande sul prossimo, sul rapporto con l’universalità degli umani o con i “nemici”. Ci lascia ciò nondimeno una sfida radicale: quella di riscoprire l’amicizia (di Gesù con noi e tra noi, sulla base di quella sua amicizia che è identica al suo amore) all’interno delle chiese e tra le chiese, dove di solito usiamo tante parole diverse - e certo tutte significative - ma quella di “amici” brilla per la sua assenza. D’altro lato, si può diventare, tra di noi, amici “così” solo a partire dall’inaudita scelta di chi ha voluto rivelarsi ad amici indegni della sua amicizia. Solo se in lui si “rimane”.

Daniele Garrone

Note

1) Dalla traduzione letteraria ecumenica del Vangelo di Giovanni, Società Biblica Britannia e Forestiera, Roma 1999.



Legami

2) "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri: come io vi ho amati, amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti capiranno che siete miei discepoli: se avrete amore gli uni per gli altri".

3) Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21), Commentaire du Nouveau Testament IVb*, Labor et Fides, Genève 2007.

4) Il primo discorso comprende 13,31 – 14,31; il secondo è costituito da 15,1-17; 15,18-16,4a ("l'odio del mondo") e il terzo da 16,4b-33 ("l'addio creatore").

5) p. 94.

6) S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1972, 196.

7) *Etica nicomachea* IX, 8, 1169.

8) *Simposio*, 179b. Altri esempi in G. Stählin, art. filos, GLNT XIV, 1216-1218.

9) Hans-Josef Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, EKK XIII/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, 126-128.

10) Traduzione di Yoseph Colombo, Carucci editore, Assisi/Roma 1977, 63.

11) "nei circoli gnostici, invece, era non solo di casa, ma amato, e i pii venivano spesso definiti amici del rivelatore ... amici sono quelli a cui il rivelatore viene e porta rivelazioni e insegnamenti" (S. Schultz, 197).

12) Raymond E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale* / capp. 13-21, Cittadella editrice, Assisi 1979, 825.

13) J. Zumstein, 107.



Padre Gervasio celebra la messa all'interno della fabbrica occupata



Luigi Boccanegra percorre il personale itinerario dal liceo all'attività di psicanalista attraverso il filo dell'amicizia che rimane, nella diversità, anzi preserva dalla uniformità. Tra amici, dopo tanti anni, è ancora la poesia a trovar le parole per fare in modo che amicizia ed esperienza clinica siano la stessa cosa.

L'intermediario (al fondo della biblioteca)

L'articolo di Carlo Bolpin nel primo di questi due numeri sull'amicizia mi ha piacevolmente confermato (visti gli autori che nomina) che, pur senza i frequenti incontri di una volta, il sensorio della conoscenza è rimasto per entrambi lo stesso, cioè attento ai legami personali e, in particolare, a quella reciprocità dialettica, che li preserva da un bisogno eccessivo di uniformità.

Nella sua nota Carlo dice di come, conservando il legame di amicizia, ci si possa rendere conto di quanto si cambia negli anni, e aggiungerei di come si modifica la percezione del proprio corpo e del modo di esprimersi. Proprio perché con gli amici si conserva di solito una semplicità e una immediatezza che, come si dice, "stacca", cioè fa risaltare in modo più netto la distanza tra le posture acquisite, sempre più costruite, e quello che rimane il proprio modo di esprimersi più diretto e confidenziale.

Non posso fare a meno di ricordare come allora, quando uscimmo insieme dal liceo Marco Foscarini, le "scienze umane" fossero al centro dei nostri interessi, indipendentemente dalle diverse scelte nei confronti della facoltà universitaria che poi avremmo intrapreso.

È difficile poter comprendere ora il fervore che ci animava e l'entusiasmo che avevamo per materie come l'antropologia, la linguistica e la psicoanalisi, e, allo stesso tempo, i sacrifici che eravamo disposti a fare per mantenere il contatto con la letteratura, in modo particolare con la poesia.

Poco dopo, andando all'università, cercare di far convergere le discipline di studio nella nostra conversazione comune sarebbe stato impossibile, tali e tanti erano gli interrogativi che le singole materie di esame ci ponevano, per cui sembrava sempre più lontano il momento in cui avremmo potuto scambiare qualche valutazione sulla strada intrapresa. Per parecchi anni si dovette accettare un continuo rinvio, rispetto al bisogno che avevamo di correre subito verso le ragioni ultime di ogni argomento che incontravamo, prima ancora di conoscerlo a fondo come meritava.

Siamo così cresciuti con una sorta di venerazione per queste discipline perché ci permettevano di avere un terreno comune di confronto attraverso il quale poter continuare a discutere tra noi, attraverso gli strumenti concettuali che lo strutturalismo ci forniva.

Forse solo in un secondo momento ne abbiamo misurato il limite, nel momento in cui ci siamo accorti che la cesura che, attraverso queste discipline, la nostra generazione voleva sottolineare rispetto a quella precedente,



Legami

doveva andare insieme all'esigenza di riformulare le cose in un linguaggio più semplice e meno specialistico, se volevamo che la nostra esperienza potesse essere trasmessa ai più giovani.

Da un lato era una questione di età, dall'altro forse era una caratteristica di quelli che, anche dopo, sono stati definiti "i lunghi anni sessanta" (Bruno Cartosio ne parlava, giorni fa, agli studenti di Ca' Foscari, in Sala Baratto), un decennio circa in cui furono posti una quantità di problemi di cui si continua a discutere anche oggi.

L'età c'entrava nel senso che eravamo sollecitati da esigenze, per certi versi, contrapposte. Da un lato eravamo alle prese con il bisogno di affermare l'appartenenza a un gruppo da cui sentirci sostenuti, dato che ciascuno da solo riconosceva la propria inadeguatezza; dall'altro perché l'agonismo reciproco ci faceva tendere a una maggior differenziazione personale all'interno del gruppo, in modo da poterci caratterizzare in maniera più definita: chi, come Pino Goisis, partendo dalla filosofia, chi dalla letteratura (Maurizio Gusso) o dal diritto (Carlo), e chi, come me, dalla medicina, per arrivare alla psichiatria e alla psicoanalisi.

Anche nei confronti della linea che nella *Fuci* andava per la maggiore (cioè quella formata dal drappello di economisti e di storici che fin da allora si intravedeva avrebbe cercato di portare soccorso alla sinistra Dc), non entravamo in conflitto con dei discorsi preconfezionati, che indicassero delle linee alternative sul piano politico, perché eravamo attenti piuttosto a degli aspetti per così dire "estetici" (come ci veniva rimproverato allora in tono svalutativo), limitandoci il più delle volte a delle osservazioni critiche di costume, relative cioè alla sensibilità e al gusto, in definitiva al linguaggio. Non sopportavamo che prima ancora di parlare fosse prevedibile dove andava a parare un discorso, cosa che più tardi ciascuno si trovò a constatare che, purtroppo, non era una caratteristica solo dell'ambiente fucino.

Ricordo come don Bruno Bertoli, che si sentiva a suo agio più con chi rifletteva già allora sulla coscienza storica mantenendo le proprie radici nel personalismo cristiano (J. Maritain), cercasse in molti modi, soprattutto con la sua ironia, di smorzare quello che a lui sembrava un eccessivo entusiasmo per delle discipline relativamente recenti che si prestavano, secondo lui, ad essere troppo investite da parte nostra. Però non ho mai avuto l'impressione che ci considerasse banalmente inclini a seguire delle mode. Piuttosto lo inquietavano le implicazioni che sul piano politico e sociale potevano derivare dalle nostre letture così poco canoniche, di cui non intravedeva gli sbocchi che avrebbero potuto avere sul piano ideologico.

Rispetto ad altri gruppi, cercava di attenuare ogni elemento che potesse prestarsi ad essere interpretato come una predilezione, per non esporsi forse



o per un connaturato pudore, però non ho mai avuto l'impressione che con il suo leggero sorriso sfumato intendesse banalizzare quanto dicevamo, anche quando intervenivamo con una certa irruenza.

Noi, per carattere, rifuggivamo dalle ampie argomentazioni strategiche allora di moda, che pretendevano di tenere insieme tutte le posizioni, anche quando le differenze erano troppo evidenti, proprio perché temevamo che ogni sollecitazione proveniente dalle "scienze umane" e dalla letteratura, finisse per arenarsi in una uniformità troppo acquiescente verso le preoccupazioni della gerarchia sia ecclesiastica che democristiana.

Per questo anche nelle riunioni allargate, quando si interveniva, lo si faceva mantenendo ciascuno il proprio punto di vista: solidali ma senza fare blocco, uniti ma profondamente dissimili.

A conferma del debito che anche oggi riconosco di avere nei confronti di quei primi anni universitari, voglio accennare alla bontà del metodo che don Bruno incoraggiava, cioè al fatto di suggerire che ci si organizzasse in gruppi di studio.

Ne ricordo uno in particolare, che per me rimane indimenticabile, con don Nini Barbato su Teilhard de Chardin, autore che allora appariva totalmente dissonante dalle linee di lettura più suggerite. Ne fece parte, allora studente di medicina, anche Beppe Sinopoli, particolarmente interessato in quegli anni alla neurofisiologia. Con Pietro Bria, psichiatra della Cattolica di Roma, e grande amico di Sinopoli, è capitato più volte di chiederci con quale entusiasmo Sinopoli avrebbe accolto le ricerche sui "neuroni specchio", a proposito degli aspetti sonori del rispecchiamento reciproco, scoperti gli anni successivi da neurofisiologi come Rizzolatti e Gallese.

In questo senso don Barbato, con il suo interesse per la teologia biblica, poteva essere meno condizionato dalle preoccupazioni di tipo politico e quindi più libero dal punto di vista delle sollecitazioni intellettuali in quel momento più vive, senza preclusioni nei confronti della ricerca scientifica. In questo modo anticipava con le sue osservazioni sulla "cristologia", e quindi sul mistero dell'incarnazione, le idee che qualche anno dopo avremmo potuto approfondire a Corvara e a San Cassiano, attraverso i Corsi di teologia, con l'aiuto di I. de la Potterie (studioso di Giovanni) e G. Barbaglio (studioso di Paolo). Per questo però don Barbato non era meno attento a quanto avveniva in molte delle comunità cristiane delle diocesi settentrionali manifestando fin da allora, se ben ricordo, una certa perplessità nei confronti del movimento di *Comunione e Liberazione*, come espressione di un ritorno dell'integralismo cattolico.

Dicevo inizialmente dell'età, ma non era solo questo. Accanto ai motivi anagrafici, con il senno di poi, non vanno sottovalutate anche alcune caratteristiche del periodo storico in cui c'eravamo conosciuti e frequentati. Quel-



lo appunto che più avanti gli osservatori definirono “i lunghi anni sessanta”. Infatti, più obiettivamente, erano anche anni di rifondazione di un sapere che non poteva più convergere verso sicurezze acquisite, come sarebbe stato militando in orientamenti ideologici troppo consolidati e sicuri (sinistra democristiana e marxismo). Allo stesso tempo, registravano nel nostro “piccolo gruppo” una tale varietà di posizioni contrapposte, per cui sarebbe stato difficile potersi riconoscere in un qualche schieramento comune. Erano gli anni del libro di C. P. Snow sulle due culture (Feltrinelli, 1964), uscito con una prefazione di L. Geymonat.

Ricordo che avevamo avuto l'occasione di ascoltare (in *Fuci*) il critico letterario Ezio Raimondi proprio su questo tema. Con il suo insistere sull'integrazione dei saperi, già allora Raimondi indicava la strada per un superamento della scissione tra cultura umanistica e cultura scientifica. Con le sue retrospettive ampie, che definivano i cambiamenti delle propensioni di fondo che modificano il gusto di un periodo storico, ci invitava a non escludere che le due culture potessero anche procedere in parallelo. Ci spronava a esercitarci in quelle che già allora definiva le pratiche inter-testuali, come tentativo di mettere a confronto il contributo di senso che simultaneamente poteva derivare da pratiche di lettura molto diverse per le affinità evocative che i testi potevano risvegliare.

Suggeriva, per esempio, a chi era orientato verso la medicina, di leggere Dostojevski, per non restare prigionieri del camice e vedere le cose dall'altro lato, cioè dalla parte di chi vive la sofferenza sulla propria pelle.

Per inciso, a conferma di quanto quelle prime indicazioni formative mi siano rimaste impresse, devo riconoscere, e solo ora scrivendo me ne rendo conto, di aver scelto un titolo (al fondo della biblioteca) che, facendo riferimento a cosa si intravede quando si prende un libro piuttosto che un altro dalla propria biblioteca, non faccio che ripercorre proprio i titoli di alcuni libri più recenti di Raimondi come: *La speranza contesa*, oppure *Il volto delle parole* o addirittura *La voce dei libri*.

Ma del perché di questo titolo dirò tra poco.

Era piuttosto la fenomenologia a incontrare le nostre preferenze, di cui ammiravamo il metodo, che ci forniva la garanzia di una verità di natura inter-soggettiva, come sospesa e ancora tutta da cercare, benché la diversità delle strade professionali intraprese ci costringesse a rinviare più avanti dei possibili punti d'incontro.

La fenomenologia (M. Ponty, in particolare, per la sua attenzione alla corporeità, ma poi P. Ricoeur ed E. Paci) non rappresentava una certezza già posseduta ma un metodo, non dava un sapere sistematico che avrebbe risvegliato il nostro sospetto, ma manteneva le discipline in contatto tra loro, cioè disponibili a un confronto reciproco (come anche il filosofo veneziano Veniero Venier ha recentemente sostenuto nel suo recente lavoro su Husserl).



Allora noi avevamo l'ansia di confrontarci con il terreno istituzionale concreto per osservare le cose da vicino, con la convinzione che l'ottica fenomenologica (a Padova, in quegli anni, Sergio Bettini rileggeva Husserl) ci permettesse di vedere e annotare cose che nessuna generazione prima di noi aveva avuto i mezzi e l'opportunità di osservare (per esempio, la psicosi, nella quotidianità domestica delle strutture diurne che stavano nascendo anche in Italia, sull'esempio inglese e francese).

Ma non solo: come se le condizioni di osservabilità che ora erano più favorevoli, permettessero di portare le conoscenze dell'antropologia, della linguistica e della psicoanalisi maggiormente a contatto della sofferenza psichica anche per le persone meno abbienti, che non avevano i mezzi per affrontare una terapia in ambito privato.

Per me, che ero orientato verso la psichiatria, il cammino di P. Ricoeur, in particolare, sembrava paradigmatico, perché dialogava con le scienze umane e, a proposito di inter-testualità, non escludeva la possibilità di confrontare la conoscenza approfondita dell'opera freudiana con la riflessione filosofica e teologica più aggiornata.

Ricoeur era partito dall'esistenzialismo cristiano di G. Marcel e, attraverso K. Jaspers, era approdato ad Husserl, di cui aveva tradotto le *Idee* durante la prigionia in Germania. Ma soprattutto in quegli anni usciva il suo libro *Dell'Interpretazione* (Saggiatore, 1968) che fu per me un testo base per risalire poi indietro al percorso che Ricoeur aveva compiuto, scoprendo, in modo particolare, l'etica di un altro filosofo francese meno noto come J. Nabert, verso il quale Ricoeur ha riconosciuto fino alla fine il suo debito.

Nel 1968 la legge Mariotti rendeva disponibili per alcuni di noi neolaureati dei posti all'Ospedale Psichiatrico di S. Clemente dove, insieme ad Enrico Levis e ad Antonio Alberto Semi, incontrai il Prof. G. Sacerdoti e con lui il dott. G. Cecchinato che fece da intermediario tra noi e l'intera psichiatria veneziana di allora. Per me, in particolare, fu come entrare per la prima volta nel mondo professionale, dato che provenivo da una famiglia in cui non c'erano stati altri laureati che avessero scelto una facoltà scientifica.

In quegli anni si verificarono alcuni degli incontri più importanti della mia vita. Da un lato l'incontro con il Prof. Sacerdoti, che stava per diventare Direttore degli Ospedali Psichiatrici veneziani, mi diede modo di conoscere S. Resnik della scuola inglese di Psicoanalisi (kleiniana) e, dall'altro, gli amici del "piccolo gruppo" che fecero da intermediari, come dicevo, permettendomi di conoscere studiosi come I. De La Potterie e G. Barbaglio.

Ebbi modo così di avvicinare due pratiche testuali che potevano, per certi versi, sembrare lontane, ma che, se approfondite con rigore, rivelavano degli



accostamenti imprevedibili.

Intrapresi l'analisi personale con S. Resnik, andando per anni a Parigi tutte le settimane, e ricordo come fosse ora, recandomi la prima volta nel suo studio in Rue Gregoire de Tours, come fosse stata una felice sorpresa scoprire là vicino la *Libreria Protestante* di Boulevard S. Germain, dove potevo trovare le dispense dei corsi che Ricoeur teneva in quegli anni. J. Lacan abitava poco lontano, verso la Senna, in Rue de Lille, e spesso incrociavo nel Quartiere latino qualche italiano che si analizzava con lui.

Perché di un titolo

Può capitare qualche volta, un attimo prima di prendere un libro piuttosto che un altro dalla biblioteca, di accorgermi che la scelta non dipende più tanto da quello che spero di trovarvi come contenuto, come se non dovessi più perseguire un compito prefissato, per esempio quello dovuto all'esigenza di tenermi aggiornato nel mio campo. È come se nel tempo, oltre al modo di esprimersi che dicevo all'inizio, anche il criterio di leggere fosse cambiato.

Così posso accorgermi di aver accostato insieme due libri molto diversi e, nel trovarli vicini in biblioteca, ricordare il passaggio ideativo o il nucleo di esperienza personale o clinica che me li aveva fatti a suo tempo accostare, come se ora fosse il volto di una persona che intravedo dietro "al fondo della biblioteca" a darmi il nesso di questa vicinanza.

Le due culture una volta erano divise da solchi invalicabili, anche se invisibili. Il confine tra le discipline assumeva un carattere più combattuto, che mi portava ad arrivare a Padova di buon'ora per le lezioni di Fisica per medici, portando con me il quaderno degli appunti di lezione insieme, per esempio, al libretto azzurro de *Il magma* di Luzi (pubblicato da Scheiwiller), che sfogliavo quando si esauriva la mia attenzione verso la lavagna. Ma in questo, allora, ero sempre combattuto.

Il più delle volte ora mi accorgo che il libro che prendo dipende da quello che potrei definire l'intermediario, cioè dal volto umano che collego a quella lettura e che spunta nel preconcio come un viso che la propizia e che ne anticipa, in qualche modo, il senso possibile che vi potrei trovare. Ed è su questo nuovo modo di leggere che oggi mi pare di poter contare, riconoscendo quella che, in qualche modo, potrebbe sembrare una rivincita della letteratura sul metodo scientifico, e che invece ora sono in grado di testimoniare come valga pure per l'esperienza psicoanalitica.

Non trovo altro modo per trasmettere la sorpresa di questa coincidenza che immaginare di rileggere come allora qualcosa insieme. Mi riferisco a dei versi di Vittorio Sereni che ho incrociato in due letture diverse: in *Stella variabile* (Garzanti, 1981, pag. 80) e nella raccolta delle lettere scambiate dal poeta con l'amico Attilio Bertolucci, curata da G. Raboni (*Una lunga amicizia*,



Garzanti, 1994). Il titolo è "A Parma con A. B.", ed è la prima parte della terza strofa:

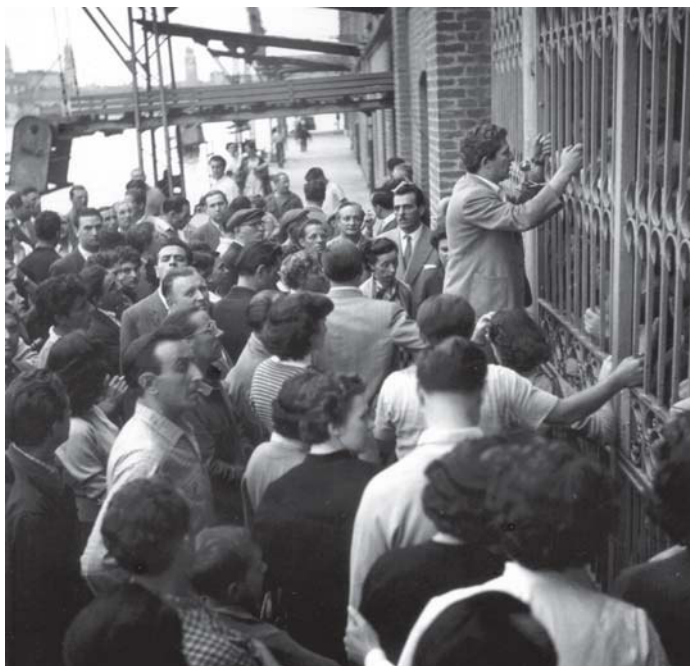
In dormiveglia di là da quella porta.
 Succede. Qualche volta.
 Che a me un altro di me parli
 fin dentro di me.

E cosa dice quella voce (dell'amico), per ciascuno singolarissima?

Per quanto mi riguarda ha il carattere di un sussurro che, nonostante i cambiamenti fisici che comporta l'età, mi suggerisce la cosa più difficile, quasi impossibile: di accettare fino in fondo di essere il mio corpo. Il corpo custodisce l'enigma del nostro nascere, del nostro congiungerci e del venir meno: in questo senso l'incarnazione è un processo interminabile che non ha mai fine.

E non è già tanto tra amici se, dopo tanti anni, è ancora la poesia a trovar le parole per fare in modo che amicizia ed esperienza clinica siano la stessa cosa?

Luigi Boccanegra



Un sindacalista di Porto Marghera esprime la solidarietà dei lavoratori del polo industriale agli occupanti del mulino



Nella storia della filosofia la concezione classica e quella della fratellanza universale hanno in comune l'idea dell'amicizia come vincolo in quanto relazione tra simili. Il problema oggi è invece che l'amicizia saldi soggetti "estranei". Umberto Curi è professore ordinario di Storia della filosofia all'università di Padova.

Amicus Plato

L'amicizia è un tema di riflessione ricorrente in quella che abitualmente si chiama la storia della filosofia. Al di là di alcuni sporadici riferimenti rilevabili già nel pensiero greco arcaico (si pensi, solo per citare l'esempio forse più noto, al ruolo che Empedocle riserva alla *Philia*, come principio cosmogonico, unitamente al *Neikos*), i luoghi teorici più consolidati, e più frequentemente citati, comprendono una "linea" di pensiero ricca e diversificata. Si va da Aristotele a Cicerone, da Montaigne a Nietzsche, per giungere fino ad un autore della piena contemporaneità, quale è Jacques Derrida.

"Tre dunque sono le specie di amicizie, come tre sono le specie di qualità suscettibili d'amicizia... Quelli dunque che si amano reciprocamente a causa dell'utile non si amano per se stessi, bensì in quanto deriva loro reciprocamente un qualche bene; similmente anche quelli che si amano a causa del piacere. (...) L'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni, e sono buoni di per sé; e coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi sono gli autentici amici". Nel primo tentativo di trattazione in qualche modo sistematica (dovuto appunto ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro VIII, cap. 3), l'amicizia compare, dunque, nel contesto di alcune differenze segnalate in maniera molto perentoria. Non è "vera" amicizia né quella che corrisponde all'utile di uno, o di entrambi i contraenti, né quella che è fondata sul piacere. Ma amicizia *autentica* è solo quella che, svincolata da ogni altra motivazione in qualche modo estrinseca, trovi la propria ragion d'essere in se stessa, e si sviluppi inoltre sul comune presupposto della virtù dei contraenti. Dove è in una certa misura più rilevante il puntuale smascheramento di relazioni non riconducibili a un'amicizia genuina, rispetto alla definizione in positivo di ciò in cui l'amicizia consiste.

Echi dell'impostazione aristotelica - sia pure non pienamente condivisa - si ritrovano anche in Cicerone, per il quale "l'amicizia non è altro che un'intesa sul divino e sull'umano, congiunta a profondo affetto". Essa deve perciò essere considerata un dono divino - anzi, il più grande dono divino, a parte la saggezza. Se ne può concludere che "nulla è superiore all'amicizia, a parte la virtù", la quale è ciò che "genera e preserva l'amicizia (*Sull'amicizia*).

Certamente più disincantata l'analisi di Montaigne, per il quale "quelli che



chiamiamo abitualmente amici e amicizie, sono soltanto domestiche e familiarità annodate per qualche circostanza e vantaggio, per mezzo di cui le nostre anime si tengono unite". Questo approccio più realistico è altresì collegato con uno spunto, del quale è possibile ritrovare tracce nella successiva ricerca nietzscheana. Per chiarire meglio il significato del suo ragionamento, Montaigne infatti sottolinea che, al fondo dell'amicizia, persiste "una forza inesplicabile e fatale, mediatrice dell'unione", al punto che le due individualità "si mescolano e si confondono l'una con l'altra con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la connessura che le ha unite" (*Saggi*).

In questo percorso (qui sommariamente abbozzato), una svolta netta è segnata da Nietzsche. A lui risale, infatti, il deciso superamento di ogni approccio genericamente "sentimentale", e di ogni visione artificialmente edulcorata, per approdare a quella nozione - che si imporrà quale punto di riferimento per il dibattito teorico del Novecento - dell' "amicizia stellare".

"Noi siamo due navi - scrive il filosofo ne *La gaia scienza*, § 279 - ognuna delle quali ha la sua meta e la sua rotta; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra noi... Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in diversi mari e zone di sole e forse non ci rivedremo mai - forse potrà darsi che ci si veda, ma senza riconoscersi". L'amicizia non è dunque definita per "prossimità", né è riconducibile ai motivi che ricorrono, come si è visto, nella precedente tradizione speculativa. Il fondamento dell'amicizia va individuato nella differenza: "Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui le nostre diverse vie e mete potrebbero essere intese quali esigui tratti di strada... E così vogliamo credere alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro".

Fra gli aspetti più innovativi dell'impostazione nietzscheana, vi è il riconoscimento di una connessione, che potrà apparire sorprendente o paradossale, e che invece è decisiva. Sia pure soltanto attraverso un accenno, l'autore dello *Zarathustra*, infatti, istituisce una stretta connessione fra amicizia (stellare) e inimicizia (terrena), fra amicizia e ostilità. Con ciò alludendo a una questione di grande rilievo, sulla quale si ritornerà più ampiamente di qui a poco.

Memore del monito nietzscheano - "amici, non vi sono amici" - Jacques Derrida prende le mosse da una riflessione sui modelli di amicizia elaborati nel mondo greco e nella modernità, e dunque dalla nozione classica di *philia* e dall'ideale della fratellanza universale, per sottolineare che, pur in maniera diversa, entrambi concepiscono il legame dell'amicizia come un vincolo, come una costrizione. Tutto ciò è confermato, secondo il pensatore francese, dal fatto che l'amicizia è concepita non come unione fra due incommensurabili,



ma come relazione fra ciò che si tende a rendere simile, sicché l'amicizia viene ad essere principalmente fondata sulla cancellazione delle differenze, anziché sulla loro valorizzazione.

Emerge, per questa via, l'affiatamento fra il modo di concepire l'amicizia e un contesto più generale, dominato dalla logica dello scambio fra equivalenti, dalla simmetria fra debito e credito, al punto che la stessa amicizia è concepita come un rapporto suscettibile di misurazione, riconducibile dunque ad una formulazione quantitativa.

Sovvertendo ciò che accomuna il classico e il moderno, Derrida propone invece di intendere l'amicizia come ciò che non solo non cancella l'estraneità, ma che salda soggetti che sono in qualche modo estranei: "la dissimmetria infinita è la condizione di un'amicizia senza condizione, che a sua volta è l'unica forma di relazione perché senza alcuna comunanza. Tutto il resto è scambio e debito" (*Politiche dell'amicizia*). Insomma, bisogna avere la forza di costruire l'amicizia sulla dissomiglianza, sull'asimmetria, sulle differenze, valorizzando al massimo - e non deprimendo - le differenze, e dunque esaltando la diversità: "non si dispone del bene dell'amicizia, ma ci si attrezza ad offrirlo".

Non è vero, allora, che l'amicizia consista nel fare "uno" di "due" soggetti. Al contrario, non è vera amicizia se non quella che tiene aperta, e anzi enfatizza la "dualità" - il rispetto delle differenze, la valorizzazione della disimmetria. La lezione nietzscheana ricompare qui da un lato come reciproco superamento dell'accezione classica, aristotelico-ciceroniana, di amicizia, e dall'altro come riabilitazione del nesso che intercorre fra amicizia e ostilità.

Come già si è accennato (e come, sia pure implicitamente, sostiene Carl Schmitt), non è concepibile una relazione di amicizia se non in quanto essa richiami il suo opposto, sia pure nei confronti di soggetti diversi. Per dirla in estrema sintesi, e dunque rozzamente: se sono "amico" di qualcuno, per ciò stesso non posso che essere nemico di un altro. E viceversa. Non si può essere "amici", se non nel concreto di una relazione che ha, per così dire, due facce: da un lato quella dell'unione, e dall'altro quella di sconnessione. La fratellanza universale è dunque un'utopia, o un abbaglio, perché tende a rimuovere il principio di individuazione dell'amicizia - l'essere *con* qualcuno, perché si è *contro* qualche altro. Con l'aggiunta che questa relazione è comunque sempre reversibile, nel senso che il nemico può convertirsi in amico, e viceversa.

Nella prospettiva che si è fin qui cursoriamente delineata, assume allora un significato molto più definito la concezione platonica dell'amicizia, quale viene formulata soprattutto nel dialogo intitolato *Liside*. Si sostiene abitualmente - ripetendo stereotipi acritici, privi di fondamento sul piano filolo-



gico-testuale, e più ancora del tutto inattendibili dal punto di vista teoretico - che il dialogo si concluda in maniera aporetica, poiché non fornisce alcuna definizione dell'amicizia, che pure era stata indicata quale tema della discussione.

Nell'epilogo del *Liside*, infatti, riassumendo quanto era emerso dalla discussione condotta in precedenza, Socrate sottolinea che "né gli amati né gli amanti, né i simili né i dissimili, né i buoni, né gli affini, né tutte le altre condizioni che abbiamo enumerato... nulla di ciò è amico". Da questa constatazione, il filosofo conclude allora che "non so più cosa dire". Non vi è dunque alcun possibile *leghein* intorno all'amicizia - nessuna *parola* si rivela adeguata per definire di cosa si tratti.

D'altra parte, il ragionamento platonico non comprende soltanto la formulazione negativa ora richiamata. Al riconoscimento dell'impossibilità del "dire" intorno all'amicizia, Platone accompagna anche un punto che non può in alcun modo essere considerato pleonastico o marginale. "Noi crediamo di essere amici l'uno dell'altro... e non siamo stati capaci di trovare *che cos'è l'amico*" [*corsivi miei*]. Ciò che emerge, allora, sulla base di quella che è la vera conclusione del dialogo, non è semplicemente una dichiarazione di afasia. Da un lato, infatti, resta inevasa la domanda sul *ti esti*, sul "che cos'è", riferito all'amicizia. Ma, dall'altro lato, ciò non può cancellare l'esistenza effettiva di una relazione di amicizia.

In termini forse ancor più radicali di quanto non sosterranno Nietzsche e Derrida, anche Platone, dunque, respinge come spuria ogni possibile definizione di amicizia, ogni tentativo di far corrispondere l'amicizia ad una "cosa", di cui si possa parlare. Ma nel contempo, questo limite intrinseco al *logos* - rilevabile, inoltre, a proposito di numerosi altri temi discussi nei *Dialoghi* - non occulta una situazione di fatto, nella quale e per la quale si può riconoscere in atto la presenza dell'amicizia.

Per quanto labile possa sembrare questo collegamento, forse è questo l'implicito contesto di pensiero, per il quale si è soliti affermare che l'amicizia autentica non si dichiara, ma si dimostra. Perché non vi sono *parole* che ci permettano di definirla. Mentre noi comunque *siamo* amici - ma per ciò stesso anche *nemici* - in rapporto ad altri.

Umberto Curi



Giorgio Pilastro, redattore di Esodo, propone una lettura del significato dell'amicizia oggi, che non è da confondersi con l'eros e con la fraternità. L'amicizia, nella sua dimensione pubblica e politica, è relazione comunitaria con l'altro, diverso da sé, con il portatore di alterità: ma oggi è possibile?

O miei amici, non c'è nessun amico

"O mes amis, il n'y a nul amy"

Mi rivolgo a voi, non è vero?

Quanti siamo?

- Conta qualcosa?

- Così rivolgendomi a voi, forse non ho detto ancora nulla. Niente che sia detto in un tal dire. Niente, forse, di dicibile.

Bisogna forse ammetterlo, forse non mi sono neppure ancora rivolto. Rivolto a voi, perlomeno.

Quanti siamo?

- Come contare?

- Da una parte e dall'altra di una virgola, dopo la pausa, "O miei amici, non c'è nessun amico", ecco due parti disgiunte da una sola e stessa frase. Un'enunciazione quasi impossibile. In due tempi. Tra loro inarticolabili, i due tempi sembrano disgiunti dal senso stesso di ciò che sembra allo stesso tempo affermato e negato: "miei amici, nessun amico". In due tempi ma nello stesso tempo, nel contrattempo della stessa frase. Se non c'è "nessun amico", come potrei chiamarvi miei amici, amici miei? Con che diritto? Come potreste prendermi sul serio? Se vi chiamo miei amici, amici miei, se vi chiamo, amici miei, come osar dire ancora, e proprio a voi, che non c'è nessun amico? (1).

Non c'è dubbio: l'affermazione è contraddittoria. Eppure questa asserzione "o miei amici, non c'è nessun amico" non è nuova. Diogene Laerzio la attribuiva ad Aristotele e, alcuni secoli più tardi, fu ripresa anche da Montaigne. Ma la frase con la quale Jacques Derrida introduce il suo studio sull'amicizia, non può essere ridotta a una questione di attualità. O, perlomeno, non solo. C'è da chiedersi, infatti, quanto essa possa sollecitare una riflessione approfondita sull'amicizia. E non solo. Quanto, ad esempio, le domande poste possano essere condivisibili. L'amicizia, quella vera, è una questione di rarità o di piccolo numero? "Gli amici sono rari? Devono restare rari? Quanti sono?" (2). Tutto si risolve in una questione numerica? Non si possono avere più amici o solo molto pochi? Già l'*incipit* del saggio di Derrida sopra riportato lascia ampiamente intendere che il tema non è così facilmente archiviabile.

La questione dell'amicizia (è corretto definirla in questi termini?) richiede una riflessione molto più articolata. E Derrida, nel suo libro, affronta un



percorso molto strutturato e a volte impervio per il lettore meno avvezzo alle speculazioni derridiane. È sufficiente, ad esempio, attingere ancora al pensiero di Aristotele, ripreso da Derrida, per il quale "l'atto o l'operazione propriamente politici pervengono a creare (a produrre, fare, ecc.) quanta più amicizia possibile" (3), per capire che le contraddittorietà tendono ad ampliarsi ulteriormente. Gli amici dovrebbero essere tanti? L'amicizia sconfinava, quindi, nella dimensione politica: non è solo una questione meramente privata? Riguarda anche il pubblico? E se osserviamo questo sentimento (è un sentimento?) nell'attuale contesto socio-politico, ampiamente contrassegnato da divisioni, conflitti, ineguaglianze, sopraffazioni, povertà, la domanda se l'amicizia esista e su cosa sia davvero, non permette risposte superficiali o scontate. Il saggio di Derrida *Politiche dell'amicizia* si addentra in queste analisi e si allarga e si insinua in questi percorsi. Un lungo ed articolato processo di decostruzione. Molto profondo. Nel quale non sempre è agevole districarsi.

Viene in aiuto un altro filosofo, Roberto Esposito: "Ciò che si può fare, come lo stesso Derrida ci ha insegnato, per avviare un discorso che sembra sempre sul punto di sfuggirci di mano - o di prenderci la mano - è assumere il problema dal lato del suo rovescio. Piuttosto che tentare, invano, di definire cosa è, o cosa caratterizza affermativamente, l'amicizia, conviene partire dalla definizione di ciò che essa non è" (4). Una decostruzione.

Cosa non è l'amicizia? Con cosa non va confusa? Innanzitutto, con l'amore. La *philia* è diversa dall'*eros*. Quest'ultimo comprende anche il contatto fisico, un'intimità profonda. Rispetto all'amore (*eros*) che propone un linguaggio di possesso e appropriazione, l'amicizia "lascia l'altro essere tale, ne rispetta e, se possibile, ne custodisce la differenza" (5). Rispetto all'amore, all'*eros*, l'amicizia, poi, non esclude il terzo: contempla la pluralità. Ed è proprio questo aspetto che ne consente una trasposizione pubblica e politica.

Se l'amicizia è diversa dall'amore, è soprattutto altra cosa rispetto alla fraternità. Questo è il tema centrale del testo di Derrida. Perché è così importante distinguere questi due sentimenti? Il conflitto mortale tra fratelli, ci suggerisce Roberto Esposito, dovrebbe metterci sull'avviso. Senza voler necessariamente entrare in considerazioni di tipo psicoanalitico, la domanda è: perché (per Derrida) i fratelli e, di conseguenza, la fratellanza non riescono a fondare la differenza e, politicamente, la democrazia?

È una domanda importante. La risposta è *biologica*. "Se ciò che accomuna gli uomini, ciò che crea legame e solidarietà reciproca, è appunto il sangue, la consanguineità, l'esser figli di uno stesso padre, cioè discendenti da uno stesso gruppo etnico, da una stessa stirpe o addirittura da una stessa razza, come avviene appunto tra fratelli, ebbene quel legame, quella solidarietà, non potrà che essere inteso in termini di ostilità e di conflitto contro coloro che non le appartengono, contro coloro che discendono da un padre diverso. È esatta-



Legami

mente ciò che è accaduto, e ancora oggi accade, dovunque la fraternità è invocata contro tutti coloro che, in un modo o in un altro, ci appaiono biologicamente alterati, che ci sembrano avere un sangue diverso dal nostro" (6).

Non è difficile cogliere, in questa riflessione la concettualizzazione del principio che sta alla base dei recenti nazionalismi, ma più in generale di tutti i tanti fondamentalismi che abbondano nel nostro mondo. È la matrice dei numerosi localismi, regionalismi, delle tante patrie che abbrutiscono le relazioni tra le persone. Ed è difficile non cogliere in questa analisi un preciso riferimento alla tradizione ebraico-cristiana e greca, che collocano all'interno dello stesso simbolo della fraternità il conflitto tra fratelli: Caino ed Abele o Eteocle e Polinice. Ed è indubbio quanto, rispetto a queste considerazioni, possa interpellare il concetto di fratellanza religiosa e lo scontro tra "fratelli" diversi che ne è molto spesso scaturito.

Certo, il concetto di fratellanza assume (dovrebbe assumere) un connotato completamente diverso se riferito ad un "Padre" esterno all'umanità: *"Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù."* (Gal 3,26-28). La realtà storica ha ampiamente dimostrato, però, come anche questa fratellanza, non di famiglia, stirpe o razza, ma di Spirito, sia fallita quasi sempre, tranne rare e illuminate eccezioni. Anzi, spesso, proprio la rivendicazione delle diverse paternità religiose ha provocato i maggiori disastri.

Ma c'è un altro pericolo. Il fatto che rinunciando a questo tipo di legami eccessivamente intensi (amore, fratellanza) si scelga un'opzione opposta: un generale indebolimento del sentimento, facendolo scivolare in una generica benevolenza. *"Se si è amici di tutti non lo si sarà veramente di nessuno"* (7). Il rischio vero è il pericolo di una convivenza basata sulla tolleranza, sulla sopportazione della diversità. Sull'indifferenza. Una tesi "suadente", la definisce Roberto Esposito. A questo atteggiamento soggiace la scelta "di sospendere il giudizio sui valori, mettendoli tutti sullo stesso piano, relativizzandoli e quindi neutralizzandoli in un'equivalenza generale. È il principio liberale che tutto può andare bene, tutto può essere accettato, purché non entri nella sfera della nostra libertà personale, purché non tocchi le basi dei nostri interessi e della nostra identità" (8). È la tecnica dell'ammorbidimento delle diversità e della loro forza. Una scelta giocata tutta in negativo, tutta sul terreno dell'abbassamento, dell'entropia, come afferma Derrida.

Che la tolleranza abbia poco in comune con l'amicizia, appare evidente. Ma, se è altra cosa rispetto all'amore, alla fratellanza intesa come appartenenza identitaria e alla tolleranza, attraverso quale concetto può essere allora riconosciuta l'amicizia? Roberto Esposito non ha dubbi. La risposta è: la



comunità. La relazione comunitaria. Poiché, però, questo termine, almeno in ambito filosofico, è stato oggetto di interpretazioni non sempre univoche e a volte fuorvianti, Esposito propone un termine a suo avviso sufficientemente univoco: *communitas*. Una parola che contiene la radice *munus*, dono, ma non solo: anche dovere, obbligo di ripagare con un dono. Implica la necessità di uno scambio e, quindi, di una relazione. Non di tipo identitario.

Anche in questo caso, per meglio apprezzare il senso di questa categoria, il ricorso al concetto negativo, privativo, può essere di grande aiuto. Si tratta dell'*immunitas*. Un concetto riconducibile al sistema immunitario biologico e alla sua funzione di difesa nei confronti di agenti negativi esterni. Quando, però, l'effetto immunitario oltrepassa certi limiti, scatena, come afferma Derrida, "la potenza autodistruttiva di un apparato difensivo tanto intenso da doversi rivolgere necessariamente contro se stesso".

Nella storia recente, ad esempio, la globalizzazione ha provocato una reazione "immunitaria" sproporzionata. Una difesa abnorme dal pericolo di contaminazione dal diverso, dall'estraneo. Come ricorda ancora Roberto Esposito, negli ultimi decenni c'è stata una collisione tra due sistemi immunitari impazziti: il fondamentalismo islamico e quello occidentale. Per diversi motivi e obiettivi, essi difendono le proprie identità muovendosi da un presupposto di superiorità nei confronti degli altri. O animati dalla paura, reale o presunta, del diverso. Paradigmi di una relazionalità diffusa, per la quale l'altro da sé rappresenta spesso solo un ostacolo o, al massimo, uno strumento. In questo senso l'*immunitas* non è qualcosa di diverso dalla *communitas*, ma esattamente il suo opposto. Il contrario di una relazione di tipo positivo con l'altro, proprio in quanto diverso da sé, portatore di alterità, di nuove possibilità. Non per questo, però, la categoria dell'immunità dev'essere censurata *tout court*. Anzi. È certamente riprovevole la sua esasperazione, come accade in larga misura oggi ma, riprendendo la metafora biologica, è indubbio che il sistema immunitario del corpo umano svolge una funzione decisiva nella difesa da pericoli esterni. È, quindi, indispensabile. Ha una valenza positiva, anche perché, se necessario, ammette eccezioni. In questo senso, sarebbe sufficiente accennare alla possibilità dei trapianti d'organo. Ma è la nascita di ogni essere umano che rappresenta una eccezione straordinaria da parte del sistema immunitario che, non solo accetta la presenza di un seme esterno all'organismo, ma dà ospitalità, poi, all'interno del proprio corpo ad un altro essere che, dopo la nascita, diventerà, completamente, un altro da sé. La nascita stessa è quindi l'espressione, secondo Esposito, della fusione positiva tra *immunitas* e *communitas*. O, meglio, della formazione di una comunità, attraverso il passaggio da un sistema immunitario che "forse più che barriera difensiva e offensiva contro l'altro da sé [...] può essere inteso anche come un filtro, una cassa di risonanza, in cui il sé si relaziona con l'altro, il medesimo

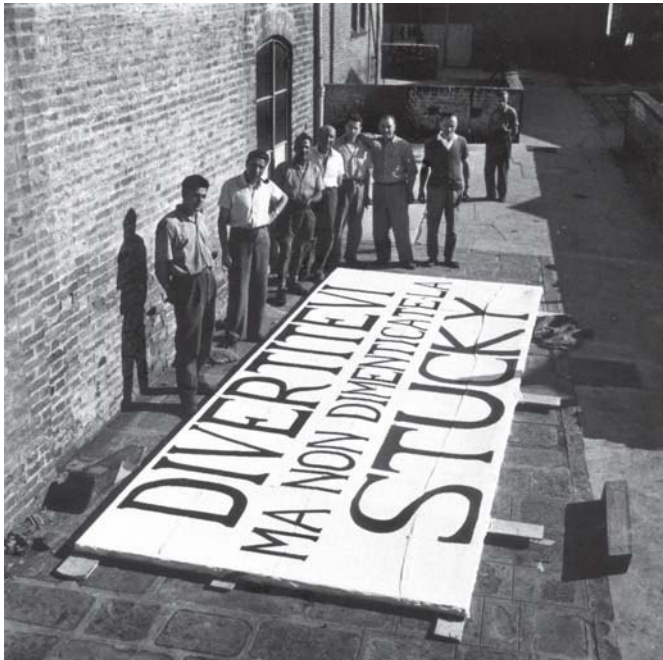


con il diverso, l'interno con l'esterno" (9). E, fuor di metafora, l'amicizia pare trovare proprio in questa relazione arricchente con l'altro, diverso da sé, una dimensione nella quale possa essere correttamente collocata. È indubbio, però, come questa aspirazione debba fare i conti con una umanità spesso votata unicamente all'affermazione di sé, alla difesa identitaria di valori, cerchie, interessi. E, quindi: "O miei amici, non c'è nessun amico".

Giorgio Pilastro

Note

- 1) Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, pag. 9.
- 2) Ibid., pag. 11.
- 3) Ibid., pag. 18.
- 4) Roberto Esposito, *Amicizia e comunità*, Babelonline - numero 2, giugno 2006, pag. 57.
- 5) Ibid., pag. 58.
- 6) Ibid., pagg. 58-59.
- 7) Ibid., pag. 59.
- 8) Ivi.
- 9) Ibid., pag. 62.



Prima della festa del Redentore gli operai preparano un cartello da affiggere fuori della fabbrica





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

Stare nella crisi: esercizi di consapevolezza

1. Il rilievo della crisi

Da tempo ormai nessuno nega la virulenza e l'importanza della crisi economica e di conseguenza sociale e politica affacciatasi in Occidente nel 2007-2008 come crisi finanziaria, poi divenuta crisi dell'economia reale (produzione – occupazione – investimenti) e quindi di nuovo riacutizzatasi nel 2011-2012 come crisi dei debiti sovrani dei paesi dell'Europa mediterranea.

Montagne di informazioni, di sintesi e di dettaglio, su territori, imprese, settori vengono sfornate per confermare il trend o per individuare segnali (finora minuscoli e instabili) di fuoriuscita. Non tutte le informazioni sono facili da comprendere e soprattutto contestualizzare: è assai frequente, nel circuito informativo, che le esigenze mediatiche di "bucare" il video o di "catturare il lettore" impongano anche drammatizzazioni (o sdrammatizzazioni) che vanno molto al di là del segno.

Alcuni indicatori disponibili forniscono però risultati così plasticamente evidenti che consentono a chiunque di riconoscere che viviamo in un frangente storico inedito e assai aspro. Il dato principe è quello relativo all'occupazione. Il mix tra la caduta di competitività di alcune produzioni, la riduzione dei consumi finali interni, l'incertezza degli investimenti privati, il contenimento della spesa pubblica centrale e locale ha comportato, a partire dal 2008, una pressoché continua, e quindi cumulativa, perdita di posti di lavoro.

La valutazione precisa dell'entità di tale perdita è alquanto divergente tra le varie fonti statistiche e amministrative, a seconda dei criteri di misura, dell'arco temporale osservato, delle definizioni adottate e quant'altro. Ma senza qui ripercorrere tutti i problemi tecnici di raccordo e confronto tra fonti diverse, possiamo assumere come assai solide queste valutazioni:

a. per il Veneto vi è stato un calo di circa 80-90.000 posti di lavoro nell'arco del quadriennio 2008-2012. Detto in altre parole: ogni 100 posti di lavoro alle dipendenze di imprese o istituzioni pubbliche e private, 5 sono stati cancellati;

b. per l'Italia, dato il minor rilievo che, a parte il Veneto, è assegnato all'occupazione industriale, la contrazione è stata relativamente inferiore: si può stimare che sono andati persi circa 3 posti di lavoro ogni 100.

Tutte le fonti statistiche sono concordi nell'indicare la persistenza di un trend negativo e la strutturalità del fatto che i posti di lavoro, rispetto al 2008, sono diminuiti. Tanto più se si considera che il calo dei posti di lavoro è stato ed è ancora "nascosto" dall'ampio e diffuso ricorso alla cassa integrazione, sia ordinaria che straordinaria che in deroga: in Veneto migliaia di imprese in questi anni hanno potuto così schermare l'impatto occupazionale della riduzione del fatturato e dei volumi produttivi; nel 2011 si calcola che possano essere stati circa 125.000 i lavoratori che hanno usufruito del sostegno della



cig (e altri 125.000 hanno percepito l'indennità di disoccupazione o l'indennità di mobilità).

2. L'incertezza interpretativa sullo stato delle cose presenti

Il film della crisi – e in particolare quello della crisi europea – nel suo svolgimento è abbastanza nitido. E ne sono abbastanza chiari i fattori scatenanti, gli squilibri che l'hanno originata. Ciò che è più difficile valutare è la consistenza (il mix tra originalità e intensità), il significato di questa crisi: è riconducibile ad un'opportunità di modernizzazione (riflessiva)? è l'incubatore di un postfordismo accelerato? o è il preludio di una catastrofe economico-politica, con l'esaurimento dell'esperienza dell'euro e quindi della bussola dell'unificazione europea?

La trama del film che stiamo vivendo, con tanti attori co-protagonisti spesso senza copione preciso, diverrà chiara quando ne conosceremo la fine (almeno transitoria). Un po' come accade nei film: è l'*happy end* (o il suo opposto) che fornisce una chiave interpretativa importante di quanto il film ci ha mostrato. Seneca osservava che "ad una nave che non sa in quale porto andare nessun vento è favorevole". In effetti un pericolo, una traversia, una crisi non hanno il medesimo ruolo né lo stesso sapore se vengono superati o se, viceversa, ci schiacciano: le loro stesse proporzioni si dilatano o si restringono, nella memoria, alla luce dell'esito finale.

Oggi, per giudicare il senso della crisi in atto, ci manca un'informazione essenziale, quella relativa al "quando e come finirà". Siamo dunque obbligati ad un giudizio "in itinere", per forza pieno di trappole. Possiamo pertanto dividerci secondo inclinazioni personali ("ottimisti" versus "pessimisti") o preferenze/filosofie politiche ("il capitalismo ha sempre avuto le sue crisi cicliche e ricorrenti e questa è una delle tante solo un po' più intensa" oppure "con questa crisi il capitalismo ha fatto passi avanti giganteschi verso la sua implosione"). In realtà ci mancano informazioni essenziali per valutare le forze in campo e siamo forzati a convivere con una forte dose di incertezza. Anche gli osservatori più attenti e più schierati non possono, ogni tanto, non confessarlo. Ad esempio due noti economisti come Fratianni e Savona, da sempre critici della costruzione dell'euro, hanno confessato onestamente: "...Si hanno eguali motivi per sostenere che l'attuale spread sui tassi dei Btp rispetto ai Bund non corrisponda ai fondamentali della nostra economia, ma anche il contrario. Noi stessi ... non siamo in condizione di affermare con sufficiente chiarezza dove pende la bilancia dei pro e dei contro" (1).

E' del resto esperienza comune che gli scenari economici continuamente proposti – sui tempi della ripresa e quindi della fuoriuscita dalla crisi – vengono incessantemente (e necessariamente) rivisti, segno dell'enorme difficoltà a prevedere gli andamenti anche nel breve periodo. Ciò non significa che si possa fare a meno di costruire scenari e previsioni: non solo dobbiamo

orientarci, ma anche assumere decisioni rilevanti per il futuro e perciò dobbiamo “incardinarle” in un quadro il più possibile realistico di aspettative coerenti.

Qualcosa possiamo apprendere dagli studi storici di lungo periodo: due dei massimi esperti di storia mondiale delle crisi finanziarie (incluse quelle riconducibili ai debiti sovrani fuori controllo), come Carmen Reinhart e Kenneth Rogoff, sostengono fin dall’inizio della crisi che l’intero decennio successivo ad una crisi finanziaria di vasta portata è un decennio a bassissima crescita perché lo sforzo di abbassare il debito, pubblico o privato, richiede almeno 5-7 anni.

Dobbiamo riconoscere che è uno sforzo sovrumano quello di voler dominare e prevedere tutte le interrelazioni tra risvolti politici, condizioni economiche, strutture sociali. Dobbiamo forse accontentarci di seguire l’evoluzione di questa crisi passo dopo passo sapendo che gli sbocchi possono essere tra loro assai diversi e che nessuno è prestabilito.

3. L’impatto della crisi sui giovani e sul Welfare

Torniamo ad ancorarci al presente e alla - come si usa dire - “dura realtà dei fatti”. La diminuzione continua dei posti di lavoro rappresenta, come abbiamo detto, il fatto economico e sociale più significativo. E rappresenta la sfida più consistente al “governo della crisi”.

In questo contesto è utile analizzare l’impatto diversificato della crisi economica e occupazionale sulle generazioni e sui diversi gruppi sociali. E’ certo che “la crisi non è uguale per tutti”, come recita il titolo di un noto volume di Tito Boeri.

In particolare la reazione naturale del mercato del lavoro ha determinato un profondo “irrigidimento” delle posizioni con, di conseguenza, lo sfoltimento dei rapporti di lavoro atipici o temporanei (e forse l’allargamento dell’area del lavoro sommerso).

I segnali di tale “irrigidimento” si sintetizzano nella riduzione delle assunzioni e delle cessazioni (prima della crisi si registravano ogni anno circa 1,5 ml. di movimenti; la media dell’ultimo triennio è stata inferiore a 1,3 ml.): le imprese che resistono esitano nell’assumere per le incertezze sulle prospettive; le imprese che vanno male sono concentrate sulla sopravvivenza e sulle ristrutturazioni; il settore pubblico è, per quanto riguarda le politiche del personale, paralizzato dalle regole di governo della finanza pubblica; i lavoratori non riescono più a cambiare posto di lavoro e quindi mantengono il più possibile quello che si ritrovano. In questo quadro è evidente che per i giovani si sono ristretti gli spazi e allungati i tempi (si stima di circa un anno) per l’inserimento nel mercato del lavoro. E così pure per gli immigrati, soprattutto quelli arrivati più di recente nel nostro paese, il passaggio dal lavoro precario alla disoccupazione è diventato un’esperienza diffusa. Ma - come



abbiamo ampiamente documentato nell'ultimo rapporto sul mercato del lavoro del Veneto (2) - non c'è generazione risparmiata dalla crisi, come pure non ci sono lavoratori autoctoni che, in quanto tali, possano considerarsi al riparo. Pur se con meno posti di lavoro e meno movimenti, il mercato del lavoro regionale non è un contesto immobilizzato: anche nel corso dell'ultimo difficilissimo triennio sono stati creati molti "buoni" posti di lavoro (si sono registrate circa 250.000 attivazioni di contratti a tempo indeterminato e full time, la metà delle quali a seguito di trasformazione da tempo determinato). Il problema è che tale livello di job creation è stato insufficiente a fronteggiare i contestuali livelli di job destruction nonché la richiesta di ulteriori posti di lavoro determinata dall'espansione delle forze di lavoro, a seguito dell'aumento non ancora concluso dell'offerta di lavoro femminile e del consolidamento della presenza di immigrati sul nostro territorio. Per questo il numero di disoccupati è cresciuto più di quanto ci si potrebbe aspettare analizzando il calo degli occupati. In definitiva anche la questione dell'occupazione giovanile non può trovare compiuta soluzione se non nel contesto del ritorno all'incremento dei posti di lavoro in un'economia in grado di utilizzare le risorse umane presenti. Le cruciali variabili in gioco sono dunque l'impresa da un lato (la voglia e la capacità della classe imprenditoriale di ristrutturare e investire) e il capitale umano dall'altro, vale a dire l'occupabilità dell'offerta di lavoro, come si suol dire nel linguaggio europeo.

La crisi occupazionale è stata gestita finora soprattutto con l'ampliamento dell'area di intervento degli ammortizzatori sociali: si stima che nel 2011 i beneficiari di cassa integrazione e/o indennità di mobilità e/o indennità di disoccupazione siano stati 4 milioni in Italia e circa 300.000 in Veneto. La spesa è stata di circa 19-20 miliardi in Italia e 1,6 md. in Veneto.

E' del tutto prevedibile che una situazione di tal genere, protraendosi a lungo, è destinata ad acuire le tensioni distributive. Ciò è positivo nella misura in cui serve a porre il tema e a ricercare le soluzioni per ridurre quella disuguaglianza sociale che in Italia sappiamo essere strutturalmente rilevante, anche se - almeno fino alla crisi - non crescente, come mostrano gli indicatori relativi alla distribuzione dei redditi. Tenendo a mente però che gli interventi redistributivi non sono sufficienti a disegnare la via d'uscita, dovendo accompagnarsi alla soluzione dei problemi - di competitività da un lato e di risanamento della finanza pubblica dall'altro - che la crisi ha evidenziato e accentuato.

Bruno Anastasia

Note

1) *Corriere della Sera*, 24 luglio 2012.

2) Cfr. *Veneto Lavoro* (a cura di), "Un lento dimagrimento. Le ricadute della crisi sul sistema occupazionale. Rapporto 2012", Franco Angeli, Milano, 2012.



Chiesa di tutti, Chiesa dei poveri

Assemblea convocata da... associazioni e... riviste, a cinquant'anni dall'inizio del Concilio. Roma, 15 settembre 2012.

Raniero La Valle, concludendo l'assemblea, ha fornito la chiave per interpretarne il significato e il valore. C'è un ruolo dei discepoli nella formazione e nell'incremento della tradizione apostolica - ha sostenuto. E siccome il Vaticano II è stato un momento privilegiato nella storia di questa tradizione ecclesiale, bisogna chiedersi quale parte noi discepoli abbiamo avuto nel Concilio e quale ruolo abbiamo adesso nella sua ricezione e trasmissione. L'assemblea è nata da qui.

L'assemblea si è articolata in tre relazioni e nella conclusione di La Valle. Ma l'hanno arricchita molti interventi, testimonianze, contributi di partecipanti e soggetti promotori. Tra essi anche quello puntuale e articolato della rivista *Esodo*.

Nella prima relazione Giovanni Turbanti ha illustrato il contesto storico in cui il Concilio si è svolto, molto diverso, da un lato, da quello attuale. Dall'altro, però, con problemi che sono ancora attualissimi, come quelli della pace e della giustizia sociale, di cui Giovanni XXIII e il Concilio stesso si sono fatti acuti interpreti.

Il Concilio, tuttavia, oggi appare frenato e anche osteggiato in nome di un recupero di aspetti e modi preconciliari. È aperta, si può dire fin dalla sua conclusione, la controversia sulla sua interpretazione: che non è secondaria, perché dall'interpretazione dipende l'attuazione del Concilio stesso.

La relazione di Carlo Molari ha affrontato proprio questo problema, con l'intento dichiarato di superare, una volta per tutte, tale questione. Il modello continuità/discontinuità o fedeltà/rottura, che sta appunto alla base di quella controversia, è da abbandonare, in quanto non adeguato ai problemi concreti della vita ecclesiale. Occorre, poi, analizzare il significato di Tradizione, che quella controversia chiama in causa e, in particolare, il rapporto che intercorre tra essa e le novità introdotte dal Concilio.

La nozione di Tradizione è stata ricompresa dal Vaticano II. Nella *Dei Verbum*, al n. 8, se ne dà una definizione dinamica. La comprensione delle cose e delle parole trasmesse cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, sia con la predicazione di chi, con la successione episcopale, ha ricevuto un carisma certo di verità. Dove il riconoscimento del ruolo dei credenti nel far progredire la Tradizione è proprio ciò che ha permesso a Raniero La Valle di fare l'affermazione da cui siamo partiti circa il valore, accanto a quella apostolica, della "tradizione discepolare". La continuità, insomma, include



sia nuove definizioni sia anche la loro ricezione creativa e una loro diversa inculturazione. Giovanni XXIII ha espresso questa istanza col termine “aggiornamento”, che non significa adattamento all’oggi, ma rendere presente ciò che è stato tramandato nella novità dell’oggi. Questo costituisce un vero ingresso della coscienza storica nella Tradizione: l’elemento più innovativo del Concilio, secondo Giuseppe Ruggieri, citato da Molari. La storia diventa luogo teologico.

La novità del Concilio consiste anche nel recupero di elementi della Tradizione originaria che, nel corso dei secoli, sono stati trascurati o dimenticati: recupero che può apparire rottura rispetto alla tradizione recente. La *Traditio*, permanentemente vincolante ma sempre giovane, non va confusa con le *traditiones* che la esprimono in un modo storicamente condizionato, ma che la possono anche offuscare e deformare. Si pensi alle tradizioni antiebraiche, a quelle misogine e a quelle ostili al corpo. Il Concilio ha interrotto più volte *traditiones* storicamente condizionate per far di nuovo brillare la *Traditio*. L’interpretazione della liturgia come atto ecclesiale, ad esempio, recupera una tradizione dei primi secoli che era stata completamente travisata nei cambiamenti culturali. La sinodalità ecclesiale riprende un’idea vissuta fin dall’inizio, che l’oriente cristiano ha sempre sostenuto.

Un chiaro esempio della visione dinamica di Tradizione affermata dal Concilio è dato dall’adesione al movimento ecumenico. Esso caratterizzava la via intrapresa dai primi discepoli di Gesù. Scegliere l’ecumenismo rappresenta quindi una continuità dottrinale di riforma, compiuta attingendo a valori originari lungamente trascurati. Il Concilio ha integrato il movimento ecumenico nella dinamica escatologica. Così inteso, l’ecumenismo non costituisce un’aggiunta, ma è parte integrante della vita della Chiesa.

“Basta con l’ermeneutica del Concilio, attuiamo il Concilio” - ha sostenuto Cettina Militello, iniziando la terza relazione della giornata. Non è stata, ovviamente, una battuta polemica nei confronti della illuminante relazione di Carlo Molari, come ha spiegato subito, ma il forte richiamo a un’esigenza pressante. Non c’è bisogno di un nuovo Concilio, come qualcuno anche autorevolmente sostiene, perché il Vaticano II ha elaborato già tutta una serie di risposte che sono nelle nostre mani. Si tratta, appunto, di attuarle.

Si può farlo, ha sostenuto la relatrice, attorno a quattro parole-chiave, che possono essere lette riferendole ciascuna ad uno dei documenti conciliari, ma anche come proprie a ciascuno di essi. Innanzitutto la “partecipazione attiva” di cui parla il *Sacrosantum Concilium*. L’azione liturgica non è uno spettacolo, ma qualcosa che appartiene in proprio e direttamente al Popolo di Dio. In essa il sacerdozio è esercitato, ciascuno per la sua parte, da tutti quelli che si raccolgono in Assemblea.

Poi la “sinodalità”, che investe l’interezza del Popolo di Dio. Essa, dunque, deve diventare operativa in un mutato rapporto primato-episcopato, episco-

pato-presbiterato, chierici-laici. Senza attivare i circoli della sinodalità dei soggetti e delle Chiese, il Concilio rimane qualcosa di estremamente lontano, qualcosa che non produce una mutazione strutturale della Chiesa.

Altra parola-chiave proposta da Militello è l' "ascolto". Il Vaticano II corre sulla linea dell'ascolto della Parola, della restituzione a tutti della Parola. La riforma liturgica ci ha restituito quasi per intero la Scrittura da proclamare, da assimilare, da celebrare, da studiare e approfondire.

La quarta parola-chiave, infine, già sottesa a tutte le altre, è "dialogo". Soprattutto il dialogo Chiesa-Mondo, ma anche il dialogo intraecclesiale e culturale e, in definitiva, tutte le forme di dialogo.

Tali parole-chiave devono costituire la base di una serie di "cantieri" attraverso i quali attuare il Concilio. Innanzitutto, un cantiere teorico, per l'approfondimento dei concetti, delle fonti e dei testi. Ma anche un cantiere pratico: bisogna reinventare la Chiesa, e non occorre aspettare che qualcuno dica come debbano essere le comunità cristiane. Siamo comunità cristiane - ha affermato la relatrice - prendiamone dunque coscienza e agiamo di conseguenza. La Chiesa ci fa, ma noi facciamo la Chiesa.

Un altro cantiere ancora è relativo ai soggetti. Occorre riflettere su chi siamo noi credenti, chi siamo noi membri della Comunità. Tutti abbiamo ricevuto il nostro dono, e questo dono siamo chiamati a esercitare. I termini "chierico", "religioso/a", "laico/a", nell'accezione tradizionale non hanno più senso e bisogna ripensarli alla luce di quanto il Vaticano II ci ha dato.

Bisogna inoltre aprire un cantiere sui generi, perché il rapporto uomo-donna oggi ci interpella e non può essere più eluso; un cantiere sul dialogo interecclesiale e interreligioso e, infine, il cantiere del servizio petrino: che ne è stato dell'*Ut unum sint*, si è chiesta Militello, che interpretava felicemente il Concilio?

Ma tutto questo ha una condizione. La Chiesa deve ricondursi al Vangelo, cioè al lieto annuncio ai poveri. Essa realizzerà veramente il Regno quando mostrerà in tutte le sue membra una povertà, che è scelta di accompagnamento, di condivisione e, soprattutto, scelta di imitazione di Cristo che, povero, annuncia ai poveri una beatitudine che non sta al di là della storia ma che abbiamo il dovere di interiorizzare e di compiere nella storia. Allora il Regno verrà, quando lo avremo costruito.

La Chiesa, rinnovata dal Concilio che ha indicato Militello, è stata designata proprio perché i discepoli sono stati messi dal Vaticano II nel suo cuore, nella sua ispirazione e nei suoi fini. Come accennato all'inizio, è questo il punto fondamentale della conclusione di Raniero La Valle. Il Concilio è stato fatto per noi, i discepoli. Tale è il significato della decisione di papa Giovanni di farne un Concilio pastorale, che permettesse cioè ai discepoli, appunto, e a tutti gli altri di capire e crescere nella fede. Occorreva che i contenuti della



fede venissero esplorati ed espressi nelle forme e secondo la cultura degli uomini del nostro tempo.

Ma il Concilio è stato anche molto di più. Ha infatti ripreso la tradizione conciliare, che si era interrotta con la brusca chiusura del Vaticano I provocata dai bersaglieri entrati a Porta Pia, per ripresentare ai discepoli e a tutti gli uomini la fede della Chiesa accumulatasi nel tempo, la fede di tutti i Concili. Il Vaticano II costituisce, ai fini pastorali, l'ermeneutica di tutti i Concili. Perciò bisogna stare attenti a non sfidare il Vaticano II, perché contrastarlo vuol dire mettersi contro tutta la Tradizione.

Letti come nuova ermeneutica della fede e di tutti i Concili precedenti, i più alti documenti del Vaticano II svelano insospettite ricchezze che La Valle ha puntualmente indicato.

Non diversamente da cinquant'anni fa, la crisi ci interpella oggi in modo pressante. C'è troppo scialo di morte, diceva padre Turollo; ma c'è anche troppo scialo di poveri. I poveri crescono in tutto il mondo, perché il sistema non li prevede; se ci sono, esso li lascia cadere. Come discepoli sappiamo che non c'è soluzione alla povertà se non acquisendo in prospettiva storica, e non solo escatologica, l'unità dell'intera famiglia umana. La nuova frontiera è quella di un costituzionalismo universale.

Ma i discepoli non sono stati solo i destinatari del Concilio. Ne sono stati anche ispiratori. Lo si può vedere nella scelta della lingua materna per l'annuncio cristiano, di non riproporre la dottrina punitiva del peccato originale né quella della esclusione dei bambini morti senza battesimo dalla visione di Dio e, infine, nella rivalutazione dell'amore umano nel matrimonio.

Invece sulla riforma della Chiesa e delle sue strutture il Concilio è rimasto ai nastri di partenza, e fino ad oggi non sembra andato a buon fine. È su questo piano che occorre ancora impegnarsi. L'assemblea di Roma, di discepoli, che si inserisce nel flusso della tradizione della Chiesa, deve dunque continuare. Il Concilio è nelle nostre mani. Ed è soprattutto nelle mani dei poveri.

Paolo Bertezolo



Assemblea annuale ordinaria dei soci

Il 20 febbraio 2012 si è tenuta l'assemblea annuale dei soci dell'Associazione *Esodo*, di cui si dà, di seguito, estratto del verbale. Ricordiamo a tutti i soci che i verbali delle assemblee e i bilanci sono consultabili presso la sede.

L'Assemblea ha discusso e approvato:

- la relazione economica e il consuntivo del 2011;
- la presentazione del bilancio preventivo del 2012;
- le tematiche dei numeri monografici della rivista per il 2012;
- il programma delle attività associative.

In particolare è stata discussa la situazione associativa: alla data del 31 dicembre 2011 i soci regolarmente iscritti risultano essere 386, con un piccolo calo rispetto al 2010 che si era chiuso con 391 soci. L'Assemblea considera necessario elaborare un progetto promozionale per la diffusione della rivista stessa e del nuovo sito. Tale progetto sarà discusso in una apposita riunione da fare quanto prima. Il calo, pur piccolo, risulta infatti costante negli ultimi anni e si rende pertanto indispensabile comprendere i motivi di questa linea di tendenza, anche coinvolgendo l'area dei soci e di coloro che si dimostrano interessati in particolare alla rivista.

La relazione sulle attività dell'Associazione nel territorio ha evidenziato la continuità delle collaborazioni per la realizzazione di cicli di incontri, di film (sul lavoro), di presentazione di libri, di progetti su "Etica e legalità" e sulla "Memoria della Shoa", con

- il Centro Anziani "Fratelli Cervi" di Campalto-Mestre;
- il Segretariato per le Attività Ecumeniche e il Centro Pattaro di Venezia;
- il Centro diocesano per la promozione degli "Stili di vita";
- il "Patto per la Città Consapevole";
- il Centro culturale Candiani di Mestre;
- la Casa dell'Ospitalità;
- gli Istituti scolastici di Mirano;
- il presidio del miranese di Libera;
- il Comune di Venezia, il presidio di Venezia di Libera, gli Istituti di Scuola Secondaria Superiore di Mestre e di Venezia centro storico.

È stato infine valutato positivamente il nuovo sito come strumento di diffusione delle iniziative e di confronto, dibattito, elaborazione non solo tra i soci.

Francesco Vianello



LIBRI E RECENSIONI

Madri del Concilio

È tempo di celebrazioni del Concilio Vaticano II, di convegni e di trasmissioni televisive, di articoli e numeri monografici, di confronti e dibattiti sulle “ermeneutiche”. In tutto questo ricordare e ripensare, merita attenzione il libro di Adriana Valerio, teologa e storica, sulle uditrici al Vaticano II, dal titolo *Madri del Concilio, Ventitrè donne al Vaticano II*.

Ci si è dimenticati che, oltre alle migliaia di Padri conciliari, periti e uditori, hanno partecipato al Concilio (III e IV sessione) anche delle donne (10 religiose e 13 laiche), di cui parla il libro, e alcune altre, esperte di questioni specifiche, che, scrive la Valerio, sono ancora poco conosciute e studiate.

L'autrice, con precisione affettuosa e puntigliosa, tanto più necessaria nella storia della Chiesa Cattolica Romana da quasi duemila anni interamente maschile, restituisce alla nostra memoria e alla Storia, le voci e i corpi di queste 23 donne, che si sono trovate, alcune sorprese altre meno, a partecipare a questo evento storico e, appunto, maschile, sia attraverso delle fotografie molto eloquenti, sia attraverso il racconto di situazioni della quotidianità, a volte divertenti, a volte anche disturbanti.

Il libro che presenta le biografie di queste donne, raccontandone la provenienza, le motivazioni del loro invito, le loro reazioni e il contributo che esse hanno dato, si apre con alcuni capitoli introduttivi che sottolineano il contesto ecclesiale e sociale. Come nella società si evidenziava sempre più il cambiamento del paradigma antropologico, così anche nella Chiesa emergeva la richiesta di pari dignità e di una partecipazione più attiva e consapevole alla realtà ecclesiale, e si presentavano i nuovi problemi che riguardavano la missione e l'apostolato. Interessanti e assai poco studiati sono la presenza e il ruolo delle donne nel cosiddetto modernismo e nei movimenti che per tutto l'ottocento e il novecento si occuparono di riforma biblica, teologica e liturgica.

L'invito alle donne di partecipare al Concilio arriva (molto) alla fine di un lungo periodo, in cui nella società ma anche nelle Chiese, le donne hanno rivendicato, e cominciato a ottenere, parità ed emancipazione, anche grazie a cambiamenti che riguardavano il lavoro, in casa e fuori, e la salute. A Roma le “donne sempre vanno alla fine, però è importante, in fine, che vadano”, annoterà l'uditrice laica argentina Margarita Moyano Llerena (pag. 135).

Giovanni XXIII aveva parlato della nuova presenza delle donne nella società e nella Chiesa come di un “segno dei tempi”, nell'enciclica *Pacem in terris*. Tanti sono stati i segnali, le richieste, gli appelli, ma nonostante una “pressione” sociale ed ecclesiale consistente, le donne cominceranno a essere invitate solo nel settembre del 1964, e quando Paolo VI le saluta, in aula loro

Legami

non ci sono, quasi a dimostrare le resistenze di alcuni Padri ad accettare questa novità per molti uomini di Chiesa impensabile!

Pur nella diversità di storie, temperamenti e vocazioni ecclesiali, colpisce ciò che accomuna queste donne, tanto da rendere per niente simbolica la loro presenza al Concilio: la volontà e la capacità di intrecciare relazioni, tra di loro, con gli altri uditori e con i Padri disponibili, e l'attenzione appassionata alla realtà del loro tempo. Si potrebbe dire, in una parola, che vivevano la "conciliarità".

Le religiose, per esempio, vengono da diverse regioni del mondo, appartengono a diverse famiglie religiose, a riti diversi: il copto dell'egiziana Marie de la Cruz Khouzam, quelli maronita greco-melchita siriano armeno caldeo latino della libanese Marie Henriette Ghanem, alcune hanno già alle spalle esperienze di dialogo, ma tutte sentono l'urgenza di "aggiornare" il loro ministero. A partire da cose semplici, ma molto evidenti, come l'abito (la cornetta di Suzanne Guellimin), fino a cose più complesse, come l'esigenza di formazione culturale, teologica, biblica ma anche professionale, la ricerca della collaborazione con i/le laici/che, il rapporto tra vita contemplativa e attiva.

Di fronte ai cambiamenti della società, ma soprattutto del ruolo e della percezione di sé delle donne, non è semplice proporre l'*aggiornamento*, non tutti sono pronti, spesso neanche le consorelle. Tutte spiccano per lucidità e determinazione, solo per citare qualche nome: Mary Luke Tobin, Costantina Balducci, Suzanne Guellimin, Cristina Estrada e Sabine De Valon, ma c'è chi sembra incarnare anche fisicamente la situazione conflittuale che sta vivendo e non riesce a conciliare il necessario cambiamento con identità consolidate e rassicuranti, come la stessa Sabine De Valon.

Le laiche sono 13, due di loro vengono invitate perché vedove di guerra, una perché moglie e madre di famiglia (di 12 figli!). Anche loro rappresentative dell'intera altra metà dell'umanità, vengono da tutto il mondo e portano con competenza e urgenza i loro punti di vista su questioni importanti, già solo con la loro presenza fisica. La fotografia ufficiale di Gladys Parentelli, abituata a stare in maniche corte e a capo scoperto, non venne esposta perché giudicata sconveniente. Per lei, il Concilio sarà una breve esperienza, anche amara, si aspettava qualcosa di diverso, o forse, più semplicemente, la possibilità di partecipare realmente alla discussione che via via si realizzava.

A Pilar Bellosillo per tre volte viene negata la possibilità di fare la portavoce in aula: proposta perché donna, per lo stesso motivo le fu proibito parlare. Luz Maria Alvarez Icaza e suo marito José non si aspettavano molto dai Padri, ritenevano i concetti che gli stessi esprimevano nei documenti "fuori della realtà umana e coniugale" (pag. 131). Nonostante ciò, Luz riuscirà a convincere i Padri a non essere stati concepiti nella concupiscenza, ma



nell'amore, che si esprime anche nell'atto sessuale. Tutte si adoperano perché alle donne vengano riconosciute parità di dignità, di possibilità di partecipazione alla vita della Chiesa. Divertente l'episodio che viene raccontato a pagina 111 quando Rosemarie Goldie dice a Yves Congar, che paragonava le donne alla delicatezza dei fiori: "Padre, lasci fuori i fiori. Ciò che le donne vogliono dalla Chiesa è di essere riconosciute come persone pienamente umane". Sono molto attive nel dialogo e nelle relazioni con le religiose, con i periti, con i cristiani delle altre confessioni. Sono impegnate in tutti i campi dell'umano, soprattutto per la pace.

Il libro si conclude dando in sintesi una descrizione lucida ma piena di speranza dell'esperienza ecclesiale delle donne lungo tutti questi 50 anni. Come se ci venisse consegnata una medaglia commemorativa, una faccia della quale è rappresentata dal discorso di Paolo VI alle donne alla fine del Concilio. È un discorso che fa più arrabbiare che sorridere: è l'ultima parola, che chiude in senso letterale e simbolico la possibilità alle donne di partecipare pienamente e paritariamente all'esperienza della Chiesa come istituzione. Le uditrici non lo avrebbero voluto, perché non si ritenevano una categoria a parte, non più degli uomini, ma, come ha commentato Mary Luke Tobin: "Uomini e donne sono la Chiesa" (pag. 67).

L'altra faccia della medaglia è quella immagine di "porta socchiusa", con la quale Adriana Valerio descrive il Concilio, che è stato un'esperienza ecclesiale di una "nuova Pentecoste", ma che ha lasciato un'importante eredità anche nei suoi documenti. A. Valerio cita i più significativi per quanto riguarda l'apporto delle uditrici: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, *Perfectae Caritatis*. Il ruolo delle donne, la parità, la corresponsabilità, il rinnovamento della vita religiosa, il diverso concetto del matrimonio, della famiglia e della sessualità sono i principali ambiti in cui sono intervenute le uditrici.

Certo, molti nodi sono rimasti irrisolti, primi fra tutti le tre questioni che Paolo VI ha avocato a sé: la regolazione delle nascite, il celibato e il ministero ordinato. Proprio a proposito di quest'ultimo, il libro racconta come sia finita malamente la partecipazione di alcune donne, tra le quali due uditrici al Concilio, Pilar Bellosillo e Maria Vendrik, alla commissione voluta dal Papa per trattare la questione. Queste donne hanno presentato le dimissioni, in quanto ritenevano che nella commissione non ci fosse nulla da discutere perché tutto già deciso; lo stesso Papa chiese loro di ritirarle. Queste donne allora ripresero a partecipare agli incontri, ma ritennero necessario scrivere una nota di minoranza che è stata resa pubblica molti anni dopo e non contestualmente al documento finale della commissione come avevano chiesto le firmatarie.

Ma il grande cambiamento, dopo il Concilio, è stato che i laici, e quindi

Legami

anche le donne, hanno avuto la possibilità di studiare teologia, esegesi, storia della Chiesa. Anche questo ha contribuito a socchiudere la porta.

Basta poco, se una porta socchiusa, chiuderla del tutto, ed è quello che tante volte abbiamo l'impressione di veder accadere oggi. Ma basta anche poco, una piccola forza che spinge, a spalancarla del tutto, perché irrompa il Regno, la sua novità anche nel modo diverso di vivere la differenza di genere (Gen 1,26-27 e Gal 3,26-29).

Ho l'impressione che noi siamo ancora qui, davanti a questa porta socchiusa: le 23 uditrici, Madri del Concilio Vaticano II insieme, nonostante qualche resistenza, ai loro e nostri fratelli vescovi, e Padri, ci hanno consegnato questa "fessura" di speranza, per le nostre figlie e i nostri figli.

È importante saperlo e farlo sapere. Per questo il libro *Madri del Concilio* va letto e fatto leggere.

Anna Urbani



Durante l'occupazione si prepara il pranzo a base di pesce

ECHI DI ESODO

La solitudine degli anziani

Pubblichiamo volentieri i risultati di una ricerca (e gli interrogativi che solleva) sulla solitudine degli anziani, realizzata dal dott. Nelio Fonte, psicologo dell'Educazione e clinico - esperto in Geragogia. Il problema della solitudine dell'anziano richiama, in molti casi, la necessità della solidarietà e della vicinanza, argomenti vicini al tema dell'amicizia, trattato in questo numero della nostra rivista e nel numero precedente.

Gli anziani intervistati risiedono nelle loro abitazioni o in Case di riposo all'interno del Comune di Venezia.

Le caratteristiche della ricerca

Gli anziani vengono considerati i soggetti più esposti al rischio della solitudine; sia perché, con la cessazione dell'età lavorativa, subiscono la perdita di ruolo sociale che può accompagnarsi a un forte senso di inutilità e di frustrazione, sia perché la possibile perdita del coniuge e l'allontanamento dei figli, oramai adulti, fa sì che gli anziani stessi perdano ruoli e punti di riferimento fondamentali all'interno del nucleo familiare, e si sentano spaesati in una società così estranea e diversa da quella nella quale un tempo sono cresciuti ed hanno trascorso gran parte della loro esistenza.

Se da una parte è importante sottolineare quanto la solitudine sia una condizione subita e comunque sopportata dall'anziano, vista cioè come una perdita di identità e di funzione, sia nell'ambito lavorativo che in quello familiare, dall'altra parte è altrettanto vero e importante rimarcare che la stessa solitudine non è sempre e solo una costrizione e una sofferenza, ma esiste anche la possibilità che essa possa essere voluta e ricercata come condizione necessaria per la ricerca e il ritrovamento di se stessi, del proprio io, come momento di quiete benefica, lontano dal caos e dalla freneticità del mondo contemporaneo.

Quando ci si appresta a fare i conti con la solitudine degli anziani, è bene tener presente che, oltre alla solitudine subita e sofferta per una svariata gamma di cause (pensionamento, vedovanza, povertà, malattia...), esiste anche una solitudine cercata e voluta che, in questo senso, è vissuta e percepita come positiva e vantaggiosa più di quanto lo possa essere il vivere in mezzo alla gente.

Nella mia ricerca e analisi sulla solitudine mi sono posto a diretto contatto con gli anziani (all'interno dei Laboratori teatrali svolti con loro nel triennio 2009-2011) per capire a fondo quale significato diano ad essa, e come la vivano nella realtà di tutti i giorni.

Abbiamo così raccolto delle brevi storie personali, dei significativi racconti



Legami

di questa specifica condizione da 22 persone "over 65", residenti nel Comune di Venezia.

Il "campione" dei soggetti intervistati è stato scelto in modo puramente casuale e mantenuto anonimo durante tutta l'esperienza, nonché determinato in base alla loro disponibilità spontanea e trattato in maniera del tutto informale (tant'è che i soggetti stessi non sono stati avvertiti del sondaggio in corso). In poche parole, la ricerca è stata condotta con una metodologia assolutamente "non scientifica".

I soggetti intervistati sono stati divisi (questo sì, *a priori*) in due gruppi: un gruppo di undici anziani (3 uomini e 8 donne) che vivono in Istituto, e un gruppo di undici anziani (4 uomini e 7 donne) che vivono da soli nella propria abitazione.

La traccia, che ho seguito nel corso delle interviste, era composta da domande che riguardavano la loro situazione economica, il rapporto con la famiglia e con gli amici, il confronto con il mondo sociale e del lavoro, con l'eventuale *partner* e con i figli. Infine è stato chiesto agli anziani stessi di raccontare come vivono attualmente, quali sono le loro abitudini, i loro ritmi di vita, i loro attuali impegni, come trascorrono le loro giornate...

Ovviamente sapevo già *a priori* quanto la situazione dell'anziano istituzionalizzato sia diversa da quella sperimentata quotidianamente dalla persona della terza età, che vive ancora in casa propria, ma a me interessava far emergere gli *elementi sostanziali* di come l'esperienza esistenziale della solitudine sia vissuta singolarmente in tutte le sue variabili. Ne è risultata una vera e propria raccolta di *testimonianze*.

In generale, mi sono reso conto che l'anziano ospite di una qualsiasi Casa di Riposo, vive una solitudine più profonda e sofferta, sicuramente meno evidente, ma forse più intima e spirituale; mentre le persone *over 65*, che vivono da sole nella loro casa, manifestano una solitudine che seppure molto spesso è una condizione non sempre voluta e quindi pesante e difficile, tuttavia è sempre preferibile al caos del mondo esterno in continuo cambiamento. Potremmo dire che si tratta di una solitudine che in alcuni casi diventa ritiro nel personale, rifugio, protezione, ricerca della tranquillità.

Anche in questa occasione, come è oramai mia consuetudine e metodologia, ho iniziato col porre alcune domande, alle quali ho cercato, assieme ai nostri 22 anziani intervistati e durante tutto il percorso fatto con loro per circa un anno, di provare a dare delle risposte significative, per quanto semplici.

Mi sono e ci siamo chiesti:

- Di cosa è fatta la solitudine dell'anziano?



- Quando inizia a farsi sentire in modo importante?
- Dove la possiamo riscontrare, in quale circostanza?
- Come la percepiamo, la viviamo nel quotidiano?
- Perché a volte la cerchiamo, la rifuggiamo?
- Chi ne è maggiormente colpito o avvantaggiato?
- Cosa facciamo e possiamo fare per accettarla, o difenderci da essa?

La solitudine per gli anziani in Istituto

Una volta sviluppate le interviste, ho potuto rilevare che, entrando a diretto contatto con gli anziani istituzionalizzati, la realtà non è sempre quella che i luoghi comuni descrivono. La Casa di Riposo non è sempre “una prigione o una gabbia”, che intrappola gli anziani e li emargina dal mondo sociale; l’Istituto è anche una salvezza, un luogo sicuro, un riparo per le persone anziane, che si ritrovano improvvisamente in condizioni difficili e insostenibili a dover affrontare da soli la povertà, la malattia, l’emarginazione.

Tra gli anziani che vivono in Istituto possono svilupparsi delle *forme di solitudine* molto diverse tra loro: esiste infatti una solitudine, che viene cercata come un’esperienza di riflessione, un momento da dedicare tutto a se stessi e a quelli che sono i loro interessi e le loro passioni; mentre esiste un’altra solitudine, che è più una sensazione nostalgica e malinconica, collocata nel profondo dell’animo, qualcosa che è meno facile da individuare, latente ma costante, di giorno in giorno.

Gli anziani, che ricercano la solitudine come momento di quiete benefica e di allontanamento dagli altri per dedicarsi solo a se stessi, sono senza dubbio una minoranza rispetto a quelli che rifuggono la solitudine, che la temono e cercano di evitarla, e che tendono a impiegare il loro tempo nello svolgimento delle più svariate attività, pur di non fare i conti con essa. Ma ci sono anche anziani che ricercano la solitudine, che decidono di ritagliarsi spazi privati, nei quali coltivare i loro interessi e le loro passioni. Queste persone spesso preferiscono la tranquillità e il *raccoglimento della solitudine* alla confusione della compagnia altrui.

Dopo aver riscontrato che in Istituto è presente una solitudine malinconica che guarda con nostalgia e rimpianto il passato, possiamo dire che esiste anche una solitudine legata invece alla scarsità, o addirittura alla totale assenza di relazioni sociali con gli altri. Molti anziani che vivono in Istituto lamentano, come abbiamo detto, una mancanza di relazioni con gli altri ospiti della struttura; tutto ciò deriva dalla loro difficoltà nello stringere rapporti di amicizia, di nuovi investimenti affettivi.

La solitudine che deriva dall’assenza di relazioni sociali è un’esperienza esistenziale che si manifesta non soltanto nella terza età; non a caso un



anziano da noi intervistato ha infatti dichiarato di essersi oramai abituato a questo tipo di solitudine perché, sin dall'infanzia, si è sempre trovato da solo, non ha mai stretto amicizia con i suoi coetanei, e questa situazione ha continuato a perpetuarsi anche in Istituto. Ciò ha favorito il suo progressivo isolamento dagli altri e una difficoltà insormontabile a stabilire delle relazioni sociali.

Come ho potuto notare, e possiamo dedurre dalle interviste realizzate, emerge quanto questa solitudine sofferta dagli anziani istituzionalizzati sia, in primo luogo, di natura "nostalgica" e "malinconica":

- una solitudine che nasce da un ricordo del passato non del tutto elaborato;
- una solitudine accompagnata da una vena di rassegnazione e impotenza;
- una solitudine che vive nel rimpianto di una vita che adesso non c'è più.

Esiste però una seppur minoranza di persone *over 65* istituzionalizzate, che cerca dei momenti di solitudine all'interno della struttura stessa; alcuni di questi anziani, infatti, preferiscono dedicare un po' del loro tempo a se stessi e alle attività che loro piacciono e li soddisfa di più, senza bisogno di dividerlo con altri:

- la solitudine è una sorta di esperienza di intimità, nella quale questi anziani si staccano da quanti li circonda, per "raccolgersi nel privato" della loro stanza;
- la solitudine diventa un "momento di ritiro", di pace e di quiete benefica;
- la solitudine rappresenta un "riparo sicuro" dalla confusione e dalla curiosità invasiva di chi sta loro attorno.

La solitudine degli anziani che vivono da soli in casa loro

Per procedere poi nell'analisi della solitudine percepita dagli anziani che vivono da soli in casa loro, ho posto le stesse domande in un'intervista rivolta alle altre 11 persone al di sopra dei 65 anni (oramai in pensione), residenti anche loro nel territorio veneziano. Sono tutte persone anziane che, per diversi motivi (vedovanza, separazione legale, celibato), vivono giorno dopo giorno da soli, in condizioni economiche, ambientali e di salute, molto diverse tra loro. Queste persone vivono da sole oramai da parecchio tempo (almeno 3 anni), e tale condizione esistenziale rappresenta un dato interessante che permette all'analista di verificare se esista una sorta di "abitudine" alla solitudine che si sviluppa col tempo, oppure se i disagi che la stessa può creare permangano anche dopo anni di vita da soli.

Per quanto riguarda le modalità informali da me utilizzate per entrare in contatto con questo "gruppo" di anziani, dobbiamo premettere che quelli intervistati sono stati selezionati in base a criteri del tutto casuali e non certo con la pretesa di ricavarne una statistica, ma con la semplice finalità di



raccogliere elementi specifici (per ricavarne peculiari costrutti) su come è vissuta la solitudine degli *over 65*.

Grazie ai diversi interventi da me svolti sul territorio del Comune di Venezia nel triennio 2009-2011, sia con i *Gruppi Anziani Autogestiti* che con le varie Associazioni rivolte alla terza età, ho avuto modo di incontrare i soggetti più idonei (*opinion leader*) per dare una serie di *immagini significative* sul tema in esame.

Come emerge dalle interviste condotte, vivere fisicamente da soli non significa automaticamente sentirsi “maledettamente soli”; ci sono, invece, degli anziani che apprezzano la solitudine, la rivalutano positivamente, la custodiscono come un bene prezioso da preferire al caos e alla confusione della società odierna. Infatti per la maggioranza dei soggetti intervistati il fatto di vivere da soli è stata non tanto una scelta di vita, ma soprattutto una condizione in cui, per svariati motivi, vi si sono ritrovati. Dalle interviste fatte è risultato chiaro che anche coloro i quali, contro la loro volontà, vivono da soli, non subiscono e soffrono sempre e comunque il peso della solitudine, anzi, alcuni la preferiscono alla compagnia. Vedono i momenti di solitudine come occasioni fondamentali per dedicarsi alle loro passioni e ai loro interessi; non temono la solitudine ma la affrontano attivamente, la vivono giorno per giorno serenamente, coscienti che essa è una “compagna” preziosa della loro vita.

Gli anziani che vivono da soli, in casa propria, si differenziano molto da quelli istituzionalizzati per una svariata serie di motivi; intanto il fatto di non vivere in una struttura protetta conferisce a queste persone una libertà di movimento e un’indipendenza che inevitabilmente è limitata, se non del tutto negata, a chi invece trascorre all’interno di un Istituto la maggioranza del suo tempo.

Altra cosa che li differenzia sostanzialmente dagli anziani residenti nelle *Case di Riposo* è poi il fatto che gli *over 65*, che vivono da soli in casa propria, possono gestire la loro giornata in modo più autonomo, e organizzare il tempo a loro piacimento, senza condizionamenti di orario, oltre a poter utilizzare i loro spazi come meglio credono. In sintesi, sono più liberi da tutti quei vincoli e quelle regole che il vivere in una struttura comunitaria necessariamente comporta.

Inoltre, in generale, ne estrapoliamo che le persone anziane che vivono da sole sanno affrontare la solitudine in modo più energico e più attivo delle altre persone anziane istituzionalizzate; esse sanno organizzare il loro tempo in modo tale da conciliare la solitudine e l’attività, considerando entrambe come dei momenti importanti per la loro vita quotidiana.

Parecchi degli anziani intervistati (9 su 11) di questo “gruppo”, che coin-



Legami

cidono con quelli che vivono da soli da molto tempo, affermano di aver fatto ormai "l'abitudine" alla solitudine, di non sentirla più di tanto come un disagio e quindi di essere talmente abituati ad essa tanto da provare piuttosto un forte fastidio per la confusione e il "rumore" del mondo esterno.

La solitudine riveste anche una grande importanza perché spesso è preferita alla compagnia obbligata.

Gli anziani da noi intervistati si sono mostrati, infatti, aperti al mondo esterno, socievoli, estroversi, pur tuttavia vogliono conservare la loro *privacy*, le loro abitudini, la loro piena libertà.

Abbiamo, quindi, ancora una volta constatato, grazie alle affermazioni degli anziani intervistati, che la solitudine è una parola dicotomica e ambigua, perché può assumere sia un significato positivo che negativo a seconda delle condizioni di vita e delle mentalità di chi la vive quotidianamente.

Anche il fatto di abitare da soli comporta di per sé sia dei vantaggi che degli svantaggi. Da una parte può andar bene condurre una vita solitaria, perché l'individuo è più libero di gestire come vuole la propria esistenza, al di là dei condizionamenti e dei vincoli che la convivenza con altri familiari impone, oltre a dare la possibilità di impiegare il proprio tempo e i propri spazi, come uno meglio crede. Mentre, d'altra parte, non può certo andar bene vivere da soli quando c'è la paura di sentirsi male o di trovarsi con un qualsivoglia problema da risolvere, e non avere una persona cara al proprio fianco, alla quale poter fare riferimento.

Molti anziani, infatti, soffrono notevolmente per la mancanza di familiari o di amici con i quali condividere la loro quotidianità e, a volte, si ritrovano, anche perché privi di stimoli e interessi, a considerare la loro vita grigia e insignificante.

Alcuni anziani che vivono da soli lamentano altresì di subire una solitudine che deriva dalla mancanza di affetti; spesso è una sensazione negativa che deriva dalla perdita del coniuge oppure dalla lontananza di figli o parenti. La cosa che, senza dubbio, manca di più alle persone della terza età che vivono da sole è la presenza del *partner*, o comunque di un convivente.

Un anziano signore, in particolare, ha manifestato un forte senso di solitudine, derivato dalla perdita della sorella alla quale era particolarmente legato.

La scomparsa della stessa, infatti, ha creato nell'uomo, oramai settantaseienne, un forte senso di frustrazione e di inutilità. La perdita della persona che gli è stata vicina fin dall'infanzia, in questo caso ha rappresentato una sorta di rinuncia a vivere, ad avere degli obblighi e dei nuovi interessi per sé.



Possiamo dunque affermare che la solitudine derivante dalla mancanza di affetti può creare negli anziani, in alcuni casi, uno stato d'animo che è caratterizzato da frustrazione, ripiegamento su se stessi, mancanza di interessi, chiusura verso il mondo esterno, assenza di stimoli e inattività. Soltanto riuscendo ad aprirsi al mondo circostante, a crearsi delle attività, a farsi nuove amicizie, gli anziani che soffrono di solitudine potranno ancora ritrovare la gioia di vivere e il sorriso.

Dalle interviste realizzate emerge, infatti, nettamente il ruolo significativo che le *relazioni sociali* rivestono nella vita degli anziani che vivono da soli; molti di essi infatti, dopo il rapporto con i figli, valutano di grande importanza il rapporto che hanno con i loro coetanei.

Molti degli anziani intervistati infatti hanno sottolineato che gran parte del loro tempo quotidiano trascorre a contatto diretto con amici e conoscenti. Gli incontri si svolgono quasi regolarmente tutti i giorni, e la loro compagnia risulta di fondamentale importanza per riuscire a svagarsi e a passare serenamente la giornata.

Se le amicizie mancano, anche la vita da soli assume una tonalità diversa: più scura, più incerta, più insicura, più noiosa... a volte le giornate sembrano cupe, vuote e insignificanti per chi è costretto a trascorrerle sempre e comunque da solo. La lunghezza delle giornate si dilata, allora, talmente tanto da sembrare infinita; la mancanza di dialogo, di contatti esterni fa sì che il tempo trascorso in solitudine diventi un tempo privo di senso e di significato; senza il confronto e l'apertura verso gli altri, la vita si riduce soltanto a passività e stagnazione.

Entrambe queste caratteristiche non fanno poi altro che accentuare gli aspetti più drammatici e tristi che la solitudine di sovente porta con sé.

Vivere da soli, come abbiamo detto, non sempre è così facile come si può immaginare; la cosa fondamentale per vivere bene la propria condizione di solitudine è quella di saper impiegare le giornate in modo gratificante e costruttivo. L'impiego ottimale del proprio tempo, infatti aiuta gli anziani a sentirsi ancora utili, li aiuta a sentirsi ancora vivi e partecipi alla vita sociale.

Tra le persone anziane intervistate ne abbiamo trovate alcune che hanno una vita sociale molto attiva e intensa, e altre che, invece, vivono in maniera più isolata all'interno delle mura domestiche. Tutte, comunque, sono state concordi nell'affermare che l'essere attivi e impegnati è un modo efficace per scongiurare il senso negativo e di vuoto esistenziale della solitudine.

Molto interessante è stato rilevare quanto il valore *forza di volontà* sia fondamentale a riguardo. Ad esempio, due delle signore al di sopra dei 70 anni che trascorrono molte ore in casa da sole si impegnano, quasi con una forma



di obbligo o di disciplina, a impiegare il loro tempo in diverse attività casalinghe. Mentre altre tre signore, poco al di sotto dei 70 anni, si sono inserite, con forte determinazione e motivazione, in attività fuori dalle mura domestiche, e in particolare nel volontariato e all'interno del *Centro Anziani del Quartiere*.

Da questi ultimi esempi possiamo comprendere quanto per l'anziano sia importante uscire di casa, avere contatti con i coetanei, svagarsi, fare conversazione, dedicarsi alla solidarietà, sentirsi ancora utili... e che tutto ciò favorisce non solo la socialità degli anziani e la loro apertura al mondo esterno, ma permette anche di allontanare sempre più da loro "lo spettro" della cattiva o mala solitudine.

La voglia di vivere, l'entusiasmo, l'energia, non sono dunque delle qualità riservate alle generazioni più giovani; anche chi ha oggi oltre i 65 anni può possedere tali caratteristiche; tutto ciò dipende dall'uso che gli anziani fanno del loro tempo, dalle attività che svolgono e dagli interessi che coltivano. Si può essere vitali e vivaci anche in età avanzata, purché la vita che conduciamo non sia del tutto passiva e priva di curiosità, di desiderio, di volitività ed entusiasmo.

Se l'affrontiamo, giorno dopo giorno, con slancio e energia, la solitudine risulterà essere l'ultimo dei nostri problemi; non dovremo fare mai i conti col senso di abbandono che ne può derivare, perché avremo i mezzi per riuscire a sconfiggerlo.

Conclusioni

Cosa traiamo, dunque, dall'insieme di queste *testimonianze*?

Analizzando con estrema sensibilità e rispetto le interviste non strutturate realizzate con questo "campione" di anziani, che esprime sinteticamente il valore della loro solitudine, possiamo sostenere con piena e ferma convinzione la tesi secondo cui non esiste un solo tipo di solitudine, ma tante, *innumerevoli solitudini*, racchiuse in un ampio e altamente soggettivo concetto.

La positività o la negatività della solitudine deriva, in prima istanza, da come gli anziani la interpretano e la vivono giorno dopo giorno. Ci sono, infatti, dei momenti in cui essi la prediligono e la cercano come bisogno ed esigenza di riflessione, di introspezione e di "meditazione" personale su di sé e sul senso della propria esistenza, ed altri momenti in cui la solitudine è rifuggita e bandita per immergersi profondamente nella socialità e nel contatto diretto e continuo col mondo esterno.

Come abbiamo in precedenza sottolineato, la vita di ciascun individuo, giovane o anziano che sia, si trova ancora una volta in bilico tra due tipi di atteggiamento: la voglia di solitudine e l'ansia di socialità.



Ci sono situazioni nelle quali la solitudine è riscoperta e rivalutata come componente fondamentale della vita individuale, ed altre situazioni nelle quali alla solitudine la persona preferisce il contatto e l'interazione con i suoi simili. Entrambe queste *esperienze esistenziali* sono importanti ed essenziali per l'anziano, e a nessuna di queste, qualsiasi persona, in quanto individualità a sé stante e sociale in continuo adattamento, potrebbe e dovrebbe mai rinunciare.

La solitudine, perciò, è un concetto dagli svariati volti e dai molteplici significati e valori, che può assumere la forma della nostalgia e gelosia dei ricordi, dell'essere "bene di rifugio", come avviene spesso per gli anziani che vivono in Istituto, ma può anche assumere l'aspetto della "buona compagna di vita" per chi vive in casa da solo, e quindi essere riconosciuta in tutta la sua positiva e profonda qualità valoriale.

Nelio Fonte



I barbieri della Giudecca lavorano gratuitamente per gli occupanti



ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La dodicesima Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

LUNEDÌ 18 FEBBRAIO 2013

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

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

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2012
- presentazione e approvazione bilancio preventivo 2013
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma generale delle attività per l'anno 2013
- aggiornamento sul progetto "casa di Esodo-monastero laico"
 - varie ed eventuali

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

APPELLO A TUTTI GLI ABBONATI/SOCI

Per avere la compagnia di *Esodo* anche nel 2013 occorre rinnovare l'adesione all'Associazione *Esodo*: Euro 27.00 per quattro numeri, più eventuali supplementi.

Un'idea intelligente per Natale? Regalare a un amico o a un parente o a un vicino di casa o, evangelicamente, a uno che non conosci, un'adesione a *Esodo*.

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. 4 ottobre-dicembre 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

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

Euro 7.00
(iva comp.)