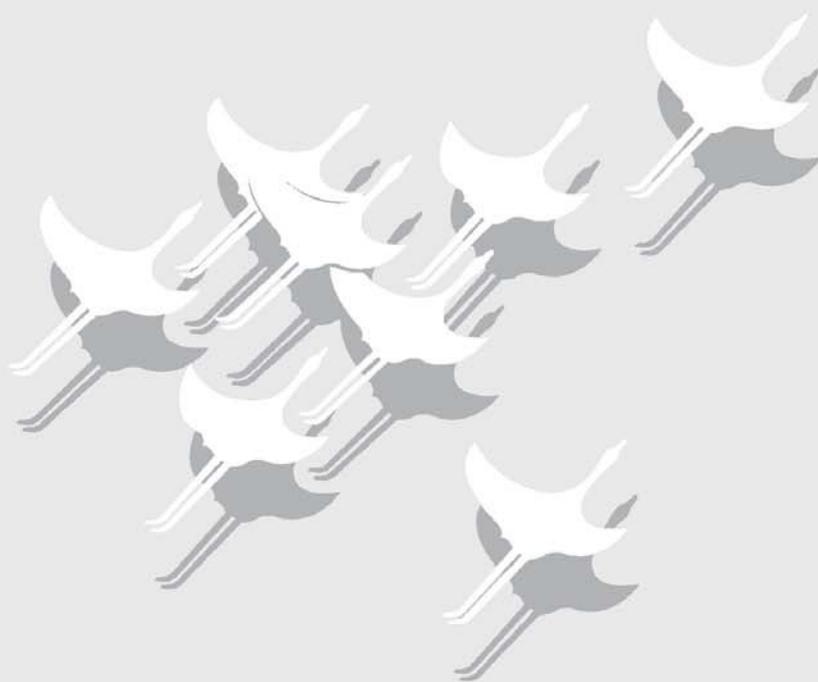


# ESODO

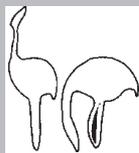


## Come vasi di creta *La forza della fragilità*

**Benzoni, Bolpin, Borgna, Botteri, Bovo, Casati, Cavallari, Fofi, Kristeva, Luzzatto, Macchi, Maggi, Manicardi, Manziega, Marvaldi, Meggiato, Naso, Rubini, Salvarani, Scrivanti.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 3 luglio-settembre 2013 - Anno XXXV - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Come vasi di creta  
La forza della fragilità

**Editoriale** C. Bolpin, B. Bovo, L. Scrivanti pag. 1

## PARTE PRIMA: Come vasi di creta

### Fragilità vissute

Gli umani nella società postmortale L. Manicardi pag. 4  
L'esperienza del terremoto B. Salvarani pag. 10  
*The outsiders' society* a cura di P. Cavallari pag. 15

### Riconoscere la comune fragilità

Il tragico e l'opportunità J. Kristeva pag. 21  
Luci e ombre della fragilità E. Borgna pag. 28

### La forza della debolezza

La fragilità di Gesù A. Casati pag. 34  
Uomini e popoli verso la maturità A. Luzzatto pag. 39  
La fragilità nella Bibbia L. Maggi pag. 42  
Fragilità, relazione, dialogo R. Marvaldi pag. 48

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Il buddhismo in Italia B. Salvarani, P. Naso pag. 50  
Obiezione di coscienza o doppia morale? C. Rubini pag. 53  
Spigolature estive... D. Meggiato pag. 56  
Il soffio leggero, il travolgente soffio G. Manziega pag. 58  
Le omissioni acuiscono le fragilità G. Benzoni pag. 60  
Pacifismo G. Fofi pag. 63  
Libri e recensioni G. Botteri, F. Macchi pag. 67

*A commento della monografia "Come vasi di creta", inseriamo all'interno della rivista foto di vetri di Murano (Ve), simbolo di artistiche creazioni che uniscono la bellezza con la fragilità.*

Chi desidera ricevere le *news* e gli appuntamenti dell'Associazione Esodo è invitato a trasmettere la sua e-mail all'indirizzo di posta elettronica: [associazionesodo@alice.it](mailto:associazionesodo@alice.it)

Come vasi di creta

## Editoriale

Gli interrogativi posti coinvolgono in prima persona ciascuno di noi. La "fragilità" riguarda la mia singolarità, fatta di luci e di ombre. Vorremmo essere quello che non riusciamo, e allora ci mascheriamo e scarichiamo su altri le nostre incapacità.

Cerchiamo strategie per nascondere questa nostra condizione esistenziale con maschere di autoaffermazione: abbiamo paura di mostrarci fragili, e che i rapporti comportino l'indebolimento del proprio io. Rischiamo così di chiuderci in un amore ombelicale, in una stima di sé come "realizzazione" attraverso l'uso dell'altro, il successo delle proprie prestazioni e la massimizzazione delle aspirazioni. Il "potere di" (fare, dire...) diventa "potere su" le persone e le cose. Per questo ogni fallimento, ogni sconfitta sono vissuti come distruzione: o si è schiacciati, con autocommiserazione passiva, o si reagisce con aggressività e rancorosità.

Siamo vulnerabili di fronte ad eventi che ci sorprendono come inattesi, anche quando fanno parte della vita (malattie e morte, calamità naturali, insuccessi...). La sventura ci trova impreparati e rischiamo di "romperci". L'attuale crisi mostra in modi particolari questa nostra realtà e mette in discussione "modelli" culturali consolidati, quali l'autodeterminazione come potere di decidere quello che vogliamo essere. La cultura dominante diffonde un modello di uomo di successo, competitivo, che vince i limiti - la decadenza fisica, la morte... - attraverso l'avere (la volontà, i soldi, il potere). "Se non riesci non vali"; la fiducia in se stessi è legata al prestigio, all'apparire. L'attuale tecnologia (dai farmaci all'informatica) aggrava questa situazione, illudendoci di poterci creare a piacimento un mondo artificiale, un'identità e una rete di relazioni, senza limiti. D'altra parte, si sono allentati i legami sociali, quella rete di relazioni familiari, amicali, di solidarietà, che sostenevano le fragilità, fino a quelle più distruttive. Oggi, invece, si tende a escludere tutto ciò che rischia di compromettere la nostra presunta "normalità", e a considerare il disagio come un "disturbo" mentale da curare con trattamenti specifici; la vita e la morte vengono medicalizzate, e deleghiamo agli "esperti", in luoghi lontani dalla nostra vista, la cura dei "problemi", di cui non tolleriamo nemmeno la parola (morte, *handicaps*, certe malattie). Soffriamo come "privazione" ogni insuccesso, ogni debolezza. Spesso non riusciamo a "sopportare" la fragilità proprio delle persone amate, degli amici. Passiamo oltre, senza vedere. Si tratta, invece, proprio di "vedere" l'altro, che esprime domande e desideri anche solo con il corpo, e di stargli accanto fisicamente, con un abbraccio, il tono della voce, il silenzio attento.



Gli articoli confermano, da diversi punti di vista, la nostra idea di fondo, costruita nei numeri precedenti (in particolare quelli sulle relazioni, la mitezza, il potere, i due sull'amicizia) e che continueremo ad approfondire con un secondo numero sulla fragilità.

Non affermiamo che la fragilità, il dolore... siano un bene, un "valore", anzi. Pensiamo però che il riconoscimento della nostra comune condizione di fragilità e mortalità possa costituire una "forza" per dare un senso alla singolarità di ciascuno, attraverso la creazione di legami adulti e di un nuovo umanesimo, finite le Grandi Visioni della storia, ideologiche e religiose, onnipotenti e universali.

Il nodo che viene approfondito è come la consapevolezza delle proprie fragilità abbia una valenza etica, normativa, che ci mette in gioco responsabilmente, in quanto prendiamo coscienza che siamo tutti "vasi di creta" e che ciascuno, con tutti i propri limiti, conta per l'altro, per dare significato all'esistenza condivisa, come rapporto tra fragilità. Ciascuno dovrebbe essere riconosciuto e amato come è, nella sua singolare condizione di fragilità, nella sua unicità, irriducibile a modelli universali di "pienezza" dell'umano che pretenda di essere senza "scarti", imperfezioni, errori.

Sono queste relazioni che rendono possibile guarire le ferite, rialzarsi in piedi. È nel rapporto con chi vive spezzato, in situazioni estreme di fragilità, di rottura fino all'impossibilità di riconoscimento e di reciprocità, che vediamo chi siamo nella nudità senza maschere: mortali, vulnerati, fallibili. Imparo a conoscermi, nella mia unicità, quando riesco a vedere e a non evitare il volto dell'altro infranto, quando imparo a lasciarmi "ferire" e divento capace di condivisione. Mi stimo se capace di relazioni amichevoli, di creare comunità, buone relazioni.

Solo così, se non ci poniamo al centro di rapporti a noi funzionali, possiamo sviluppare le nostre capacità mettendo anche i nostri limiti a servizio dell'altro. È questo un percorso che propone un cambiamento di mentalità, che è prima di tutto una "lotta interiore", che possiamo vincere unicamente attraverso le buone relazioni, il "perdersi" per ritrovarsi nell'altro. Un lavoro faticoso su di sé, quotidiano, mai finito, sempre da ricominciare con mitezza e compassione verso se stessi, i propri fallimenti e tradimenti. Mai definitivo, ma per questo sempre possibile, da ricominciare di nuovo. Mai fallito per sempre. Questo è ciò che apprendiamo dalla pratica di Gesù. Tradito e abbandonato dai discepoli che non lo avevano capito e volevano rapporti privilegiati ed escludenti, nel momento della sua massima debolezza (sentirsi abbandonato dal Padre), accoglie anche la loro fragilità, mantiene il bisogno unilaterale di amicizia e ridona loro fiducia, senza nulla chiedere, per ricreare un nuovo inizio di relazioni di amicizia, di resurrezione.

*C. Bolpin, B. Bovo, L. Scrivanti*





PARTE PRIMA

**Come vasi di creta**  
*La forza della fragilità*

Luciano Manicardi, monaco di Bose, affronta la tematica della società postmoderna vista dall'angolo prospettico della ridefinizione del concetto della morte: "l'ultima malattia", che impegna la scienza, la medicina, la tecnologia, la politica (divenuta sempre più biopolitica) e l'economia, in una sfida di portata epocale.

## Gli umani nella società postmortale

### **"Incerta omnia, sola mors certa"**

"Contro tutte le altre cose è possibile procurarsi una sicurezza, ma a causa della morte, noi, gli uomini, abitiamo una città senza mura" (1). La morte, ricordano queste parole di Epicuro (IV-III sec. a.C.), pone un sigillo di precarietà e di insicurezza sulla vita umana. Al tempo stesso la morte, limite radicale e fragilità basilare della vita umana, realtà insecurizzante per eccellenza, è la sola certezza dell'uomo. Agostino lo afferma in modo lapidario: *Incerta omnia, sola mors certa* ("Tutte le cose sono incerte, sola la morte è certa") (2).

Stando a questa tradizione, che è la tradizione occidentale *tout-court* (esemplificata qui in un antico filosofo pagano e in uno dei massimi pensatori cristiani), la morte è il limite invalicabile e ineludibile della condizione umana. Per noi sorgono però le domande. È ancora vero, oggi, che la morte sia sentita come ineluttabile? Che sia percepita come limite invalicabile? A partire dall'illuminismo lo statuto della morte nelle nostre società occidentali è cambiato profondamente: come si profila il futuro e come si sta configurando il presente alla luce dei mutamenti che la concezione della morte e gli atteggiamenti nei suoi confronti hanno conosciuto e stanno conoscendo ora nell'epoca delle tecnoscienze in Occidente?

La coscienza della mortalità fondò nella nostra cultura un *universalismo* ben espresso dalla premessa maggiore del sillogismo famoso: "Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, Socrate è mortale". Ma, oggi, la premessa generale del sillogismo (tutti gli uomini sono mortali) è ancora sentita come valida? È ancora condivisa da tutti? Oggi non è solo la ribellione alla conclusione particolare (Socrate è mortale, NN è mortale, *io sono mortale*) che conduce allo stravolgimento di questa verità lapalissiana, ma è in atto il tentativo di minare dalle fondamenta la premessa stessa.

Che queste domande e prospettive oggi non siano ipotesi fantascientifiche ma verificabili in una quantità di ambiti lo mostra il saggio *La société postmortelle* (3), della sociologa canadese Céline Lafontaine.

### **La società postmortale**

Che cos'è la società postmortale? È la società postmoderna, vista dall'angolo prospettico della ridefinizione dell'esperienza e del concetto della morte che in essa è in atto. La società postmortale è caratterizzata dalla volontà di



Come vasi di creta

vivere senza invecchiare, di vincere la morte con la tecnica, di prolungare indefinitamente la vita. Far indietreggiare la morte, intervenire sulle sue cause, modificarne le frontiere, controllare l'insieme dei suoi parametri, comprendere il suo processo per prolungare il più possibile la vita, spingere sempre oltre i limiti della longevità umana: questo caratterizza la postmortalità.

Se antico come l'uomo è il sogno di immortalità, la società postmortale osa un passo sconosciuto alle altre epoche storiche: essa afferma, contando sull'impressionante forza di persuasione propria delle scoperte e delle innovazioni tecnoscientifiche applicate all'ambito biomedico, la realizzabilità di tale sogno, il passaggio del sogno allo stato di realtà, la sua dislocazione dai cieli alla terra, dagli dèi agli umani, dal domani escatologico dell'aldilà all'oggi del qui e ora. "Forse, noi siamo i primi testimoni dell'emergere di una speranza non più religiosa, ma scientifica e medica. Alla promessa di un'immortalità dell'anima, il cui statuto ci appare ormai improbabile, si sostituisce dunque progressivamente quella di una relativa *amortalità* del corpo" (4).

Il concetto di amortalità è stato ben precisato da Edgar Morin: "Noi oggi sappiamo che nell'impossibilità di essere immortale (poiché l'immortalità è una concezione religiosa inverificabile), l'uomo può diventare amortale, vale a dire, teoricamente, prolungare indefinitamente la sua vita. Nondimeno egli resta mortale perché può sempre morire per un incidente, un errore, una catastrofe, un cataclisma" (5).

Il rapporto che ogni epoca e ogni società intrattengono con la mortalità si accompagna sempre all'elaborazione di una strategia di immortalità. Ogni società si fonda su una scommessa di immortalità, dunque anche la società detta "postmoderna". Ovvero la società che, forte del dispiegamento di tecnologie sempre più raffinate, ritiene ormai di poter vincere la scommessa.

La società postmortale è il prodotto del processo di privatizzazione e medicalizzazione, de-ritualizzazione e de-simbolizzazione della morte iniziato già nell'800. La morte è stata decostruita e oggi "non si muore più, si muore soltanto *di qualcosa*" (6). Da fenomeno assoluto e unitario la morte si è relativizzata, scomposta e frammentata nelle sue cause, potenzialmente infinite. L'accento si è spostato sulla causa della morte e sulla causa si può e si deve intervenire. Non si muore più perché si è mortali, ma per una causa specifica, individuale, definibile, isolabile. La morte perde così il suo statuto di naturalità e viene assorbita all'interno della sfera della malattia.

La morte è stata professionalizzata: il medico prende il posto del prete, e spesso da lui ci si attende il miracolo proiettando su di lui un alone di taumaturgo. La decostruzione della morte di cui ha parlato Zygmunt Bauman (7) ha significato la medicalizzazione della morte e degli individui "nutrendo la loro speranza di prolungare eternamente la loro esistenza" (8). Nel postmortale la morte è semplicemente l'ultima malattia. Che impegna la scienza, la medici-



na, la tecnologia, la politica (divenuta sempre più biopolitica) e l'economia in una sfida di portata epocale.

La lotta contro la fragilità e il limite insiti nel vivere e visibilizzati nel corpo si esercita anche nei confronti della vecchiaia. Questa è colta come malattia che impegna una quantità di discipline, nel tentativo di ridare attualità al *mito dell'eterna giovinezza*: che farsene, infatti, di una vecchiaia e di una decrepitezza interminabili? "Un numero crescente di scienze e pseudoscienze si occupano specificamente del processo di invecchiamento e della morte: geriatria, gerontologia, tanatologia, tecniche di ibernazione, 'immortalismo'. Molte altre, in particolare la genetica, l'ingegneria genetica e la medicina sociale sono impegnate nella lotta per mitigare o eliminare le offese del tempo - una lotta particolarmente cara a una cultura al tramonto" (9). Del resto, senza scomodare i teorici che affermano che la vecchiaia non è semplicemente "una malattia, ma *la* malattia: colpisce tutti, uccide, è brutale e a un tratto potrebbe essere vista come potenzialmente guaribile" (10), ci basta vedere ciò che abbiamo sotto i nostri occhi: creme antirughe, vitamine, diete, programmi di esercizi, ormoni della crescita e poi il Viagra, simbolo per eccellenza del patetico vitalismo postmoderno, tutti elementi che tendono a cancellare o almeno a sfumare i sintomi legati alla vecchiaia. Che, dunque, anche a noi appare di fatto una malattia. Una fragilità a cui si può porre rimedio.

Convinta che ormai non esista più il "biologicamente impossibile", la società postmortale intende consentire a ogni individuo di controllare biologicamente il proprio destino, e fa della vita in se stessa e del suo prolungamento l'obiettivo da perseguire ad ogni costo. Con riferimenti tratti dal mondo manageriale, Joël de Rosnay propugna l'avvento della "bionomia", cioè la scienza della buona e oculata gestione della propria vita, del proprio organismo, in vista di una vecchiaia riuscita, sempre più lunga e sempre più "giovane": "La rivoluzione scientifica degli ultimi vent'anni ci fornisce delle regole razionali di *management* del nostro corpo, come si dice di un'azienda" (11). L'idea di perfettibilità umana (già illuministica) viene radicalizzata, esacerbata, espropriata della sua dimensione sociale e politica, individualizzata e spinta verso la frontiera dell'affrancamento del corpo dai suoi limiti. E soprattutto dal suo limite radicale, la morte.

Lottare contro la morte diventa, di fatto, lottare contro il corpo cercando di pervenire, attraverso la medicina rigenerativa, alla creazione di un corpo-senza-morte. Il postmortale si muove in un'ottica di svalutazione sistematica del corpo, di cui persegue la riprogrammazione (attraverso tecnologie bioingegneristiche e bioinformatiche) per ovviare alle sue deficienze, e di cui intravede il superamento. Le biotecnologie operano manipolazioni del corpo, innesti e ibridazioni che conducono a radicali mutamenti dello statuto del corpo.



Come vasi di creta

La distinzione tra naturale e artificiale diviene sempre più problematica: attraverso modificazioni chirurgiche, introduzione di sostanze che mutano l'aspetto esteriore (essenzialmente per finalità estetiche), innesto di protesi, il corpo sta divenendo sempre più un corpo mutante: l'età, l'aspetto fisico, il sesso possono essere trasformati intervenendo sul corpo. Il *cyborg*, il corpo umano integrato da parti meccaniche e artificiali, è visto da molti come il futuro dell'evoluzione umana. Come scrive ottimamente lo psicanalista Andrea Baldassarro: "L'essere umano è sempre più affare di corpi indagati, controllati e trasformati: indagati per conoscerne la natura più intima, controllati per sostenere l'illusione di una cura *sine fine*, trasformati per aumentarne le potenzialità fino al superamento della condizione di mortalità. *La fantasia di un corpo al silicio, replica immortale del corpo biologico destinato al deterioramento e alla morte, motivo ricorrente di certa letteratura fantascientifica in voga negli ultimi anni del secolo scorso, sembra incarnare l'idea di un corpo disincarnato, privo dei legami e delle identificazioni con l'altro. Un corpo autosufficiente, autogenerato e autorigenerantesi, senza storia e senza tempo*" (12).

Tuttavia, le fantasie su un corpo protesizzato, oltreumano, non più caduco, vanno riconosciute per quel che sono: la versione ipermoderna del tentativo di vincere l'angoscia e la paura della morte, l'orrore del disfacimento del proprio corpo, il terrore dell'annichilimento di sé, della propria sparizione, del non-esserci-più. Vanno colte come la forma attuale, radicalmente desacralizzata e secolarizzata, del sogno mitico dell'immortalità. Ma che resta pienamente all'interno della dimensione mitologica.

### Carattere mitico della postmortalità

La postmortalità, che sembra aver preso drasticamente le distanze dal religioso e dal mitologico, in realtà costituisce una *riproposizione contemporanea del mitologico e del religioso, in una prospettiva priva di ogni dimensione di trascendenza*. Nelle sperimentazioni e nelle teorizzazioni più spinte la scienza ormai si confonde con la fantascienza e dà origine a un'idolatria per cui la scienza stessa si trova investita dell'incarico di operare quella fuoriuscita dal male, dalla malattia e dalla morte, che normalmente l'uomo affidava alle religioni. Il verbo scientifico diviene oracolo di salvezza: il tecno-profetismo annuncia l'era messianica della "morte della morte" quaggiù, in quella che un tempo era la misera *lacrimarum vallis*. Liberando lo spirito dal corpo e innestando l'essenza dell'umano, cioè l'intelligenza, su supporti indistruttibili (si pensi all'Intelligenza Artificiale), la tecno-religiosità promette l'accesso alla vita eterna qui e non nell'al di là. Le nanotecnologie alleate con l'ingegneria genetica fanno dell'uomo il soggetto di una nuova "creazione": uccidendo la morte, l'uomo elimina Dio e si fa lui stesso creatore (13).

Le tante forme con cui la società postmortale cerca di percorrere la via



dell'allungamento della vita umana (ibernazione, creazione di cloni umani da usare come banca di organi, coltivazione di nuovi organi del corpo umano da utilizzare in sostituzione di quelli usurati o malati...) rappresentano una vera e propria esplosione immaginifica di mitologico al cuore dello scientismo razionalista e tecnologico più spinto. In effetti, quale fondamento empirico può mai avere la credenza nell'estensione illimitata della vita umana? Non ne ha più di qualunque affermazione religiosa e teologica assolutamente non dimostrabile. Fusa con l'anelito di matrice illuministica di emancipazione dai limiti umani, perfino dalla morte, sponsorizzate da aziende farmaceutiche che hanno intravisto in questo "setto-re" le prospettive di un proficuo e durevole *business*, rinascono così le antiche attese mitologiche, rivestendo gli abiti ipermoderni di sogni tecnoscientifici. Lucian Boia ha potuto rilevare: "Sarebbe ingenuo credere che l'evoluzione intellettuale contemporanea si sarebbe tradotta in una diminuzione del sostrato mitologico. Al contrario, la nostra mitologia proveniente dalla scienza è più ricca e diversificata della mitologia di matrice religiosa dei nostri antenati. Molto semplicemente perché la scienza è inesauribile e perché i nostri progetti si sono moltiplicati" (14).

Ma proprio il fatto che il postmortale non sa riconoscere la propria dimensione mitica rende pericoloso l'armamentario scientifico e tecnologico posto a servizio della ricerca dell'elisir di lunga vita in chiave ipermoderna. Questa cecità è foriera di future, inquietanti sorprese. E il sogno dell'immortalità così secolarizzato, tecnologizzato, materializzato, rischia di trasformarsi in un incubo per i mortali, cioè, per i viventi.

### **Comune mortalità, comune umanità: elogio del limite**

Altrove ho espresso dettagliatamente le critiche alle derive che nascono dalla miseria della concezione antropologica sottesa al postmortale (15). Qui mi limito a sottolineare che prendere sul serio la morte, la sua ineluttabilità, il suo carattere di limite che dà forma al vivere, la sua universalità, può fondare un'etica condivisibile da credenti e non-credenti. Edgar Morin esprime qualcosa di pienamente condivisibile da parte degli uni e degli altri: "Il Vangelo dice: Diventiamo fratelli, viviamo da fratelli, e saremo salvati. Io dico: Diventiamo fratelli, viviamo da fratelli, perché siamo perduti. Senza voler imporre questo vangelo della perdizione, io credo che la coscienza umana debba integrare questa incertezza, questa angoscia e questa presenza della morte. E per superare l'angoscia non c'è altra via che la partecipazione, la comunione, l'amore. Il solo modo di sopportare questo niente che ci circonda, è di vivere poeticamente, di vivere nell'amore la nostra condizione umana. L'amore che il Cantico dei cantici dice essere forte come la morte, è, almeno, il suo unico antidoto" (16).

*L'unica eternità umana è quella che può essere dischiusa dall'amore. L'amore*



Come vasi di creta

*all'interno di una vita finita.* Gabriel Marcel l'ha espressa così: "Amare qualcuno significa dirgli: tu non morirai" (17). Nella finitezza del nostro amare noi sperimentiamo l'infinita del nostro essere. Nel frammento del nostro amore noi sperimentiamo il tutto dell'amore. In questa esperienza di amore, che può andare fino al dono della vita, il cristiano vive anche l'annuncio e la prefigurazione della resurrezione e della vita eterna.

Luciano Manicardi

#### Note

1) È la sentenza 31 del *Gnomologium vaticanum epicureum*, in realtà identica al fr. 51 di Metrodoro (cf. Epicuro, *Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti, Einaudi, Torino 1960, pp. 146-147).

2) "Che cosa c'è di sicuro in questa terra, se non la morte? ... Speri nel denaro: è incerto se ti arriverà. Speri in una sposa: è incerto se la troverai e quale troverai. Speri nei figli: è incerto se nasceranno; se sono nati, è incerto se vivranno; se vivono, è incerto se progrediranno, oppure cresceranno male. A qualunque cosa ti volga, tutto è incerto, solo la morte è certa. Sei povero: è incerto se ti arricchirai; sei incolto: è incerto se ti istruirai; sei ammalato: è incerto se guarirai. Sei nato: è certo che morirai" (*In Psalmum XXXVIII*, 19; cf. Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, I, testo latino dall'edizione maurina sostanzialmente ripresa dal *Corpus Christianorum*, introduzione di Angelo Corticelli, traduzione di Riccardo Minuti, Città Nuova, Roma 1967, pp. 918-919).

3) C. Lafontaine, *La società postmortale*, Seuil, Paris 2008 (trad. it.: *Il sogno dell'eternità. La società postmortale. Morte, individuo e legame sociale nell'epoca delle tecnoscienze*, Medusa, Milano 2009).

4) F. Lenoir, J. Ph. De Tonnac, «Introduction», in *La mort et l'immortalité*, *Encyclopédie des savoirs et des croyances, sous la direction de F. Lenoir et J.-Ph. de Tonnac*, Bayard, Paris 2004, p. 28.

5) E. Morin, «L'homme et la mort», in *La mort et l'immortalité*, cit., p. 47. Cf. anche, I. Illich, «La società ammortale. Sulla difficoltà di morire la propria morte nel 1995», in Idem, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 253-260.

6) L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1976, p. 392.

7) Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 173-213.

8) Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, p. 32.

9) Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, p. 230.

10) Così lo studioso di bionica Gregory Stock citato in Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, p. 86.

11) J. De Rosnay, J.-L. Servan-Schreiber, F. De Closets, D. Simmonet, *Une vie en plus La longévité, pour quoi faire?*, Seuil, Paris 2005, pp. 43-44.

12) A. Baldassarro, «Corpi protesici, menti autogeneranti», in *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica* 2 (2007), p. 94 (corsivo nel testo).

13) G. Balandier, «D'une espérance à l'autre», in *La mort et l'immortalité*, pp. 871-887 ("Ciò che un tempo, tradizionalmente, ci si attendeva dall'anima, ovvero l'accesso al banchetto dell'immortalità, ora, nella società tecno-scientifica, lo si attende dal corpo, un corpo ormai trasformabile e trasfigurabile": ivi, p. 884).

14) L. Boia, *Quand les centenaires seront jeunes. L'imaginaire de la longévité de l'Antiquité à nos jours*, Les Belles Lettres, Paris 2006, p. 218.

15) L. Manicardi, *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

16) E. Morin, «L'homme et la mort», in *La mort et l'immortalité*, p. 49.

17) G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, p. 320.



*Brunetto Salvarani, critico letterario e saggista, racconta il dramma subito a seguito del terremoto che ha sconvolto la sua città nel 2012. Assieme alla riscoperta della fragilità, l'esperienza del terremoto ha favorito l'urgenza di raccontare, il bisogno di condividere e di sentirsi meno soli, suscitando l'esigenza di una nuova umanizzazione.*

## L'esperienza del terremoto

### Premessa

*Senza la natura moriremmo:* questa semplice proposizione rimanda al fatto che il giorno in cui la natura, tutta la natura, fosse morta, quel giorno verrebbe meno ogni possibilità di vita per gli uomini, che - in quanto appartenenti a essa e da essa dipendenti - respirano, si alimentano, si dissetano alle sue fonti. Sono ovvietà che, a ripeterle, si rischia di cedere al luogo comune, se non fosse in gioco l'esistenza dell'uomo che, fra l'altro, se ne sente particolarmente partecipe quando, con l'esperienza estetica, prende coscienza della propria unità e simbiosi nel paesaggio, oggetto di contemplazione totale.

Per queste ragioni, credo, i padri della nostra Costituzione stabilirono che esiste una gerarchia di valori riguardante la tutela della vita e della vivibilità, l'acqua, l'aria, la salvaguardia dell'ambiente e della bellezza del paesaggio, oltre che del nostro straordinario patrimonio storico-artistico. A tali valori - primari e assoluti - dovrebbero essere subordinati tutti gli altri, compresi quelli economici. E se nel testo costituzionale l'espressione *bene comune* non si trova, il suo principio ordinatore è appunto il bene comune, in continuità stretta con la *publica utilitas* che innerva la storia della penisola.

Le nostre politiche degli ultimi anni - o decenni, meglio - hanno completamente capovolto simili gerarchie, con esiti che sono sotto gli occhi di tutti. Dovremmo domandarci allora, come cittadini e nello spirito della Costituzione, perché un modello di sviluppo come quello attuale - che distrugge ambiente e paesaggio e tanto disagio procura ai cittadini feriti dall'abbruttimento - conti così saldi sostegni in ogni tipo di governo. L'assenza di un progetto politico in difesa di tali valori è forse insieme la causa (una delle cause principali, almeno) e l'effetto dell'attuale gravissima crisi politica, della mancanza di fiducia nei partiti e nel metodo democratico (basti pensare a come sia stata resa inoffensiva la splendida quanto insperata vittoria ai *referendum* sull'acqua e sulle centrali nucleari, due anni fa) (1). Un evento quale un terremoto, in un paese quanto mai fragile nelle sue strutture fondamentali da tanti punti di vista, non fa che far emergere, spesso drammaticamente, le contraddizioni che ci abitano da troppo tempo. Di fronte a esso, non vale appellarsi, leopardianamente, alla dimensione *matrigna* della natura, più che *materna*: c'è qualcosa di più. C'è una nostra responsabilità mancata.



Come vasi di creta

### Un evento impossibile

Celebre è la novella di Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, il cui protagonista è un giudice che ha sempre saputo, certo, di essere mortale, e ha visto non pochi amici, più o meno giovani, lasciare la vita (2). Quando si ammala, però, la concreta prospettiva di dover morire lo inquieta più di quanto avrebbe immaginato: cerca di pensare ad altro, si getta affannosamente nel lavoro, ma senza risultati, perché il dato inoppugnabile della propria finitezza riaffiora di continuo alla sua mente. Mentre, in passato, riteneva che la cosa avrebbe riguardato sempre altri, e non lui.

Qualcosa di simile è capitato a noi emiliani, con i terremoti del 20 e 29 maggio 2012. Un'eventualità, quella di esser colpiti da un sisma importante, che non credevamo realistica. Ritenevamo potesse accadere sì, ma *altrove*: a L'Aquila, in Umbria, in Irpinia, in Friuli. Altrove, ma non qui, in queste terre che ci siamo abituati a immaginare sin da piccoli appoggiate un po' magicamente sull'acqua di più o meno antichi sedimenti alluvionali. Rassegnati fatalmente ai relativi fastidi locali - nebbie e freddo pungente in inverno, afa asfissiante e zanzare *con il portapacchi* d'estate - ma non a questo. Per la verità, già una quindicina d'anni prima, il 15 ottobre 1996, una porzione di terra compresa fra il Modenese e il Reggiano era stata oggetto di forti scosse: i danni maggiori, però, li aveva subiti il patrimonio storico-artistico. Personalmente lo ricordo bene perché all'epoca ero assessore alle Politiche culturali di Carpi, ma le case e il tessuto produttivo furono sostanzialmente risparmiati. E, soprattutto, non ci furono vittime. Ecco perché quella vicenda ha prodotto una memoria piuttosto blanda; ed ecco perché lo stupore - il sentimento prevalente, accanto all'ovvio istinto di sopravvivenza che è la concausa di una psicosi legata alla paura diffusa e lenta a diradarsi - di fronte a quello che è stato definito da più parti un *terremoto anomalo*. E la cui anomalia, dal nostro punto di vista, riguardava soprattutto il fatto che stavolta era toccato a noi, e non ad altri. A noi, cui non poteva succedere, come a Ivan Il'ic.

### Un Dio fragile

È passato poco più di un anno. *Già o solo* un anno, difficile dire. Per non dimenticarlo, e per ricordare che oltre alle crepe delle case e degli edifici pubblici ci sono quelle interne, meno visibili ma non per questo meno crude, già pochi giorni dopo la cosa ho immaginato di lavorare a un libro (3), che ha visto la luce poche settimane fa. Si tratta, dunque, di un'opera che ha una genesi occasionale, essendo originata da un fatto di cronaca, ma che ha l'ambizione di andare oltre quanto ci è successo. Avendo vissuto in prima persona l'ansia per l'accaduto, mi è capitato più volte, infatti, in quei lunghi giorni estivi, di soffermarmi sui riflessi umani, teologici ed ecclesiali del sisma. L'ho fatto, quando ero sfollato, e il mio PC era fuori uso, scrivendo brevi considerazioni, che chiamavo *effetti collaterali*, dal *Blackberry* tramite



*Facebook*: come messaggi in una bottiglia gettata in un mare virtuale.

Da qui mi è nata l'idea di tornarci sopra con più calma, in parallelo alla necessaria riscoperta della fragilità nostra, delle nostre società e comunità ecclesiali, di fronte a un fatto imprevisto e imprevedibile che, da una parte, ha messo a nudo appunto la povertà umana e quella di una diocesi piccola, la mia diocesi di Carpi epicentro del dramma, e, dall'altra, agli occhi dei credenti, ha fatto riflettere sulla fragilità *costituzionale* del Dio biblico (per uno strano gioco del destino, il 20 maggio - giorno della prima scossa - si festeggia il patrono della città di Carpi, San Bernardino da Siena). Ho pensato subito che, per affrontare, pur senza esaurirlo, un tema così complesso, avrei avuto bisogno dell'aiuto di parecchi amici, di diverse chiese cristiane e di diverse appartenenze religiose, che hanno prontamente accettato di intervenire, con generosa disponibilità, e che per questo ringrazio, una volta di più, anche dalle pagine di *Esodo*, con l'augurio che il libro faccia pensare. Perché anche un'esperienza-limite quale un terremoto può trasformarsi, paradossalmente, in uno spazio di umanizzazione.

### **Il bisogno di raccontarsi**

Sono molteplici le considerazioni che si potrebbero fare su quanto è successo in un territorio piuttosto vasto, pur se abbastanza omogeneo. E sono state fatte, in parte almeno, in effetti: l'esperienza del terremoto ha favorito l'urgenza di raccontare e di raccontarsi, il bisogno di condividere e di sentirsi meno soli. Sono sorti *blog* appositi, e la funzione di grande rete collettiva degli attuali *social network* è emersa a tutto tondo. Altro esempio: *filos*, italianizzabile in *filosso*, chiamasi dalle nostre parti l'antico rito del ritrovarsi assieme la sera dei familiari, per commentare le vicende del giorno sotto la guida sapiente del *paterfamilias*. Ormai desueto da tempo, nei mesi estivi - complici la bella stagione e la necessità di esorcizzare il più possibile il timore delle scosse - il *filosso*, con annessa o meno tavola imbandita per aumentare il tasso di convivialità, è tornato imperiosamente di moda. Bastava fare quattro passi nel quartiere o nei parchi pubblici traboccanti di tende multicolori per incontrarne a decine: il volto umano del dramma. Un dramma che, in ogni caso, è destinato a durare a lungo, e a incidere sulle strategie sociali ma anche, non da ultimo, ecclesiali. La scommessa sul futuro, infatti, riguarda se sapremo coniugare insieme la ricostruzione materiale con quella spirituale. Sì, perché il timore che di regola ci invade al tremore della terra, nostra madre, dipende in primo luogo dal nostro saperci mortali, finiti, esposti: mentre viviamo in una cultura che copia maldestramente Prometeo, e ci invita a vivere cercando di ignorare la nostra vera natura.

### **La chiesa delle occhiaie**

Per esemplificare, torno al 3 giugno 2012, quando mi capitò, per la prima



Come vasi di creta

volta, di partecipare a un'eucaristia all'aria aperta nella mia Carpi: in quel Parco delle Rimembranze che conosco bene, all'epoca affollato di tende e presenze variopinte.

Nulla di strano, si potrebbe pensare, se non fosse che nella quasi totalità delle altre chiese della piccola diocesi stava succedendo altrettanto, in cortili o spiazzi erbosi: su una cinquantina di edifici sacri sparsi tra Carpi e la Bassa modenese, infatti, appena tre erano risultati agibili ai controlli tecnici dopo i colpi del sisma (mentre scrivo, sono diventati sette). Chiusi, fra gli altri, il maestoso Duomo cinquecentesco e San Nicolò a Carpi, le splendide chiese dei Pico a Mirandola, le parrocchiali di Concordia, Novi, Rovereto, San Possidonio, Rolo, e così via; ma ferito anche l'ex campo di concentramento di Fossoli, che ha registrato negli anni le presenze di Primo Levi che vi ambientò le prime pagine di *Se questo è un uomo*, del carpigiano Odoardo Focherini (proclamato beato lo scorso 15 giugno 2013) e di don Zeno Saltini, che vi ambientò l'utopia di Nomadelfia, *dove la fraternità è legge*.

Una chiesa, la nostra, che stava mostrando senza pudori, in quel modo, tutta la sua povertà di mezzi, ma anche una prossimità estrema alla sua gente e alla sua terra, così crudelmente ferite. A un tratto, come per un'illuminazione, mi venne in mente che quel giorno si celebrava la memoria liturgica di Giovanni XXIII, morto lo stesso giorno di quarantanove anni prima. E non riuscii a fare a meno di immaginare che il *papa buono* avrebbe sorriso di fronte a quell'esperienza di una diocesi privata dei suoi bei templi storici e artistici ma capace di dire in mezzo alla confusione dei bimbi, che giocavano incuranti dell'eucaristia in corso, la cosa più importante di tutte in quel momento: che la Parola di Dio non viene meno, che l'amore prevale sulla morte, che occorre porci - in particolare nei momenti in cui tutte le certezze sembrano svanire - nelle mani di Dio, con le nostre incongruenze, le timidezze, la voglia caparbia di ricominciare. Anche se sarà dura. Anche se in quelle settimane la chiesa carpigiana e diverse altre chiese sorelle della zona erano ricche solo di inquietudine, di stanchezza e di occhiaie. Tuttavia, nello spaesamento e nel dolore della mia terra e della mia chiesa si può scorgere un racconto di Dio. Tutto da decifrare, ma difficile da negare. E se ha ragione un'illustre sociologa francese a dirci che viviamo un'era di passaggio dalla figura del religioso praticante al nomade, mai come nei mesi scorsi ho raccolto voci di persone che semmai non mettevano piede nelle chiesine dei loro borghi, ma soffrivano per la loro distruzione. Perché ci sono cose che abbiamo sempre sotto gli occhi, ma il loro valore si rivela solo quando le perdiamo.

### ***Tgnir bota***

Del resto, eventi come quello che abbiamo vissuto (meglio: stiamo vivendo, nei suoi effetti collaterali) hanno il potere di farci sentire come siamo davvero: minuscoli, precari, ma anche incredibilmente unici e irripetibili.



Non solo le maniche, dovremo rimboccarci anche e soprattutto il pensiero, riflettendo su quanto il pianeta e la natura provano a dirci con avvenimenti simili, e accompagnando l'esigenza della ricostruzione materiale con i primi timidi passi di una ricostruzione interiore, antropologica, intima. Mentre il mattone iniziale di una nuova speranza non potrà che essere l'educazione a un'idea della terra, dell'economia e del denaro completamente diversa da quella corrente. E se a noi colpiti dal sisma è stato detto di resistere e di tener duro (qui si dice *tnir bota*, e lo sapremo fare), forse però la virtù più adatta in circostanze del genere è quella della *resilienza*: perché resiliente è persona o materiale in grado di tornare alla condizione originaria, dopo una prova d'urto.

A un giovane amico ho domandato, giorni fa, cosa avesse pensato, dopo le scosse tremende del 29 maggio 2012, mi ha risposto: "Ho creduto stesse arrivando l'apocalisse". Ricordando l'etimologia della parola (che sta per *rivelazione* in greco), difficile dargli torto.

Brunetto Salvarani

#### Note

- 1) Cfr. S. Settis, *Azione popolare*, Einaudi, Torino 2012.
- 2) L. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, Rizzoli, Milano 2008.
- 3) B. Salvarani, a cura di, *La fragilità di Dio. Contrappunti teologici sul terremoto*, EDB, Bologna 2013.



Paola Cavallari (P), redattrice di *Esodo* e insegnante alle superiori, ragiona con alcune studentesse - Lia (L), Lucrezia (Lu), Teresa (T) - su cosa sia per loro fragilità, dandoci un interessante spaccato sulle fragilità che vivono i giovani, alcune che accompagnano da sempre chi si sta attrezzando per la vita, altre del tutto specifiche di questo tempo.

---

## *The outsiders' society*

T. Mi interessa il paradosso, in quanto l'impostazione della scheda della redazione di *Esodo* sulla fragilità si distanzia molto da ciò cui siamo abituati. Il fallimento, l'errore assumono un segno diverso da quello vigente nella società in cui viviamo: qui il valore di una persona è rappresentato dalla sua posizione sociale, dal successo, a discapito del valore intrinseco della persona e di una dimensione spirituale di sé. Si ignora quello spazio che nella persona è più profondo e la consapevolezza della fragilità come elemento di forza, come costruzione di legami e di uno spazio comune più concreto. È un paradosso, esprimibile nell'ossimoro: *fragilità della forza*. Il potere politico, il potere economico, il potere delle relazioni - anche sentimentali - nasconde fragilità, anche se tali poteri vengono esibiti come forza. È interessante partire da un contesto personale, e analizzare come ciascuno di noi vive la fragilità o come può farne un elemento di forza, accettandola e perdonandola: la fragilità è intesa sempre come errore, quindi come una colpa che crea vergogna. Mi è interessato molto leggere, in Etty Hillesum, la sua riflessione sull'esistenza e la fragilità umana; lei ne fa un punto di forza per il suo dialogo con gli altri, col mondo.

P. Potreste esporre qualche esperienza nel vostro mondo abituale, quello scolastico, con figure segnate dallo stigma della diversità/inferiorità, per esempio gli slavi, i rumeni? O comunque qualche frammento di vissuto?

T. Per quanto mi senta una persona aperta, non posso dire che, se mi trovassi nella situazione, sarei immune da sentimenti discriminatori. Ho avuto difficoltà rispetto alla classe, in quanto mi sono sempre sentita un po' diversa. Una certezza è tale se ha la forza di resistere alla sua demolizione, non quando è una convenzione, una norma sociale.

L. Si parla spesso di fragilità delle persone disabili o delle persone straniere, ma io ritengo che ci siano forme più striscianti di fragilità. Alle medie io ero sempre stata emarginata, ma in seconda mi trovai ad essere nel gruppo della classe più potente e più in voga. Per farmi accettare, offesi malamente una mia compagna più esclusa. Io mi sono sempre considerata una persona perlomeno leale, capace di giudicare, prescindendo dalle amicizie e dai favori. Fino ad allora mi sentivo di essere dalla parte del Vangelo, di difendere i deboli e i piccoli, degli indifesi, ma non appena mi si è aperta la possibilità di andare dalla parte più forte ci sono andata. Quando qualcuno è malvisto da tutti,



istintivamente si ha l'idea che abbiano ragione loro. È una fragilità subdola perché colpisce anche chi apparentemente è "normale"; genera un pregiudizio difficilissimo da combattere.

*Lu.* Sono una persona introversa, e quando sono in gruppo faccio molta più fatica. Ci sono persone che vedono la debolezza e ci "giocano sopra", gli stessi educatori talvolta lo fanno; non si sentono responsabili, non cercano modi per puntare sulle risorse che pure la persona in difficoltà possiede, ma ne accentuano i limiti. Mi è capitata un'esperienza molto deludente con una professoressa, che ha "approfittato" della mia debolezza per mortificare un mio progetto futuro di studio all'estero, non tanto basandosi sul mio rendimento scolastico, quanto sul mio carattere introverso. È molto triste che gli stessi educatori faticino a vedere prima di tutto la persona, al di là del rendimento, che non la aiutino ad accettare e rafforzare la fragilità che le appartiene; dovrebbero essere un sostegno; ma, molto spesso, mi sono trovata davanti solo a dei muri.

E per quanto riguarda i diversi, come gli extracomunitari, noi non ci rendiamo conto che il loro vissuto è molto più problematico e la loro fragilità molto maggiore. Si trovano in un luogo che non li accoglie. Mi è capitato di conoscere da vicino un ragazzo di questo tipo. Ho scoperto cose che non immaginavo: doveva mantenere i fratelli, sopportare insolenze e offese rivolte alla sua famiglia... e lui tenere i denti stretti per anni... Lui è riuscito a reggere, ma persone molto meno forti non lo riescono a fare, e quindi reagiscono in maniera aggressiva.

*P.* Vorrei ritornare al tema del capro espiatorio di cui parlava prima Lia. È possibile che, a volte, siamo stati carnefici. Nulla di irreparabile, perché abbiamo la risorsa del chiedere perdono. Ma, primo: dobbiamo essere tanto critici verso noi stessi da rendercene conto; secondo: dobbiamo avere il coraggio di chiedere scusa. È un punto cruciale: tutti noi possiamo "cadere", compiere un'offesa e diventare carnefici, nessuno è vaccinato. La zona d'ombra è sempre prossima.

*L.* Io sono stata anche dalla parte della vittima. Dopo aver offeso la ragazzina mi si aprì un mondo di complicità anche perché da sempre ero piena di arguzia nel parlare. La offendevo sul vivo. Poi le andai a chiedere scusa e divenni io il bersaglio delle prese in giro dei miei compagni. Alla fine della terza media andai a un campo che sarebbe dovuto essere un campo dell'Azione Cattolica, dove i ragazzi mi elessero "Miss Tavoletta del Cesso", mentre, negli incontri ufficiali, tutti predicavano la sapienza del Vangelo. I nove giorni più brutti della mia vita. La vittima è fragile. Così corsi tra le braccia del primo ragazzo che mi fece un complimento. Un sistema miope trionfa su chi è diverso e lo spinge a uniformarsi. Ho impiegato moltissimo a riscoprire me stessa. L'idea che ci sia "giusto" e "sbagliato" prevale sull'accettazione della diversità.



Come vasi di creta

*Lu.* La cosa assurda è che ci si sente colpevoli della propria fragilità, invece che essere in grado di vedere nell'altro le sue crudeltà. Facendo ciò si finisce per convincersi di essere sbagliati.

*T.* Ho riscontrato dinamiche simili anche in gruppi apparentemente diversi, ad esempio collettivi studenteschi, dove si dava l'impressione di praticare il confronto, l'ascolto. Anche in questo caso si creavano dei livelli di potere e il diverso era escluso.

A questo punto a noi la scelta: "Io cosa voglio fare? Voglio far parte di un gruppo, dunque mi adeguo, o dico di no, pagando il costo dell'esclusione?". L'essere *fuori* è "essere fragili", o l'essere *fuori* è "essere forti"?

*Lu.* Io non mi sono mai trovata bene all'interno dei gruppi, preferisco un rapporto a tu per tu. C'è sempre un distacco tra la figura del "forte" e del "debole", una parte della massa che ascolta e annuisce. Mi sono riconosciuta in questa parte. Non ho fatto molto per "riscattarmi", non mi sono accettata per quello che ero, in modo da far poi emergere la mia idea.

*L.* In prima superiore, anarchica convinta, vedevo gruppi con un orientamento simile al mio, con cui speravo di entrare in un dialogo costruttivo. In realtà nascondevano il vuoto totale. Nei collettivi e nell'occupazione mi sarebbe piaciuto avere un ruolo più attivo, non da spettatore. Ma se io fossi stata una figura di rilievo sarei stata costretta ad adottare delle dinamiche prestabilite di relazione con gli altri. Mi rimproveravo del mio fallimento nelle occupazioni, anche perché ero appassionata, ma nessuno mi ascoltava, non mi si dava nessun riconoscimento.

*P.* Immaginiamo se aveste partecipato al collettivo con un'intesa fra voi, basata su questi presupposti, un "accordo": cosa sarebbe successo? Se le persone che si distanziano dall'atteggiamento gregario costruissero tra di loro un'alleanza, un riconoscimento reciproco? Le alleanze possono servire per logiche di potere, ma possono anche servire a sgretolare una visione monocratica. La stessa rivista *Esodo*, che cos'è se non un gruppo di persone che si sono "alleate" e lavorano per progettare un altro stile di vita? È un'attività politica, "politica" intesa alla H. Arendt. Ecco: progettare alleanze per un nuovo umanesimo. Esiste una rete che si chiama "rete dei viandanti": connette le associazioni, cattoliche o non, che si col-legano per fare sì che, interagendo, fiorisca un mondo più ispirato al Vangelo. Lo stesso fa J. Kristeva: vorremmo in un qualche modo riuscire a dare respiro a un nuovo umanesimo - scrive - basato sul valore della singolarità. Ognuno viva fedele alla propria esistenza (in questa parola - che va interpretata come opposta a "essenza"- daccapo ritorna la precarietà).

Tornando alle alleanze, queste considerazioni sulla fragilità, per attualizzarsi, necessitano di relazioni - come Arendt, Hillesum insegnano.

*T.* Nel saggio *Le tre ghinee*, Virginia Woolf immagina una società metaforica (*The outsiders' society*), in cui lei inserisce soprattutto le donne, in quanto



erano l'elemento più fragile. Si chiede cosa si può fare per affermare questa visione diversa, di cui chi è fuori è portatore; suggerisce non tanto di combattere gli stili più diffusi nella società, ma - ignorandoli - semplicemente affermare i propri. È un *nuovo umanesimo*. Non un "combattimento", ma semplicemente un'accettazione della singolarità, l'affermarsi delle diversità, senza dover aderire a un modello. Il mio desiderio - all'interno dell'occupazione nella scuola - era riuscire a praticare questo stile.

Anche la crisi è un tema legato alla fragilità, e proprio rispetto ai giovani: negli ultimi anni ho trovato innaturale un comportamento diffuso tra gli adulti: spezzare alla nascita le ambizioni di giovani come noi, al termine della scuola superiore. Molte volte ho affermato che mi piacerebbe studiare filosofia, o lettere, per diventare giornalista, e spesso ho avuto delle risposte negative. Conta molto che gli adulti diano delle risposte positive a queste esigenze. Vedo molti miei coetanei demoralizzati, che sembrano ripetere a pappagallo questa propensione a negare le proprie ambizioni.

*P. Quando ero giovane non c'era la crisi. Al contrario era un momento di crescita. Ma anche noi abbiamo dovuto misurarci in un confronto impegnativo con gli adulti, spesso carico di urti e strappi. Non ho avuto genitori che mi hanno assecondato: perché le idee politiche che stavo elaborando non erano accettate. Il conflitto c'è stato, soprattutto con mia madre, figura custode del nido. Col senno di poi, so che ciò è stato salutare, perché - come Hegel insegna - il negativo è fecondo.*

T. Penso che ora sia molto diverso, perché ho l'impressione che le generazioni siano sempre più fragili, in particolare la nostra: siamo abituati fin da bambini a essere assecondati in tutto.

*Lu.* Per cui siamo in conflitto coi genitori in modo molto più sottile.

T. Magari rimane in incubazione, ma è difficile trovare la via per manifestare il conflitto. Tra genitori e figli si è creato un rapporto diverso da quello di una volta, per cui l'influenza dei genitori può essere molto forte.

L. Sarà la deformazione mentale di una ragazza innamorata di Aristotele e San Tommaso, ma cerco di vedere il fine ultimo e il movente nelle azioni che compiamo. Negare le ambizioni è come sottrarre senso, fine alla vita. L'odierna mancanza di fini è paradossale. Quando c'è un fine a disciplinare un percorso di azioni, il percorso è coerente, nonostante le difficoltà e gli errori che possono sopraggiungere. Sono sbigottita a vedere l'insensatezza che permea l'agire odierno. Per esempio, innumerevoli studenti scelgono facoltà - come ingegneria - che magari non sarebbero adatte a loro, perché sono convinti che daranno più possibilità di un lavoro ben retribuito. Però, se ci si spinge a chiedere loro come mai vogliono raggiungere una simile posizione, essi non sanno rispondere. Si sacrificano senza neanche un motivo, un fine su cui abbiano riflettuto.

Tutti i costrutti logici per cui si intraprendono decisioni e sulle quali si



Come vasi di creta

plasma la propria vita sono privi di una solida base: questa è fragilità metafisica.

In più, un altro elemento di grande fragilità metafisica è avere il feticcio del dato certo, ricavato dalla ricerca scientifica, vista come la panacea e la soluzione di tutti i problemi. Ci si aggrappa alla certezza del dato scientifico per troppa debolezza, incapaci di accettare le incognite della vita. Mi ha colpito un articolo sulla morte di M. Hack. La grande astrofisica vedeva la religione come arretratezza, come istituzione oscurantista. Il redattore la accusava di essere portatrice di uno scientismo radicale e criticava tale convinzione, che attribuisce a ingegneri e scienziati, utili del resto a risolvere problemi contingenti, il compito e la funzione di giudici morali. Io concordo con l'autore del brano.

Inoltre, in che modo il numero, espressione dei risultati scientifici, dovrebbe essere meno opinabile della parola letteraria e del pensiero? La scelta delle cifre e delle quantità che esse rappresentano è frutto di una convenzione arbitraria e non dell'osservazione e della deduzione da fenomeni naturali. Tanto più che oggi l'alta fisica si trova a brancolare nel buio, nell'impossibilità di verificare le proprie tesi - come la filosofia - perché nessuno può indagare sensibilmente l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Non bisogna, a mio parere, neppure credere ciecamente nella legge matematica perché non è la verità, ma solo una grandissima approssimazione.

T. Alcuni miei compagni non riflettono neppure su quello che vorranno fare delle loro vite, sono disarmanti, si muovono senza una parvenza di riflessione. La nostra società cammina sull'abisso. La struttura vacilla. Mi pare che l'uomo non voglia vedere la propria ombra - rifacendomi a Montale: va avanti senza consapevolezza di se stesso.

Lu. Tutto ciò che riguarda i numeri lo vedo molto relativo. C'è qualcosa della matematica che non riesco a cogliere. Per come viene vista e studiata a scuola, non ha niente da dare, finisce con l'essere un puro esercizio. Se ci fosse qualcosa in più, verrebbe apprezzata maggiormente dagli studenti del liceo.

T. Mi ricordo che avevamo parlato brevemente con un professore del concetto di verità: " $2+2=4$ " è la verità? No, è un calcolo, è solo esatto, non è "vero". Non c'è sempre identità tra queste due categorie.

L. All'inizio della quarta ero indecisa tra matematica e filosofia che mi parevano totalmente diverse. Invece, San Tommaso affermava che la matematica era come la sorella cadetta della metafisica. A me non piace la parte applicativa, con i numeri, ma ho sempre ammirato invece concetti, come quello di asintoto che mi pare sia emblema dell'inarrivabile tensione all'assoluto. In più, a differenza del campo fisico, dove i calcoli sono approssimati, in matematica tutto torna, tutto è perfetto. Ovviamente tale regolarità è solo mentale, astratta, proprio come un sistema metafisico, ma è bella. La formula in sé - vista non come uno strumento, che è fastidioso - è portatrice di una



grande bellezza. La matematica, priva delle sue applicazioni, mi pareva portatrice di una splendida armonia. Gli esercizi matematici sembrano, però, privi di senso. Anche i frattali sono esempio di armonia. Sono ricavati da una formula matematica che, compilata da un calcolatore, produce una figura particolare. O è totalmente simmetrica, o uno stesso motivo si ripete sempre, oppure il tutto origina le parti e le parti ingrandite riproducono il tutto; esattamente ciò che Kant aveva osservato ne *La critica del Giudizio* prima di definire il giudizio teleologico.

*Lu.* A scuola si rischia che la matematica diventi qualcosa di meccanico, di pura esecuzione dei calcoli, perdendo il proprio senso e la propria intrinseca bellezza.

*a cura di Paola Cavallari*



*Psicanalista e semiologa, Julia Kristeva sostiene con acutezza che al paradigma dell'aver va opposto quello della singolarità di ogni essere anche di quello che, in quanto portatore di handicap, ci mette a confronto con la nostra vulnerabilità di esseri viventi. Il testo dal francese è stato tradotto da Margherita Giubelli Bortolami.*

---

## Il tragico e l'opportunità

Il primo punto che vorrei mettere in luce è il legame tra l'*handicap* e la mortalità.

Credo che l'*handicap* rappresenti l'aspetto più moderno della tragicità, in quanto ci mette di fronte alla mortalità (personale e sociale), realtà che siamo tuttora incapaci di concepire. Mortalità impensabile non soltanto quando si tratta di un delitto o di una guerra, ma ancor di più quando è soggiacente, e ci accompagna durante tutta l'esistenza.

Questa tragicità tuttavia - e sarà il secondo punto che tratterò - può diventare un'*opportunità*. Come? Mobilitando una creatività insolita in ciascuno dei protagonisti di questa prova, la situazione di *handicap* permette effettivamente di rivelare l'*irriducibile singolarità* dell'essere dotato di parola che noi siamo. È questo quello che io chiamo un'*opportunità*, ed è attorno a ciò che potrebbe ricostituirsi il legame sociale.

«Perché si occupa di *handicap*?». Prendo atto della domanda, che mi viene spesso posta. Solitamente, soddisfo la curiosità manifestata. Non senz'aver notato che il semplice fatto di fare una domanda simile rivela la particolare esclusione, di cui le persone in situazione di *handicap* sono l'oggetto. In effetti, dopo due secoli di lotta in difesa dei diritti umani, malgrado le lacune che ancora presenta quest'ambito, troviamo normale che qualcuno militi contro il razzismo, l'antisemitismo, o qualsiasi altra discriminazione dettata dall'etnia, dalla classe sociale d'origine, dalla razza, dalla religione o dal sesso d'appartenenza. Però, la reazione non è la stessa quando si tratta di *handicap*: quest'ultimo non ci mette davanti ad una «differenza» come le altre, né ad una «fragilità» o «vulnerabilità» come le altre. Ecco il fondamento di questo stupore ricorrente: «Ah, si interessa di ciò? E dica, come mai?». Spero poter apportare il mio contributo all'analisi della natura di questa discriminazione particolare e delle sue ripercussioni.

Le difficoltà neurologiche di mio figlio David, che l'hanno portato a seguire un percorso scolastico atipico, mi hanno permesso di prendere coscienza delle varietà di *handicap* esistenti: motorio, sensoriale, mentale e psichico.

La mia esperienza dell'*handicap*, in realtà, non aveva solamente trasformato l'intellettuale - piuttosto astratta, ed aspirante psicanalista, che ero - in scrittrice, dal linguaggio meno concettuale e più sensibile; essa mi aveva



ugualmente implicata, in quanto madre, in un'impresa gigantesca che non cessa di parermi tanto urgente quanto utopica. Perché, in verità, tramite quest'impresa si tratta, niente di più, che di rifondare l'umanesimo.

In che modo l'*handicap* modifica la nostra esperienza e, con essa, la nostra idea dell'umano? Possiamo, a partire da questo sconvolgimento, costruire delle passerelle tra l'*umanesimo cristiano* e l'*umanesimo derivato dal Rinascimento e dall'Illuminismo*? Tale è la questione implicita - al di là e attraverso il racconto concreto e quotidiano delle nostre vite che si confrontano con l'*handicap*, del mio scambio epistolare con Jean Vanier, pubblicato col titolo *Il loro sguardo buca le nostre ombre* (ed. d'origine: Fayard, 2011/ed. italiana: Donzelli editore, 2011).

In che modo l'esperienza dell'*handicap* mi ha condotto a questa rifondazione dell'umanesimo, che necessita una nuova laicità? Una laicità per cui l'era del sospetto non è più sufficiente, poiché, di fronte alle minacce e all'aggravamento delle crisi, è arrivato il momento di puntare sulla possibilità, per gli uomini e le donne, di credere e di sapere assieme. Perché l'*handicap* non è un'esclusione, o una "fragilità" come le altre, e perché, per questo motivo, esso ci richiede di riconsiderare radicalmente il modello sulla base del quale lo concepiamo - un modello ereditato dalla filosofia greca e, per certi aspetti, dall'umanesimo cristiano?

Sarebbe possibile che la democrazia di prossimità e solidale, di cui si parla molto, ma che tarda a realizzarsi, faccia sì che il *rispetto dei diritti* necessiti prima di tutto il riconoscimento ed il *rispetto della singola persona*?

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, l'*handicap* che spaventa fa anche vergognare. Recentemente, ho visto in una trasmissione televisiva una madre confessare la sua vergogna. Aveva fallito con suo figlio, non essendo riuscita a restituirgli la sua salute, continuava a sentirsi colpevole (e il padre con lei, benché le difese di un uomo gli impediscano, solitamente, d'ammettere vergogna e senso di colpa).

Il senso di colpa è figlio dell'onnipotenza. Questa confessione tragica e coraggiosa tocca tutti i genitori di ragazzi handicappati e rivela, in fondo, l'influsso arcaico di una cultura di cui difficilmente riusciamo a disfarci: la cultura d'un teomorfismo, d'un umanesimo teomorfo, che identifica gli esseri umani a delle creature eccellenti, reattive agli stimoli e prestanti, all'immagine d'un Creatore onnipotente. Cultura del potere assoluto dei genitori, essa colpevolizza la vulnerabilità quando non l'esclude: è la cultura del "figlio perfetto", rimedio al malessere parentale. Essa tradisce probabilmente il miraggio dell'Uomo-Dio, ma mascherato dal culto greco e rinascimentale della natura perfetta e da un certo razionalismo cristiano e poi laico, che soddisfanno perfettamente i nostri fantasmi narcisistici, e che continua a fare parte di noi, a nostra insaputa.



Come vasi di creta

L'accettazione e l'accompagnamento della persona in situazione di *handicap* esprimono il desiderio di uomini e donne, assieme, di vincere la più insormontabile delle paure - quella che ci pone di fronte ai nostri limiti di esseri viventi. Diffido - l'avete capito - del termine *integrazione* degli handicappati: sa di carità fatta a coloro che non avrebbero gli stessi diritti degli altri. A quest'ultimo preferisco la parola *interazione*, che esprime una politica divenuta etica, tramite l'estensione del patto politico alle frontiere della vita. E non è un caso se questo nuovo fronte politico dell'interazione è composto prevalentemente da donne (ed è forse l'occasione per giustificare la parte femminile degli uomini?). Non sarebbe forse perché dopo gli anni del femminismo, e prolungandone le migliori ambizioni, le donne sanno rinnovare la loro innata capacità nell'occuparsi della vita psichica e fisica facendone un atto politico, una filosofia politica?

Lo ripeto: l'*handicap* è diverso dalle altre "differenze", in quanto *ci confronta con la mortalità*. La non-conformità alla norma, quindi la situazione di *handicap*, si colloca tra la *biologia* (*deficit* biologico) e la reazione sociale a questo *deficit*: biologico e sociale, natura e cultura. Ma più ancora che le trasgressioni sessuali, per esempio, la divergenza rispetto alle norme biologiche e sociali incarnata dall'*handicap* è percepita come un *deficit* (ritornerò su questo punto) che - benché riparabile in certi casi ed entro certi limiti - mi fa morire se sono solo, senza protesi, senza aiuto umano.

L'*angoscia della morte*, della finitezza umana, dei limiti dell'uomo stesso (rispetto a certi poli-handicappati gravi) sono, d'altronde, il fronte nascosto di quest'*iceberg* - questo blocco così insormontabile che la persona handicappata e la sua famiglia conoscono bene - che è spesso l'attitudine dei sani di fronte agli handicappati, questo condensato d'indifferenza, vergogna, e talvolta arroganza.

Certamente, tutti gli essere umani sanno di essere mortali, ma preferiamo non pensarci, al punto che certi sperano nell'eternità. Pertanto, la biologia ha scoperto che la morte cellulare (*l'apoptosi*) agisce, parallelamente alla crescita, a partire dalla fecondazione, e che è questa che scolpisce l'essere vivente. La persona in situazione di *handicap* vive con l'azione della mortalità in lei, questa è la compagna della sua solitudine, come dice Baudelaire a proposito del suo dolore: "Dammi la mano, o' mio dolore, vieni da me" ("Il Raccolimento", *I fiori del male*). La cosiddetta solitudine dell'handicappato ha inevitabilmente una compagna intransigente, una controfigura permanente: il dolore della mortalità. Sebbene questa persona non sia ammalata, nonostante non provi nessun dolore in particolare, il suo *handicap* le ricorda in permanenza - a lei o almeno ai suoi cari nei casi in cui il *deficit* la privasse di questa coscienza - che non è come gli altri esseri viventi che, loro, possono non *voler*



sapere che sono mortali.

Le religioni e le diverse spiritualità introducono questa dimensione della mortalità nello spirito dei loro adepti, benché molti di quelli che le rivendicano, nello stesso tempo, le oppongano una negazione di difesa nella loro pratica quotidiana. La secolarizzazione, al contrario, non ha costruito alcun discorso sulla mortalità che è in noi. Non parlo della morte: siamo esperti in cerimonie. Né della vecchiaia debilitante: la longevità dei genitori e dei nonni ci conduce a contribuire senza lesinare, dato che ci sono delle probabilità importanti che questa "grande età" handicappante sia un giorno la nostra. Parlo della "mortalità a vita", dalla nascita a queste "variabilità biologiche genetiche imprevedibili", che possono generare gli *handicap*: questa mortalità che definiamo "handicappante" ci risulta ancora impensabile. Un cambiamento radicale della mentalità è di conseguenza necessario affinché le sfide dell'*handicap* ci invitino ad esserne più consci e ad accompagnare la condizione umana fino ai suoi limiti e nella sua finitezza. La coscienza della nostra finitezza e il suo accompagnamento fanno, in effetti, pienamente parte della singolarità umana.

#### **Privazione versus possesso: "avere o essere"**

I militanti per i diritti delle persone in situazione di *handicap* respingono il termine stesso di *handicap*. Tra le numerose ragioni di questa critica, rilevo la seguente: il nostro modello di *handicap* deriva da una concezione aristotelica delle attitudini umane, che presuppone una forma-tipo universale (un archetipo) da cui "diverse situazioni" o "casi" si differenziano per difetto - tramite la *privazione dell'avere* ("steresi"). Sono cieco, perché sono privato della sensazione della vista o dell'attitudine nel vedere. Nella *Fisica* e nel trattato *Dell'anima*, Aristotele dettaglia con finezza queste varianti, la loro "potenza" e "impotenza". Per Matteo, la *steresi* aristotelica genererà la categoria della "povertà": "*Perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare; ho avuto sete...; ero straniero...; nudo...; malato...; in prigione. Ogni volta che l'avete fatto per uno dei miei fratelli, l'avete fatto per me*". Intendiamo: dei diversi "sterili", mancanti o poveri, condividiamo l'impotenza nella passione, e sulla nostra compassione nei confronti del "disavanzo d'essere", fondiamo il "ben vivere", l'etica di quello che sarà l'umanesimo cristiano.

Le magnifiche opere di carità se ne ispirano, fondamento dell'umanesimo cristiano e della Chiesa, intesa come "comunità del servitore sofferente" che si accinge a "completare", a "dare" a quelli che non hanno.

Questo modello di solidarietà costruito sulla *povertà/privazione/disavanzo d'essere* non ha cessato di dimostrare la sua efficacia.

Sostengo, al contrario, contro il paradigma dell'"avere" e della "steresi", che quello della *singolarità dell'essere* - che include il *deficit* stesso, in quanto



Come vasi di creta

rivelatore della finitezza e delle frontiere dell'essere vivente - non è una *privazione, una défaillance, o un peccato*. La contingenza del *singolo* è positiva, in essa *essere ed essendo* si congiungono. La contingenza del singolo "handicappato" mi rivela la mia propria singolarità di "possessore" detto "sano", che non esalto né nego, ma che addomestico come si deve a partire dalla singolarità del "mancante". E la mortalità all'opera che mi tocca in quest'ultimo, ne faccio parte, mi precipita addosso, l'accompagno, la amo così com'è. Grazie al mio amore per l'altro singolo, lo porto al suo sviluppo specifico, singolare, e al mio, a sua volta specifico e singolare.

Uscendo da questo paradigma della "povertà" e della "colpa", sostituendogli quello della *singolarità incommensurabile* di ogni persona, *handicap* compreso, ci avvicineremo all'etica... scotista. Che cos'è un'etica scotista? Ecco "la" domanda da porre, quest'incrocio d'ideologia e di filosofia riguardo al quale degli specialisti potrebbero chiarirci le idee, meglio di quanto non lo permettano i miei propri limiti e quelli del presente articolo. Si tratta di un'etica più "mistica" (certi, tra cui Gilles Deleuze, hanno detto "atea"?), mentre quella di Tommaso d'Aquino sarebbe più "sociale"? Nell'etica d'ispirazione scotista, in ogni caso, la singolarità potrebbe essere pensata come la sola *positività*, direi oggi, il solo *valore*. Partendo dalla positività dell'*essendo*, Duns Scot l'estendeva all'*Essere* stesso, a Dio, come alla *causa singularitatis*. Dio sarebbe singolare, e il Cristo, in particolare, poiché l'Uomo-Dio sviluppa lo spessore della sua singolarità tramite la prova della sua passione fino alla morte, e fino alla *glorificazione* del sopra-vivente ferito-crocifisso: perché questa non è né una *riparazione* né una *soddisfazione*, ma l'evidenza della sua singolarità precisamente.

Una militante per i diritti delle persone handicappate negli Stati Uniti, Nancy L. Eiesland, riprende senza saperlo, apparentemente, quest'idea scotista nel suo libro *The Disabled God*, quando descrive Gesù come il solo "dio handicappato". Non appare ai suoi apostoli, anche nella sua gloria, con un *unpaired body*, un corpo danneggiato? Qui, la ferita non è una mancanza, poiché è parte integrante della Gloria, essa stessa data e percepita come una singolarità.

Pertanto, al fine di realizzare quest'ambizione dell'umanesimo moderno, la volontà politica e la giuridicizzazione non bastano. Dovremmo reinventare questo *corpus mysticum* che lo stesso Kant evoca alla fine della *Critica della ragion pura* (1781), perché la singolarità della persona handicappata possa trasformare le norme in concetto dinamico, evolutivo: reinventare l'amore come unione con la singolarità dell'altro. In altri termini: *alla solidarietà integratrice con i deboli, è importante sostituire l'amore dei singoli*. Quale amore? L'amore come desiderio e volontà perché il singolo possa chiarire, far ricono-



scere e sviluppare, condividendola, la sua propria singolarità. Ben più di una solidarietà, la quale incontra ancora molte difficoltà nell'esistere, solo questo tipo di amore può condurre la singolarità positiva (e non "mancante") di colui che testimonia la mortalità a sbocciare in una società basata sulla norma, senza la quale, l'ho già detto, non c'è legame, amore che può d'altronde stimolare un'evoluzione di queste norme.

Introducendo la questione dell'amore, "trasferimento continuamente da chiarire" dell'accompagnamento della persona handicappata, penso in particolare, l'avrete capito, alla formazione del *personale d'assistenza*. E al posto della psicanalisi, in quest'ambito complesso e polemico. Permettetemi di concludere, su una nota più personale, ricordando il mio ruolo materno in questa prova.

### Il legame materno

"Voglio che tu sia", dice la madre al figlio. *Volo ut sis*, dice l'etica scotista. "Amo che tu sia", dico io a David. La mia empatia, la mia fusione amorosa con lui, mi hanno così fatto scoprire che con il suo orecchio assoluto può fare musica malgrado i suoi *deficit* neurologici. Pertanto non l'accompagno veramente che fornendogli i mezzi per separarsi da me, individualizzando al massimo i suoi linguaggi, i suoi mezzi d'espressione/o di legame con l'altro. Farà musica, si servirà della multimedialità, creeremo un polo d'inserzione professionale in ambito artistico, e lui vi parteciperà alla sua singolare maniera, non come *io* lo voglio, ma come *egli* vuole e può. Lanceremo un nuovo "cantiere": quello della "*vita affettiva e sessuale*", con i suoi amici ed accompagnatori, di cui bisognerà affinare la formazione. Integrerà un luogo di vita "personalizzato": grazie a Jean Vanier, sarà "Simon de Cyrène". Sarà innamorato, è difficile, è possibile, dubito, glielo dico: "David, tu sogni!" – "Ma mamma, sogno, quindi sono", mi risponde. E la norma stessa comincia ad adattarsi al suo essere. Diventa persino "normale", tanto che ne parliamo all'Unesco, o in articoli come questo.

In questo ruolo centrale dell'*empatia* e dell'*amore continuamente da chiarire, problematizzato*, che io chiamo, per conto mio, un *trasferimento vigilante*, l'esperienza eccezionale di Jean Vanier è pioniera. Ne abbiamo osservato recentemente una versione laica, che fa onore alla laicità repubblicana, nel film *Intoccabili* (prodotto col sostegno dell'associazione Simon de Cyrène).

L'amore con la simpatia e la gioia che ne derivano, questa risata che scalfisce il dolore, questa gaia alchimia: tutto ciò incarna a meraviglia la filosofia della condivisione singolare che sto analizzando con voi e rompe con un certo umanismo post-moderno e tetro che, quando non esalta il deomorfismo della sua onnipotenza integrativa, si compiace nella disperazione depressiva e rivendicativa. Possiamo individuarne un altro esempio in un altro film, istruttivo tra l'altro: la saga filmica iraniana *Una*



Come vasi di creta

*separazione, l'anti-Intoccabili.*

All'*habitus* della com-passione degli "annientati" con e nell'"impotenza" degli sprovvisti, e quindi in procinto di sostituirsi un altro modo di vita: un sorpasso del "sé deficiente" tramite il *corpus mysticum* delle singolarità. Lo sapete: straordinaria è la capacità di sopravvivenza di questi corpi handicappati, quando sono dinamizzati e giubilano nell'incontro trasferenziale. Ciò che mi ricorda lo stupore di Spinoza: "Ciò che può il corpo, nessuno al presente non lo ha ancora determinato..." (*Etica*, III, Proposizione II, scolie).

Questo *corpus mysticum* laico e tonico, che invoco e che Jean Vanier pratica a modo suo, che il film *Intoccabili* porta al grande pubblico, è un orizzonte e una speranza per tutti, genitori e accompagnatori. È facile, mi è facile, coprirlo di scetticismo ironico. So che molti di voi condividono questa filosofia, la sua energia e le sue attese, e tentano di metterla in pratica, nonostante gli ostacoli, i ritardi, le regressioni di qualsiasi tipo che ci oppone un clima ostile di contrazione identitaria e di austerità economica.

Grazie, una volta di più, per avermi dato l'occasione di condividere con voi questa visione.

*Julia Kristeva*



*Psichiatra e docente delle malattie nervose e mentali, Eugenio Borgna si è interessato, nella sua lunga carriera, delle fondazioni teoriche della psichiatria come scienza umana oltre che come scienza naturale nel contesto di quella che è stata definita come psichiatria ad indirizzo fenomenologico. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni.*

## Luci e ombre della fragilità

La fragilità, negli *slogans* mondani dominanti, è la immagine della debolezza inutile e antiquata, immatura e malata, inconsistente e destituita di senso; e invece nella fragilità si nascondono valori di sensibilità e di delicatezza, di gentilezza estenuata e di dignità, che sono nella vita, e che consentono di immedesimarci con più facilità e con più passione nella interiorità degli stati d'animo e nelle emozioni, nei modi di essere esistenziali, degli altri da noi.

### **La fragilità fa parte della vita**

La fragilità fa parte della vita, e delle forme di umana fragilità non può non occuparsi la psichiatria: così immersa nelle sue fragilità e nelle fragilità dei pazienti con cui si confronta: divorata dal rischio e dalla tentazione di non considerare la fragilità come umana esperienza dotata di senso, ma come espressione più o meno evidente di malattia che non possa se non essere curata.

Come definire la fragilità nella sua radice fenomenologica? Fragile è una cosa (una situazione) che facilmente si rompe, e fragile è un equilibrio psichico (un equilibrio emozionale) che facilmente si frantuma, ma fragile è anche una cosa (una situazione) che non può se non essere fragile: questa essendo la sua ragione d'essere, e questo essendo il suo destino. La linea della fragilità è una linea oscillante e zigzagante che lambisce, e unisce, aree tematiche diverse: talora, almeno apparentemente, le une lontane dalle altre. Sono fragili, e si rompono così facilmente, non solo quelle che sono le nostre emozioni e le nostre ragioni di vita: le nostre speranze e le nostre inquietudini, le nostre tristezze e i nostri slanci del cuore; ma sono fragili, e si dissolvono facilmente, anche le nostre parole: le parole con cui vorremmo aiutare chi sta male, o le parole che desidereremmo dagli altri quando siamo noi a stare male.

Come sono fragili, e anzi tendono a divenire oggi sempre più fragili, le relazioni interpersonali che nascono e muoiono, che si accendono e si spengono dolorosamente, e talora crudelmente, bruciate in esperienze di vita che vivono del presente, del presente onnipotente (si potrebbe dire), disancorato dal passato, dal passato della storia personale e della riconoscenza, e chiuso al divenire, alle attese e alle speranze, che scompaiono dagli orizzonti interiori della vita.



Come vasi di creta

Come non riconoscere così nell'area semantica e simbolica, espressiva ed esistenziale della fragilità gli elementi costitutivi della condizione umana? Cosa sarebbe la *condition humaine* stralciata dalla fragilità e dalla sensibilità, dalla debolezza e dall'instabilità, dalla plasmabilità e dalla finitudine, e insieme dalla nostalgia e dall'ansia di un infinito anelato e mai raggiunto? Ma come non ammettere che ci siano forme diverse di fragilità talora concordanti le une con le altre, e talora discordanti le une dalle altre, ma le une e le altre nondimeno sigillate da comuni connotazioni umane? Come non distinguere, allora, la fragilità come grazia, come linea luminosa della vita, che si costituisce come il nocciolo tematico di esistenze adolescenziali, e di esperienze fondamentali di ogni età della vita, senza escludere la presenza della malattia, dalla fragilità come ombra, come notte oscura dell'anima, che incrina le relazioni umane e le rende intermittenti e precarie, incapaci di tenuta emozionale, e di fedeltà: esperienza umana che resiste limpida e stellare al passare del tempo, e alla corrosione che il tempo rischia sempre di trascinare con sé.

Ci sono, così, due distinte aree, due distinte forme di fragilità, che non possono essere scambiate l'una con l'altra, e che indicano: la *prima* la fragilità come parola tematica di esistenze, sigillate magari dal dolore, ma immerse nella ricerca e nella nostalgia dell'altro, e la *seconda* la fragilità come incapacità di vivere il tempo nella sua ininterrotta agostiniana circolarità di passato, presente e futuro. Ovviamente, non di questa seconda possibile connotazione semantica intendo parlare ma della prima, che racchiude in sé infiniti orizzonti di senso non sempre conosciuti, e non sempre valutati nella loro significazione umana ed etica.

### Come sono fragili le emozioni

Ci sono emozioni forti ed emozioni deboli, virtù forti e virtù deboli, e sono fragili alcune delle emozioni più significative. La loro fragilità le rende palpitanti di vita, e dotate di emblematica gravidanza umana. Quali emozioni si possono considerare fragili, e in cosa consiste la loro fragilità? Sono fragili la tristezza e la timidezza, la speranza e l'inquietudine, la gioia e il dolore dell'anima, l'amicizia e le lacrime, che sono intessute di fragilità, e che, se non fossero fragili, perderebbero immediatamente la loro significazione umana e il loro fulgore emozionale. Le emozioni fragili si scheggiano, e si frantumano, facilmente: non resistono alla avanzata dei ghiacciai della noncuranza e dell'indifferenza, delle tecnologie trionfanti e degli idoli consumistici. Cosa diverrebbe la speranza, se non fosse nutrita di fragilità e di fluida friabilità? Non sarebbe se non una delle problematiche certezze che, nella loro impenetrabilità al dubbio e alla incertezza, desertificano la vita umana.

Ci sono emozioni fragili, certo, ma ci sono anche virtù fragili, virtù deboli,



come sono la gentilezza e la mansuetudine, la innocenza e la modestia, la mitezza e la tenerezza; e come non richiamarmi, a questo riguardo, alle bellissime considerazioni di Norberto Bobbio? “Chiamo ‘deboli’ queste virtù non perché le consideri inferiori o meno utili e nobili, e quindi meno apprezzabili, ma perché caratterizzano quell’altra parte della società dove stanno gli umiliati e gli offesi, i poveri, i sudditi che non saranno mai sovrani, coloro che muoiono senza lasciare altro segno del loro passaggio su questa terra che una croce con nome e data in un cimitero, coloro di cui gli storici non si occupano perché non fanno storia, sono una storia diversa, con la s minuscola, la storia sommersa o meglio ancora la non-storia (ma da qualche anno si comincia a parlare di una microstoria contrapposta alla macrostoria, e chi sa che nella microstoria ci sia un posto anche per loro)” (1).

Le virtù deboli non sono se non esperienze di vita contrassegnate dalla fragilità.

### **La malattia ci rende fragili**

La malattia modifica il modo di vivere di ciascuno di noi: ci rende ancora più fragili di quello che non si sia quando non siamo malati. La malattia, quella fisica, porta alla luce della coscienza ogni nostra umana fragilità: quella ontologicamente presente in ogni ora e in ogni stagione della nostra vita, e quella che rinasce sulla scia di inattese esperienze interiori ed esteriori.

Ciascuno di noi, certo, rivive la malattia, il suo essere malato, in modi diversi; ma, se si vuole essere di aiuto a chi, lambito dalla malattia, avverta in sé la presenza di una dolorosa condizione di fragilità, di indifesa rassegnazione alla malattia e all’angoscia della morte che ad essa si accompagna, è necessario ancora una volta ascoltare le parole inesprese del dolore e della solitudine, del silenzio e della fatica di vivere, che fanno parte di ogni umana esperienza di fragilità.

Sì, la fragilità vive in noi, e fa parte della condizione umana, benché essa riemerge nelle sue epifanie più lancinanti quando scenda in noi non la malattia fisica ma la malattia psichica, sigillata dalla presenza del dolore dell’anima: della follia, se non si ha paura di chiamarla così. Non dimenticando mai che in essa dilagano un’immensa fragilità, e, cosa ancora più facilmente ignorata o negata, una stremata sensibilità e una straziata nostalgia di accoglienza e di amore.

### **La notte oscura dell’anima**

Come nasca, e come cresca la coscienza della nostra fragilità quando la tristezza dell’anima e l’inquietudine del cuore, l’angoscia e l’acuta nostalgia del passato, l’insicurezza e la solitudine divorano la nostra esistenza e la nostra immaginazione, è esperienza comune a ciascuno di noi, solo quando,



Come vasi di creta

nelle notti oscure dell'anima così mirabilmente rivissute da san Giovanni della Croce (2), ci confrontiamo con i sentieri che portano verso le sconfinite regioni della interiorità: fonte della fragilità umana.

Non ci sono solo le fragilità che si rivelano nella malattia fisica e psichica, e nelle condizioni di indigenza e di isolamento, di abbandono e di emarginazione, di esilio e di emigrazione; ma ci sono anche le fragilità che si intravedono fuggevolmente nelle sensibilità ferite dalla timidezza e dallo smarrimento, dal silenzio e dalla sventura. Sono umane fragilità che ci passano non di rado accanto nella vita di ogni giorno, con le loro scie di impalpabili penombre e di inafferrabili fluorescenze, e non è facile riconoscerle nella loro effimera trasparenza. Sono fragilità che gridano nel silenzio dell'anima, e sono udite solo quando ci siano in noi le tracce della sensibilità e dell'attenzione che, la parola ancora di Simone Weil (3), appartiene all'ordine della grazia.

Sono gli occhi bagnati dalle lacrime che ci fanno riconoscere immediatamente le labili tracce della fragilità.

### La nostra esistenza è fragile

Le parole di san Paolo nella *Seconda ai Corinti* (12,10) ci dicono qualcosa di radicale sulla debolezza che non è se non fragilità. "Ed Egli mi disse: Ti basta la mia grazia, poiché la potenza ha compimento nella debolezza. Tanto più volentieri dunque mi vanterò nelle mie debolezze, affinché la potenza del Cristo si accampi su di me. Per questo mi compiaccio delle mie debolezze, delle prepotenze, delle costrizioni, delle persecuzioni e delle angustie per Cristo, poiché quando sono debole, allora sono potente" (4).

Così, c'è la fragilità in chi si ammala, la fragilità in chi è segnato dal destino, e talora la fragilità in chi cura, che giunge, forse, a una più profonda comprensione del *senso* del dolore e della sofferenza. Ci sono infiniti modi di essere deboli: e quella che, agli occhi del mondo, appare come fragilità, come insicurezza, o come ricerca di un infinito irraggiungibile, è non di rado immersa nella luce ardente della speranza: di una speranza che rinasca dall'angoscia e dalla disperazione: ritrasfigurandole negli orizzonti inconoscibili del mistero: quelli nei quali si sono svolte la vita e la morte di Etty Hillesum (5), e quelli che hanno fatto dire a Teresa d'Avila che, coloro che Dio molto ama, sono da Lui condotti per sentieri di angoscia (6).

In ogni caso, la fragilità come struttura portante della vita, come matrice delle infinite forme di fragilità umana, è comune alla donna e all'uomo; benché possano cambiare i modi di rivivere e di ridescrivere le proprie esperienze di fragilità: nelle diverse situazioni esistenziali e nelle diverse forme di malattia, e di dolore, che ne accrescono la intensità, e la gravidanza tematica. L'essere fragili è una condizione di vita che oltrepassa le differenze di genere, e nondimeno diversi possono essere nella donna e nell'uomo i modi di vivere



la fragilità nei suoi infiniti orizzonti di senso (7).

Non è possibile non intravedere nella fragilità umana una struttura portante della vita, nella quale le differenze di genere si riconciliano. Nel segno del mistero che ci circonda, e che ci fa cogliere solo qualcosa di quello che ci sembra rinascere in noi e negli altri da noi: specchi che rimandano senza fine immagini oscure, e non sempre decifrabili, del dicibile e dell'indicibile, dell'angoscia e della speranza, del vivere e del morire, che si intrecciano nella vita di ciascuno di noi, e che oggi si tende ad ignorare.

### **Il mio discorso si conclude**

La fragilità è un modo di essere emozionale ed esistenziale, che non vive se non del cammino misterioso che porta verso l'interno, verso la interiorità, e che non si riconosce se non andando al di là dei comportamenti, e scendendo negli abissi della propria e dell'altrui interiorità.

Come è facile, e come è frequente, lo vorrei ripetere, guardare alla fragilità come forma di vita inutile e antisociale, e anzi semplicemente malata: che ha bisogno di terapia, e che non merita nel migliore dei casi se non compassione. Quella compassione che si indirizza oggi ad ogni esistenza ferita dal dolore e dalla sofferenza, dalla malattia e dalla follia, e considerata non come testimonianza di sensibilità e di gentilezza, ma di fallimento e di perdita di senso. Ai confini di esistenze non più degne di essere vissute: come, a suo tempo, è giunta a sostenere una psichiatria imprigionata nell'ideologia positivista della discriminazione e del pregiudizio: incapace di riconoscere le aree di normalità che sono presenti nella follia, e le aree di patologia che sono presenti nella (apparente) normalità.

Come ha scritto una volta Eugène Minkowski, uno dei grandi psichiatri del secolo scorso (8): la sofferenza passa, ma non passa mai l'aver sofferto, così l'essere segnati dalla grazia della fragilità è un'esperienza di vita che, sia pure sulla scia di luci e di ombre, di riaccensioni e di inaridimenti, non viene mai meno. Imprimendo nelle cose che vengono fatte, nelle parole che vengono dette, il sigillo inestinguibile della delicatezza e dell'accoglienza, della comprensione e dell'ascolto, dell'intuizione dell'indicibile che si nasconde nel dicibile, così strettamente legati l'uno all'altro, come diceva Ludwig Wittgenstein (9).

Certo, ci sono momenti in cui la presenza, o almeno la percezione, che ciascuno di noi ha della *sua* fragilità si accentua, o si inaridisce, ma in ogni caso dovremmo guardare ad essa come ad una esperienza di vita dotata di senso; e dovremmo educarci a riconoscerla in noi, ma soprattutto a riconoscerla negli altri da noi: un impegno etico, questo, che tutti siamo chiamati a rispettare.

*Eugenio Borgna*



Come vasi di creta

### Bibliografia

- 1) Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti*, Linea d'ombra, Milano 1994.
- 2) Giovanni della Croce, *Tutte le opere*, a cura di Pier Luigi Boracco, Bompiani, Milano 2010.
- 3) Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.
- 4) san Paolo, *Le lettere*, a cura di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1990.
- 5) Etty Hillesum, *Lettere 1941-1943*, Adelphi, Milano 2013.
- 6) Teresa d'Avila, *Tutte le opere*, a cura di Massimo Bettegini, Bompiani, Milano 2011.
- 7) Eugenio Borgna, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011.
- 8) Eugène Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- 9) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.



*Nel percorrere le pagine dei vangeli, Angelo Casati, prete e scrittore, si sofferma sui molti episodi della vita di Gesù, in cui egli mostra la sua "fragilità". L'autore, lungi dall'attendere alla divinità del Maestro, ne mette in luce tutta la sua profonda umanità, che lo rende compagno di strada di ognuno di noi.*

## La fragilità di Gesù

Alle orecchie dei devoti, dei troppo devoti, può sembrare pericoloso o addirittura dissacrante parlare di una "fragilità" di Gesù. Quasi fosse attentato devastante alla sua divinità. Ma saremmo falsamente devoti al mistero che abita Gesù se, allontanando sdegnosamente da lui ogni ombra di fragilità, finissimo per cancellarne ogni ombra di vera umanità. E dovremo forse chiamare ombra la fragilità di Gesù? O non appartiene forse alla nostra natura l'essere fragili?

Ci sono fragilità nella nostra natura che vanno, se pur faticosamente, superate, ce ne sono altre che vanno semplicemente riconosciute. In sincerità. In sincerità verso Dio e verso se stessi.

Questo mio discutibile dire in modo rapsodico di Gesù e della sua fragilità va per accensioni, che nascono dalle pagine dei vangeli. Il mio dire non ha dunque la pretesa delle sintesi teologiche, segue domande e provocazioni che si rincorrono perduto nelle pagine e poi nel cuore di un lettore comune del vangelo. Pensieri in attesa di altri pensieri.

Nato da donna, scrive Paolo. Da un grembo di donna. Fragile quel cucciolo d'uomo, fragile il grembo, come tutti i grembi di donna. Sguscìo in un contesto di fragilità, una lampada fioca in mano a Giuseppe, forse l'altra mano - sto immaginando - a stringere tenera quella di Maria, a darle spinta di forza nel travaglio del parto. Fragile, inerme il bimbo, in bisogno di fasce, di fasce e di latte, quello della madre. Nato da donna. Donna che lo introdusse, mettendolo alla luce, nel territorio della fragilità.

Lo introdusse così nella fragilità del corpo. Che lui accusava come tutti noi. Accusava stanchezza a tal punto da prendere sonno, e profondo, sulla barca nella traversata in piena notte del lago, e nemmeno la bufera delle onde a svegliarlo. Accusava stanchezza e pure sete. Quel mezzogiorno in una delle sue traversate di regione sentì morso di sete, seduto stanco a un pozzo di Samaria chiese da bere a una donna in cerca di pozzi. Come tutti noi non risparmiato dalla fame, lo annotano gli evangelisti: era mattino di inizio aprile, il giorno prima era entrato a dorso di puledro in Gerusalemme, quel mattino mentre usciva da Betania ebbe fame, ma il fico cui erano andati i suoi occhi aveva bellezza di forme ma vuoto di frutti. Ci rimase male.

A volte poi non gli reggevano proprio le forze fisiche, se ne accorsero quel giorno, poco fuori il pretorio, quando costrinsero un uomo di Cirene a portare



Come vasi di creta

dietro lui la sua croce.

Direi, approfondendo, come tutti noi fragile nel territorio dei sentimenti.

Non era roccia immobile, né quercia con fronde impassibili a urli di bufere. Non tetragono come quelli che sbandierano indifferenza agli assalti della vita, pagò lungo i suoi giorni debiti di fragilità, come succede a ciascuno di noi.

A volte a scuoterlo, ad amareggiarlo sino a farlo impetuosamente dolorosamente sbottare senza quasi più contenersi, era la nostra avvilita ottusità: "O generazione incredula! Fino a quando sarò con voi, fino a quando dovrò sopportarvi?".

Certo, non si preoccupava di trattenere se stesso in sequestro assoluto dei sentimenti, quel sequestro che in taluni uomini di spirito sembra a volte, o spesso, sfiorare l'impassibilità. Non preoccupato di guardarsi dall'accensione dello sdegno, né di guardarsi, se è debolezza, dall'accensione improvvisa dei sogni. E se cedere ad accensioni rimane nella mente di qualcuno sintomo di fragilità, Gesù proprio non mise in atto nessun esercizio per sfuggirla.

La sua predicazione senza diplomazie, soprattutto verso le autorità religiose, conobbe i toni aspri e ruvidi, quasi impietosi, senza nascondimenti e senza contenimento, con l'esito di opposizioni altrettanto dure, violente, segnali per lui di una morte annunciata. Accadde anche che qualche volta i discepoli stessi lo invitassero a moderare i toni. Ma lui resistente a ogni invito che suonasse cedimento a calcoli umani. Gli interessava Dio, gli interessava la difesa a tutto campo della dignità di noi umani. Schiettezza senza moderazione a prova di morte.

Lo consumava, senza moderazioni di sorta, zelo per la casa di Dio, per il vero volto di Dio e dell'uomo. E tutti noi a ricordare ciò che avvenne nell'avvicinarsi di quella pasqua. Un gesto voluto. Giovanni annota il particolare di Gesù che annoda le cordicelle per farne una sferza: "... fatta allora una sferza di cordicelle...". Consumato dallo zelo, cacciò tutti fuori dal tempio, con le pecore e i buoi. E non si limitò, non si contenne, non gli bastarono le parole: "Gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi e ai venditori di colombe disse: Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato". Fragile davanti alle emozioni?

Lontano anche dall'ideale dell'uomo di spirito che ha in somma cura l'arte di sorvegliarsi, allontanandosi da ogni forma di eccesso persino nei sogni. Per fedeltà spenta al reale. Non è forse vero che un giorno i discepoli di ritorno da una compera di cibo nel villaggio più vicino, lo trovarono a parlare con la donna di Samaria, così preso dall'acqua, che la sua parola aveva disseppellito dal cuore della donna, da abbandonarsi a visioni di sogno? Lui, in quel sole caldo, li invitò, sorprendendoli, a contemplare campi biondeggianti di



grano in anticipo di mesi. Quanti maestri dello spirito gli avrebbero gridato di guardarsi da quelle farneticanti esaltazioni, invocando un minimo di moderazione!

I vangeli, a differenza di quello che avremmo fatto noi perché non apparissero in lui ombre di "debolezza", non nascondono, non censurano, anzi raccontano senza esitazioni di sorta i suoi turbamenti.

Un turbamento sino al pianto. Non stava certo nella figura dell'uomo forte, quello che non si scompone, che tiene alto il suo profilo in ogni evenienza. Turbato sino al pianto, narra il vangelo. Pianto per morte di un amico. Né si preoccupò di nascondere quella che alcuni ancora chiamano fragilità e debolezza. Apertamente. Tutti lo videro, tutti a dare testimonianza di quanto lui amasse Lazzaro.

La fragilità dell'anima turbata. C'è chi non si lascia mai turbare nell'anima, imperturbabile, c'è chi nasconde il suo turbamento. C'è chi, come Gesù, il turbamento lo patisce straziante, ruvido sulla pelle scorticata, sente il cuore tremare e lo confessa senza falsi pudori.

Non ho titoli accademici per confortare una tesi, ma mi ha sempre colpito un confronto tra il racconto delle tentazioni subite da Gesù nei quaranta giorni passati nel deserto e il racconto delle tentazioni subite da Gesù durante la sua esistenza e, in modo particolare, nell'ultimo scorcio della sua vita. Il racconto del deserto sembra, mi si perdoni, cancellare ogni figura di fragilità. Mi sono chiesto se gli evangelisti, volendo raccontare la vittoria sulla tentazione, non abbiano calcato sulla libertà estrema luminosa del Rabbi di Nazaret che sfugge, ed è affascinante, ad ogni sequestro e imprigionamento. Mi sono chiesto se gli evangelisti, nell'intento di raccontarci l'atto estremo, quello conclusivo, vittorioso delle tentazioni, non siano nello stesso tempo incappati nella necessità, forse non voluta, di sottacere il percorso psicologico e il travaglio che segnarono anche duramente corpo mente e cuore del Signore nel cammino verso un simile atto di libertà e di amore, estremi!

Stando al racconto dei vangeli non potremmo certo dire che Gesù le scelte, soprattutto quelle estreme, le abbia affrontate con animo spavaldo, bensì pagando alla fragilità umana un caro prezzo. Scelta a caro prezzo dentro un debito di confessata, riconosciuta debolezza. Dentro un debito di vero, non finto turbamento.

Il pensiero mi corre a un giorno che per Gesù già odorava di passione, passione estrema. Vicina era la Pasqua. Tra quelli saliti per il culto c'erano anche dei Greci. Forse non giudei? O forse proseliti? Non sappiamo. Comunque non gente del recinto, non appartengono al recinto d'Israele. Si sentono attratti da un desiderio. Di vedere Gesù: "Signore, vogliamo vedere Gesù" dicono a Filippo. Quelli vogliono vedere Gesù. E non sono del recinto. E allora Filippo prende con



Come vasi di creta

sé Andrea, vanno in due a parlarne a Gesù. Ma lui risponde in modo enigmatico. Risponde: "È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo". Trono della gloria per lui è la croce. La croce per lui il luogo - è paradossale dirlo - della massima attrazione: "... quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me". È come se Gesù pensasse: arrivano anche i pagani? Anche loro attratti? Ma allora è vicina l'ora della croce, l'ora dell'attrazione che di più non si può. Che cosa vedrà quel gruppo di Greci? Vedranno un chicco di grano cadere nella terra. Gesù ha davanti agli occhi la vicenda del chicco di grano. Ebbene l'ora della sua morte non l'affronta in modo spavaldo, come fosse un passaggio naturale. No, anche lui turbato. Turbato da questi Greci che con la loro presenza gli ricordano che l'ora della discesa nella terra è vicina. E Gesù si svela, si svela nel suo turbamento, nella sua fragilità. Non è come noi che ipocritamente, per falsa immagine di spiritualità, vogliamo esibire una fede senza turbamenti. Lui dice: "Ora l'anima mia è turbata". E sarebbe anche tentato di allontanare quell'ora.

Aggiunge: "E che devo dire allora? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora. Padre, glorifica il tuo Figlio". Gesù non chiede di essere risparmiato, ma di essere glorificato. Il legno diventerà il luogo della gloria. Accoglie la sua ora, ma dopo aver attraversato senza sconti il mare del turbamento dell'anima, il mare della sua fragilità.

Ebbene per uno come me che cerca, da povero cristiano, di spiare Gesù e la sua vita, per lasciarsene in qualche misura contagiare, è fonte di non povera consolazione il fatto che Gesù stesso nel suo cammino verso la croce abbia conosciuto fragilità e turbamento. Lo confesso, me lo sarei sentito meno vicino, meno compagno del viaggio, se non ne avesse spartito con me il turbamento, se verso la morte fosse andato con passo spavaldo, da eroe, il forte cui non trema il cuore.

Leggo nei vangeli che, nell'orto, in vigilia di morte "cominciò a spaventarsi e a sentire angoscia". Confessò tristezza: "Ora - disse - l'anima mia è triste fino alla morte". E gli ulivi lo videro sudare sangue di morte.

Messia chino sulle debolezze degli umani, abitò la nostra esistenza, una fragile tenda, un telo di vento. Abitò la nostra fragile carne.

Superò la fragilità, anche quella estrema, oserei dire, con un nome che si affaccia, costantemente, connessione intrigante, nell'ora della debolezza: "Padre". "Padre" nell'ora dell'arrivo dei Greci: "Ora l'anima mia è turbata. Che devo dire? Padre salvami da quest'ora? Padre, glorifica il tuo Figlio". "Padre" ancora nella notte degli ulivi: "Padre, se vuoi allontana da me questo calice: tuttavia non sia fatta la mia ma la tua volontà". "Padre" nell'ora della croce dopo l'urlo che ferì il cielo, "Dio mio Dio mio, perché mi hai abbandonato", urlo, estrema fragilità. Dopo l'urlo l'invocazione struggente, pure grido a gran voce: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito". Una fragilità consegnata alla preghiera, sollevata dalla fiducia in un Padre che non abban-



dona nel grido i suoi figli.

Ci emoziona nella preghiera di Gesù quel perseverare, nonostante tutto, a dare a Dio il nome di Padre, con una confidenza che ci rabbrivisce: "Abbà!". Ci rabbrivisce, e ci insegna un'immagine più autentica di preghiera. Dentro un dilemma: pregare perché ci siano risparmiati i passaggi faticosi, le tempeste della vita, o pregare perché non veniamo meno, perché non ci sentiamo soli e abbandonati nell'attraversamento? Come ci fa pregare il salmo: "Anche se vado per valle oscura, non temo alcun male, perché tu sei con me" (Sal 23,4).

Nella fragilità, a sostegno, Gesù cercò il volto di Dio. Dobbiamo però, per debito di verità, aggiungere che nel momento della fragilità lui cercò anche volti di amici, senza minimamente velare questo suo bisogno profondo di vicinanza anche umane. Mendicante di amicizie e di affetti.

Il racconto del giardino narra quel suo andare in cerca degli amici e la desolazione di trovarli addormentati, quasi non ci fossero. Per tre volte disegnati nel racconto quei passi in ricerca, per tre volte raccontata la delusione: "Venne e li trovò addormentati... venne di nuovo e li trovò addormentati... venne per la terza volta e disse loro: Dormite pure e riposatevi. Basta! È venuta l'ora: ecco il Figlio di dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori. Alzatevi e andiamo".

Una fragilità la sua, come la nostra, che anela ad essere riconosciuta e sollevata da chi ti ama. I vangeli ci raccontano di Gesù che, nei primi giorni della settimana che vide la sua passione e la sua morte, cercava rifugio, rifugio del cuore, passando le sere e le notti a Betania, in casa di amici. Aperta la porta per l'amico, l'amico che sentiva la pressione, ormai vicina, delle croce.

E non fu proprio a Betania che, all'inizio di quella settimana che si preannunciava decisiva, decisiva di morte, per Gesù, una donna amica, Maria, in quella cena si accorse, lei sola, del segreto che pesava sul cuore del suo amico e maestro, ora che il cappio stava per soffocarlo una volta per sempre? E lei a ungerlo e a profumarlo con un profumo che fece gridare tutti per l'eccesso di uno spreco! E Gesù, a fronte dei discepoli così lontani dal capire che cosa gli passasse nel cuore, a difenderla: lei era arrivata, con gli occhi di chi ama, a intravedere, a capire, ad accogliere un bisogno segreto del cuore.

Dono, per chi attraversa il buio della fragilità, la luce che pulsa dal volto di un amico, di un'amica. Dono inestimabile è avere al fianco uno che ti legga nel cuore, uno che vegli sulla tua angoscia, consapevole di non potertela purtroppo cancellare, ma pronto a portarla con te. Gesù sembra raccontare la improponibilità di una fede, in forza della quale presuntuosamente si arrivi a dichiarare che basta Dio a noi stessi.

Cercò il volto del Padre, cercò il volto degli amici.

Angelo Casati



*I fragili, dice Amos Luzzatto, per molti anni presidente delle Comunità Ebraiche Italiane, sono coloro che non sanno affrontare le sfide dell'ambiente ricorrendo alle proprie forze (i bambini, gli inesperti, i solitari). Secondo la Bibbia, prima della formazione di un popolo, la fragilità degli antenati di Israele era una situazione comune.*

---

## Uomini e popoli verso la maturità

Non conosciamo esseri umani "maturi" fino dalla nascita, per una specie di miracolosa eredità; quella che chiamiamo maturità è una qualità che viene acquisita - se viene acquisita - crescendo e diventando adulti.

In che cosa consiste questa preziosa qualità?

Si direbbe che consista nel modo di affrontare l'ambiente nel quale viviamo, tanto nella sua struttura fisica e chimica quanto nella sua componente biologica, che comprende quella umana, non ultima quella sociale.

Questo ambiente non è solo polimorfo, ma è anche soggetto a brusche trasformazioni, e non tutte piacevoli. Un improvviso calo della temperatura, un'aggressione di belve feroci, una malattia che ci colpisce senza alcuna premonizione: si tratta di "sorprese" che mettevano a dura prova i nostri lontani antenati, ma che è spesso difficile affrontare anche a noi moderni.

Vi sono due modi di affrontarle.

Una è la reazione responsabile, la ricerca collettiva di rimedi, con l'obiettivo di limitare i danni fino a che le difficoltà non siano passate. L'altra è quella di cedere alla disperazione, piangere, rotolarsi a terra, invocare gli spiriti di coloro che non ci sono più, cercare fra i propri simili dei "capri espiatori" da accusare per colpe immaginarie.

Abbiamo descritto la reazione delle persone mature e quella di coloro che non hanno raggiunto questo grado di evoluzione, gli immaturi, gli infantili; qualcuno direbbe forse "i primitivi".

Questo secondo modo di reagire generalmente è inefficace; il primo modo alcune volte può esserlo.

Non avremmo difficoltà a definire *fragili* coloro i quali seguono il secondo tipo di comportamento.

In altre parole, chiameremo "fragili" coloro che non sanno affrontare le sfide dell'ambiente ricorrendo alle proprie forze; sono generalmente i bambini, gli inesperti, i solitari.

Se leggiamo attentamente la Bibbia, ci accorgiamo che molto spesso fra i nostri antenati prima della formazione di un *popolo* la fragilità, così intesa, era abbastanza comune. Cerchiamo meglio.

Nel Giardino dell'Eden, il Signore Iddio aveva piantato non uno ma due alberi, ma molto diversi. Uno era monopolare, l'albero della *vita*; l'altro era bipolare, l'albero della conoscenza del *bene e del male*. Questi sono due *contra-*



*sti*, anzi, i primi due contrasti che ci vengono presentati nei capitoli relativi alla Creazione; conoscerli è un grande passo avanti, perché permetterà un secondo passo, ancora più importante perché con quest'ultimo si tratta di un segno di maturazione: si tratta infatti di essere posti di fronte all'obbligo di una scelta, di 'scegliere' l'uno (il bene) e di 'rifiutare' l'altro (il male).

La scelta che fa la prima coppia umana quando mangia del frutto proibito (Genesi 3,6) è fondata però su alcune qualità sensibili esterne, e non sull'essenza del bene e del male: è fondata sull'attraente aspetto esterno e sul sapore dei frutti di questo terribile albero. Non è con questi criteri superficiali che si opera una scelta. Tanto che la prima coppia, dopo quel pasto, aveva la sensazione che il "male" fosse tutto concentrato nell'esposizione dei genitali.

Anche il loro primogenito Caino non è maturo.

Leggiamo i versi di Genesi 4,6-8, e soprattutto il difficilissimo versetto 7, al quale ho proposto in altra sede la seguente traduzione (1): "Se opererai bene, sopporta; e se non opererai bene, fuori della [tua] porta vi è il peccato della belva accovacciata, la quale ti desidera; *ma tu, dominala*". Caino non ha capito il messaggio divino, in parte forse perché espresso in una forma troppo difficile, in parte, però, perché non era maturo per capirlo; infatti, egli fece subito dopo una cosa decisamente diversa dalla raccomandazione divina: invitò il fratello di cui era geloso ad uscire con lui nei campi; e lì successe l'irreparabile.

Ma Dio (sorprendendoci alquanto, ammettiamolo) non punisce con la morte il fratricida e, invece, lo condanna ad andare ramingo per il mondo. Dai risultati delle sue migrazioni dobbiamo tuttavia dedurre che questa punizione abbia almeno contribuito a far maturare lo stesso Caino, anche se non altrettanto tutti i suoi discendenti (v. Genesi 4,23-24). Ma ne deduciamo anche che la maturazione coinvolgerà non solo i singoli individui ma le collettività, le genti, che danno inizio e poi svilupperanno forme di civiltà.

Dio "alleva" i popoli? Parrebbe proprio di sì; e certo, in particolare, Israele, del quale sarà detto per bocca divina: "Era un bambino Israele, l'ho amato e ancora in Egitto ho chiamato il mio figliolo" (Osea 11,1).

Per una lettura corretta della Bibbia dobbiamo tener conto di questo fatto: tempo, mirabilmente descritto: l'uomo era bambino; il popolo stesso di Israele era bambino. Dio, da Padre affettuoso, lo ha sorretto e fatto maturare attraverso prove e crudeli traversie storiche. Israele è cresciuto e ha retto alle prove, anche quando ha perso la sua autonomia, il suo Santuario, quando ha sopportato la dispersione; è difficile capire come abbia retto, forte soltanto di un ricordo e di una facoltà di studio, di analisi, di esegetica dei Sacri testi, di una gelosa conservazione delle sue lingue. A fronte delle armi, dei roghi, delle espulsioni, insomma della "belva accovacciata alla porta", questo parrebbe



Come vasi di creta

poca cosa.

Se il dilemma fosse stato la permanenza o la scomparsa di Israele adulto, è stata proprio questa "poca cosa" ad aver avuto successo ("tu la *dominerai*"). E l'apparente fragilità si è dimostrata una forza vincente.

Certo, affrontando problemi e rischi diversi, di generazione in generazione e approntando strumenti nuovi per problemi precedentemente inediti. Come, ai nostri giorni, quello di Israele *che si fa Stato all'interno di una comunità di Stati*.

Questo è un capitolo nuovo, appena iniziato, che merita un discorso aggiornato.

*Amos Luzzatto*

**Nota**

1) V. "Sefer", n. 131, luglio-settembre 2010, pag. 7.



*Lidia Maggi, pastora e teologa della chiesa battista, rilegge le prime tappe della storia biblica mettendo in evidenza tutta la fragilità insita nell'ordine del creato e delle relazioni che si instaurano tra gli uomini. La Bibbia è la storia di persone perpendenti a cui Dio, il grande "ricominciatore", offre sempre nuova possibilità di di vita.*

## La fragilità nella Bibbia

Niente tiene: sembra che sia questo assunto ad unire la grande narrazione biblica, fin dalle prime battute. Un libro antico, ma anche postmoderno, che riflette sul mondo, su Dio e sulle relazioni umane, prime fra tutti quelle affettive, familiari, proprio a partire da questa esperienza di fragilità.

Niente tiene: non tiene la creazione, nonostante sia stata creata buona e bella e accompagnata, al suo sorgere, dalla benedizione divina. Non è sufficiente questo *incipit* ad impedire che il creato affoghi in un mare di guai.

Niente tiene: non tengono le relazioni familiari, incrinata dal sospetto e dalla gelosia. Anche la realtà più fertile, come quella di un giardino delle delizie, può essere deformata dal sospetto strisciante. Non tengono le relazioni tra fratelli che facilmente degenerano nell'odio, fino al fratricidio.

Niente tiene: non durano gli idoli, costruiti da mano umana, ma nemmeno la parola divina incisa nella pietra direttamente per mano di Dio (le tavole spezzate); non tiene persino il progetto di terra promessa. Israele scopre che, in poco tempo, ha riprodotto nel suolo donato le stesse strutture oppressive da cui era fuggito. L'Egitto lo scopre dentro di sé.

La Bibbia appare come una riflessione amplificata del Qohelet dove la fragilità, l'effimero, viene tematizzato, ricercando il senso della vita.

Nella Scrittura vengono messe in scena le promesse che, di volta in volta, precipitano, i progetti continuamente abortiti... Niente tiene, tutto rischia di affogare nel caos. Prima ancora di Bauman, la Scrittura racconta la società liquida, l'incapacità di rimanere nella fedeltà affettiva ed etica. E, insieme, tesse un controcanto alla rigidità del cuore, che trasforma in pietra la relazione, riducendo Dio a idolo.

Il mondo è fragile perché soggetto a queste due patologie. E Dio è colui che continuamente, di fronte a storie, legami che precipitano, riapre possibilità. Ecco perché la Bibbia è il libro dei nuovi inizi, delle seconde volte, dell'altra possibilità, del tempo sospeso perché l'altro si converta e cambi vita.

La storia biblica non ha l'andamento dell'epopea; il suo stile proprio emerge nelle tante riprese, nei nuovi inizi, in una storia fragile ma sempre aperta perché tenuta aperta da Dio che non si rassegna a buttare via questa fragilità.

Sotto molti aspetti l'intera vicenda di Israele, a iniziare dal suo evento fondativo, l'esodo, è una storia fragile. Fragile non soltanto perché un popolo rischia di estinguersi, schiacciato da un potente tiranno; ma anche perché la vicenda dell'esodo ha per protagonisti i perpendenti della storia, coloro che non



Come vasi di creta

hanno la forza politica ed economica per tenere viva la propria memoria. La vicenda di un popolo in fuga o scacciato poteva non arrivare fino a noi, se Dio non l'avesse custodita fino a farla coincidere con la sua Parola. Dio, nella Bibbia, è il narratore che custodisce le storie dei fragili, dei perdenti perché non vadano perse nell'oblio.

La Bibbia è un testo trasgressivo perché dà voce ai perdenti della storia, raccontando storie che i potenti avrebbero voluto censurare. La fragilità umana che accompagna queste storie, poco adatte per finire nelle cronache di corte, diventa forza perché Dio stesso le fa sue e le narra.

Lungo questa traiettoria Dio si profila come il narratore di una storia fragile, capace di durare.

Ma Dio non è solo la memoria storica, o la voce narrante, Egli è soprattutto il "ricominciatore", colui che si ostina a tenere aperta una storia anche quando questa rischia di chiudersi. Egli è colui che sollecita la ripresa.

La Bibbia fa del tema della ripresa, dei ricominciamenti, uno dei motivi forti. A cominciare dalla creazione che è in realtà una ri-creazione: scomparsa la generazione di Adamo ed Eva, siamo figli dei sopravvissuti al diluvio. Siamo la progenie nata dagli scampati alle acque del caos, quando il mondo finì. Una creazione sottotono, sostenuta certo da una nuova benedizione, ma che più che riconoscere la bontà del creato, del progetto originario, vuole rassicurarci che la forza distruttiva del mondo (e dell'uomo stesso, poiché *il cuore umano è malvagio fin dalla giovinezza...*) sarà domata: *finché la terra durerà, semina e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno mai* (Gen 8,22).

È di questo che parla la Bibbia, e lo fa con tante strategie. A partire dalla stessa configurazione del racconto.

Apprendo la Scrittura, infatti, abbiamo a che fare con una composizione plurale. Le Scritture sono un libro con tanti portali d'ingresso. Se perdi l'entrata principale, non preoccuparti: puoi entrare da altre porte. Il fatto di avere a che fare con un testo composito indica non solo una proprietà stilistica, ma anche antropologica: la vita umana è complessa, non lineare, sempre aperta a possibili riprese. Dunque, non un solo portale d'ingresso, ma mille spiragli, fessure, che possono mettere in moto cambiamenti, riprese. Esprimiamo teologicamente questo aspetto della narrazione affermando che la vita umana è molto di più del suo peccato. Non si tratta di un *escamotage* del lettore non rassegnato: è la medesima struttura biblica ad anticipare questa intuizione con una composizione plurale, fatta da tanti libri, scritti con generi letterari diversi, ognuno dei quali si propone come un portale d'ingresso verso un mondo da abitare.

Il protagonista divino del racconto, poi, si impone come il grande "ricominciatore", che riapre sentieri interrotti, riprende continuamente storie che



sembrano precipitare. Proponendo incessantemente nuovi inizi.

Egli è colui che ci rivela che la vita, pur nella sua fragilità, può essere aperta, sollevata, rimessa in piedi, quando spezzata; fino all'apertura più radicale: la risurrezione. Della vita, ma non solo: è l'intero creato a rinascere! L'epilogo del grande Libro annuncia *nuovi cieli e nuova terra*: l'immagine di una creazione rinnovata, trasformata. Nel finale, tutto si rimette in moto, in un grande inizio.

Questo andamento di riapertura, ripresa, nuovi inizi, che caratterizza l'intero racconto, lo troviamo anticipato nella miniatura che fa da *incipit* alla narrazione. Ovvero, nei primi undici capitoli della Genesi, che rappresentano il prologo del Libro di Dio. In questa Introduzione vengono offerte al lettore alcune chiavi di lettura per entrare nel mondo della Bibbia e, contemporaneamente, fare un viaggio dentro sé stesso per aprire quelle segrete sigillate da paure o da cicatrici mal curate.

Nel principio incontriamo un Dio che crea il mondo chiamandolo alla relazione. Il mondo, nel mito antico, viene creato chiamandolo all'esistenza. Dio è voce che chiama; e a questa voce risponde ogni singolo elemento creato, chiamato a risplendere: *Sia luce... e luce fu*. L'atto creativo è raccontato come una "chiamata" che viene rivolta da Dio ad ogni singola creatura.

Ma un essere creato in relazione è necessariamente fragile perché interconnesso all'altro, incapace di sussistere da solo. La fragilità, dunque, sembra insita nella creatura chiamata all'esistenza.

Tuttavia, questa fragile creazione non è abbandonata a sé stessa dopo la nascita. Dio se ne prende cura poiché, per quanto buona e bella, essa appare fin dal principio facilmente deformabile, allontanandosi dal progetto originario. Non ci sono percorsi prefissati, tracciati senza possibilità di scampo: la relazione richiede continue scelte; e nello scegliere si può riuscire, più spesso sbagliare. Dio non è il gran burattinaio che tiene i fili della storia; e la creatura umana non recita un copione già scritto per lei da qualcun altro. Si recita a soggetto!

E a volte, troppe volte, si sbagliano le battute.

Dunque, il tema della fragilità, in tutti i suoi molteplici aspetti, è delineato fin dalla prima pagina della narrazione biblica. Niente tiene: non tiene l'ordine del creato e le relazioni stesse, al suo interno, si infrangono come cristallo scagliato sul pavimento e questo fin dal principio.

Rimaniamo ancora un po' su quella scena iniziale, proposta come chiave di lettura per decodificare l'intera storia che da lì prende inizio.

La coppia primordiale, che inaugura simbolicamente la stirpe umana, si ritrova in poco tempo a vivere una relazione incrinata. Eppure c'erano tutte le premesse perché quell'amore volasse alto, superando le tempeste come



Come vasi di creta

stabile roccia.

Adamo non è costretto a prendere Eva come sua compagna: la sceglie liberamente, dopo averla cercata assieme a Dio, tra le mille creature del nuovo mondo. Il mito racconta che sfilano, come in una passarella, tutti gli animali del creato: ma nessuno sembra trovare il consenso umano per vincere la solitudine. Eva entra in scena tessuta di ricerca e desiderio. È un legame di libertà quello che, da subito, caratterizza la coppia primordiale. Adamo riconosce la donna come parte di sé (*osso delle mie ossa*); e tuttavia sa che questa è dono. È la donna che ha sempre sognato. E non solo metaforicamente: poiché Eva viene creata da Dio mentre Adamo dorme. Costui non partecipa attivamente all'atto creativo: non ne è il creatore. Eva, dunque, è dono. Eppure non basta il desiderio, la scelta consapevole, il riconoscimento a rendere stabile quella relazione. Il legame si rivela fragile, attaccabile da chi, con fare sottile, strisciante, si insinua tra i due, deformando il loro sguardo sul mondo insinuando il sospetto. La realtà che li circonda subisce una radicale trasformazione. Il giardino diventa deserto e l'albero tra gli alberi è, ai loro occhi, l'unico albero desiderabile: nel giardino di Eden nasce la pubblicità che deforma la realtà, imprigionando in un oggetto definito il desiderio, e facendoci credere che senza di esso non è possibile essere felici.

Il mito antico racconta di una prima fragilità legata alla comunicazione: a come udiamo e a come guardiamo. Possiamo possedere interi giardini e non essere più in grado di vederli, quando fissiamo gli occhi sull'unico albero che non possiamo avere. Sguardo fisso, impietrito, idolatra. Si deforma così anche l'immagine del Creatore: colui che dona abbondantemente ogni cosa (*mangiate di ogni albero del giardino...*), fino a donare la creatura che strappa alla solitudine e permette di comunicare (Adamo nella storia parla per la prima volta quando vede Eva), diventa la divinità che impedisce di nutrirti, di crescere, perché invidiosa. Si insinua il sospetto che Dio sia in competizione con le sue creature.

Di fatto, il rapporto tra la prima coppia viene incrinato fino a deformarsi, perché viene deformata l'immagine di Dio. Nel momento che Dio viene definito come l'antagonista, il rivale, la coppia cambia registro: si spezza la relazione di collaborazione e dall'altro si inizia a difendersi, anche se questi è carne della tua carne. Il corpo nudo dell'altro, sperimentato come luogo dell'intimità, giardino di delizie, diventa campo di battaglia, spazio per ferire e saccheggiare. Il linguaggio dello stupore si deforma in accusa: ognuno è solo contro tutti. Di qui lo scaricabarile delle responsabilità: *la donna che tu mi hai messo a fianco...* Ma non l'aveva cercata, desiderata per uscire dalla sua solitudine? *È stato il serpente che mi ha detto...* Ma la creatura umana, non era stata posta per "dominare" su tutto il creato? Ora, invece, viene manipolata da un



semplice serpentello che la controlla e la inganna.

Dio scaccerà Adamo ed Eva dal giardino di Eden; ma la coppia è già esiliata dal giardino di delizie che è il corpo dell'amato, gustato nell'estasi di eros.

Non prima, però, di aver rivestito di nuova pelle la creatura umana. Non li manda "senza pelle" nella nuova vita. Dio, nel tentativo di ristabilire una relazione ormai incrinata, compie gesti di cura: riveste quelle creature che, nell'intimità, possono graffiarsi, invece che accarezzarsi.

È un nuovo inizio per Adamo ed Eva. Esiliati dal giardino, sono anche dislocati dal loro sguardo deformato sul giardino. Non potranno più abitarlo, ma quel giardino non sarà per sempre perduto: lo porteranno dentro di sé, quando sapranno riscoprirlo nel corpo dell'altro. Di questo ci parla un altro libro della Bibbia: il Cantico dei cantici. Una chiara riscrittura della Genesi, un altro finale alla storia antica, dove gli ostacoli e le difficoltà sono affrontati senza lasciarsi deformare lo sguardo, attraverso quell'amore forte come la morte. Il Cantico è una seconda possibilità per l'amore, un nuovo inizio.

Impossibile ripercorrere nel dettaglio tutti gli undici capitoli che introducono il Libro. Ma a chi legge appare evidente come, in un crescendo di fallimenti, venga messo in scena un mondo fragile, che rischia continuamente di sgretolarsi, se non ci fosse Dio a riaprire possibilità. La prima storia di fraternità precipita nel fratricidio, mosso dal sospetto che Dio preferisca un fratello all'altro. All'omicida in fuga viene offerta una nuova possibilità, nonostante il crimine: e Caino, da agricoltore si ritrova prima nomade e poi costruttore di città (Gen 4). Persino la storia del diluvio, che vede il mondo affogare in un mare di violenza, riapre a una nuova possibilità attraverso i superstiti scampati, per mano divina, alla distruzione. Un nuovo atto di creazione che questa volta, forse, permetterà all'essere umano di tenersi lontano dai guai (Gen 6-9). Non sarà così: l'umanità rifiuta la propria vocazione. Non accetta la pluralità che la caratterizza; sospetta che l'estendersi sulla terra sia una dispersione minacciosa (Gen 10). Preferisce l'uniformità del pensiero unico; desidera arrivare al cielo. Pensa che solo così la propria storia, il proprio nome verrà preservato. Ed eccolo Dio che riscende per ristabilire l'antica benedizione (*riempite la terra e moltiplicatevi*), consegnando linguaggi plurali (Gen 11).

Il prologo della Bibbia, che affronta gli inizi dell'umanità e istruisce il lettore sul senso della narrazione, è tessuto di fragilità e di fallimenti che sembrano trasformare un racconto degli inizi in un'apocalisse. Se non ci fosse Dio a ricreare possibilità, a cucire strappi proponendo nuovi inizi.

E un nuovo inizio ci sarà, capace questa volta di affrontare fino in fondo

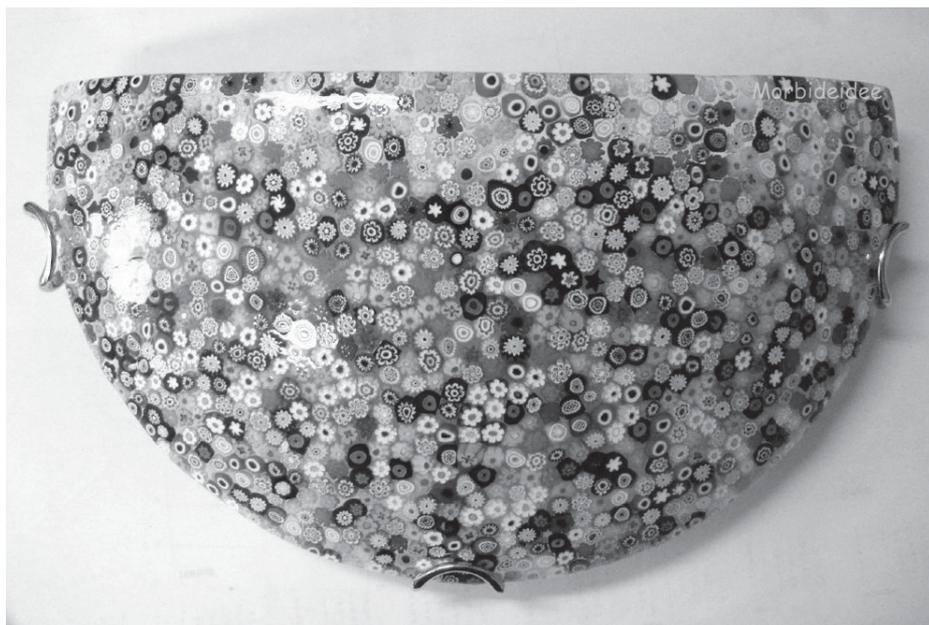


Come vasi di creta

la fragilità: Dio chiama Abramo (Gen 12), sceglie di entrare nella micro-storia e di farsi compagno di strada di un popolo piccolo e fragile, che cammina accompagnato da una promessa, sempre a rischio di essere tradita, e tuttavia sempre aperta, rinnovata da quel Dio che affronta il male alleandosi con i piccoli.

La fragilità nelle Scritture, più che uno stigma insopportabile, una situazione limite da cui fuoriuscire al più presto, emerge come un ingrediente necessario del racconto, che insegna che *non è bene che l'uomo sia solo*. Che l'esperienza umana si gioca nella relazione e nella cura. E che di fronte ai cocci delle relazioni infrante, della fiducia tradita, la disperazione paralizzante o il titanismo che nega il fallimento non sono l'unica risposta possibile. Nel mondo della Bibbia prende voce un realismo che nulla rimuove e, insieme, una tenacia che porta a ricominciare, nonostante tutto, senza mai nulla lasciare intentato. È la voce di Dio. Potrebbe diventare anche la nostra.

Lidia Maggi



*Rosella Marvaldi, lettrice della nostra rivista, ci ha inviato la sua riflessione sulla fragilità, che volentieri pubblichiamo: la fragilità "presuppone ogni relazione che ammetta un dialogo, anche antecedente o successivo alla parola, paritetico o no, istituzionalizzato o privo di codificazione, purché lo scambio avvenga".*

## Fragilità, relazione, dialogo

Se vedessimo la fragilità come limite obiettivo, allora "l'attributo" diverrebbe nome, radicato nella più totale astrazione. Essa è invece momento appartenente alla vita in tutti i sensi, dalla singola, alla comunitaria e, infine, alla Vita in sé. Quando si parla di fragilità si presuppone la relazione, ogni relazione che ammetta un dialogo, anche antecedente o successivo alla parola, paritetico o no, istituzionalizzato o privo di codificazione, purché lo scambio avvenga.

La fragilità all'interno della relazione non rileva solo l'aspetto della mancanza o dell'assenza, ma anche, e forse soprattutto, quello del bisogno.

Partendo dall'uomo, Martin Buber scaglia in alto la freccia, e nel *Principio dialogico* afferma: "Sai sempre nel tuo cuore che hai bisogno di D-o più di ogni altra cosa; ma non sai che anche D-o ha bisogno di te, proprio di te, nella pienezza della Sua eternità?". Ed è ancora Buber a suggerire che dal confronto di due posizioni di forza - o, meglio, di resistenza - deriva quella frattura che dà accesso alla relazione, elemento necessario per ricostituire l'unità personale, ma anche sociale e infine cosmica. Bene lo declama l'inno pasquale "*Felix culpa*" nell'evidenziare come diminuzione e caduta siano stati necessari per suscitare "*tale Redentore*".

In se stesso, il termine acquisisce un suo intrinseco valore solo a partire dalla presa d'atto della condizione ai contorni, in funzione della responsabilità che la fragilità reclama. Ma il riconoscimento non è sufficiente se diventa mera referenzialità o addirittura penosa autocommiserazione: occorre la speranza nell'aiuto, ben sapendo che nella realtà temporale lo stato di debolezza accomuna ogni creatura assai più dello stato di forza. Assume invece importanza quando, rilevandola negli altri, si usa la stessa pazienza e sopportazione concessa a se stessi: così la legge dell'amore del prossimo si esercita impedendo ai nostri suscettibili istinti distruttivi di eliminare con fanatica intolleranza la fragilità altrui, impedendo all'esso che ci sta di fronte di divenire *tu*, per usare l'espressione buberiana, o all'altro di divenire prossimo o fratello.

È la linea di frattura a consentire l'aiuto, a segnare il confine e la specificità di ogni creatura, a mettere in comunicazione fra loro creature differenti attraverso lo scambio di differenti doni, a permettere al Creatore di esercitare la sua funzione principale nei confronti del creato, attuando così pienamente la sua divinità.

Rosella Marvaldi





PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**

LUCI NEL BUIO

## Il buddhismo in Italia

“Quello che conta davvero è l’affermazione della persona, quello che uno ha dentro. Il buddhismo mi ha dato gioia, serenità e felicità. Quando stai bene con te stesso puoi diventare un grande calciatore, un grande impiegato, un grande operaio. Non importa quello che fai: conta come lo fai”. La riflessione è del più noto buddhista italico (ancorché appartenente a un ramo, per così dire, laterale, quello della *SMka Gakkai*, di ascendenza giapponese), l’ex calciatore Roberto Baggio: la cui solida fama sportiva ha contribuito a rendere familiare alla nostra opinione pubblica questa tessera non secondaria del mosaico delle fedi, declinato all’italiana.

Del resto, le frasi di Baggio rappresentano fedelmente l’immagine generalizzata che gode il messaggio del Buddha: *pace, forza e gioia* sono parole chiave, oltre che un saluto comune, capaci di rendere ragione del favore da esso ottenuto fra un numero non esiguo di connazionali. Insieme alle sue variopinte tracce sparse nella cultura popolare degli ultimi decenni: dal fascino *evergreen* di un *longseller* di culto quale *Siddharta* di Hesse al proliferare di tascabili da stazione sugli *Aforismi e discorsi* del Buddha; da film come *Il piccolo Buddha* di Bertolucci e *Sette anni in Tibet* di Annaud al richiamo costante delle *tournées* del Dalai Lama.

Moda, imitazione, fascinazione esotica? Risposte naturali, che però non possono spiegare tutto. Sono tante le motivazioni dell’aumento di centri buddhisti e di singoli affascinati dalla spiritualità orientale, che affollano i corsi di yoga e di meditazione trascendentale: da una maturata coscienza ecologica e pacifista, al bisogno di silenzio e pace interiore. Senza trascurare la maggiore mobilità di spostamenti, che ha condotto per studio, turismo o lavoro, non pochi occidentali nei luoghi d’elezione del *Dharma*, esiste infine un interesse di tipo culturale, medico o salutistico, talvolta sfociato in qualcosa di più, in una prassi se non in un’appartenenza vera e propria.

Sta di fatto che il buddhismo è ormai elemento stabile dell’Italia multireligiosa. A confermare la tendenza in atto, un paio di eventi recenti che l’hanno condotto in *home page*.

Il primo: dall’inizio del febbraio scorso, con l’entrata in vigore dell’Intesa fra l’Unione buddhista italiana (UBI, nata nel 1985 a rappresentarne unitariamente diversi rami) e lo Stato, si è concluso il lungo *iter* burocratico - quasi tre lustri - e conseguito un traguardo significativo anche sul piano simbolico. Si tratta, infatti, del primo accordo di questo livello con una confessione religiosa non legata alla tradizione ebraico-cristiana, e notevole anche per i risvolti pratici che esso comporta: “È un passo decisivo per l’integrazione dei buddhisti in Italia - spiega, al riguardo, Maria Angela Falà, vicepresidente dell’UBI e direttrice del bimestrale *Dharma* - perché va nella direzione indicata dall’ar-



Come vasi di creta

articolo 8 della Costituzione che sancisce la libertà di culto"; del resto, "il fascino che induce alcuni ad avvicinarsi all'Oriente rende il fenomeno di trasparente attualità in un contesto di crisi di identità, valori e di insicurezza diffusa, che attraversa il nostro paese e l'Europa in generale". Un successo pieno, dunque, per una realtà quanto mai plurale e diversificata, sul piano sociologico: si pensi alle differenze fra coloro che sono attratti soprattutto dal rito e dalla pratica, e quanti invece per formazione culturale, sarebbero portati a rivolgere la propria attenzione esclusivamente alla meditazione spirituale e filosofica, attività prevalentemente riflessive.

Possiamo così tentare una suddivisione fra tre isole dell'Italia buddhista. Nella prima, autoctona, si colloca la principale voce del buddhismo italiano di prima generazione, quello storico, afferente all'UBI (forte di una cinquantina di centri affiliati). Nella seconda sono inseribili quei gruppi che, sull'onda della contestazione giovanile del Sessantotto, hanno realizzato qui il bisogno di una nuova spiritualità, cercandola a Oriente e seguendo maestri capaci di rimodellare il messaggio di Siddharta Gautama con linguaggi e stili di vita comprensibili allo spirito della modernità occidentale (una sorta di *neobuddhismo alternativo*). La terza comprende l'ancor frammentato universo degli immigrati di appartenenza buddhista, non facile da tratteggiare in maniera precisa: anche a causa delle poche ricerche a esso sinora dedicate.

Riguardo quest'ultima realtà, lo scorso 31 marzo, giorno di Pasqua - ecco il secondo evento di cui si diceva - è stato solennemente inaugurato il tempio *Hua Yi Si*, presentato giornalmisticamente come il più esteso tempio buddhista del vecchio continente, ben visibile grazie alla gigantesca pagoda, a Roma. Un avvenimento rilevante, anche in riferimento al fatto che esso rispecchia la versione del buddhismo *mahayana chàn*, il più diffuso in Cina: si tratta del secondo in Italia ascrivibile a quella tradizione, dopo, ovvio, quello di Prato (comune toscano in cui almeno il 20% della popolazione è di origine cinese, impiegato nelle aziende tessili). Per la consacrazione, oltre a sedici monaci giunti da Taiwan, più di mille cinesi residenti nella capitale (in tutto sarebbero fra 5.000 e 7.000, provenienti dalla regione meridionale dello Zhejiang), c'era anche l'allora sindaco Alemanno, che ha così motivato la sua partecipazione: "Nella Roma cristiana e nel giorno di Pasqua ribadiamo che i valori religiosi sono tali per tutta l'umanità, aiutano la crescita dei valori umani e per questo esprimiamo grande vicinanza a tutti coloro che praticano la religione con correttezza".

Al di là di quest'ultima annotazione in merito alla necessaria *correttezza*, invero un po' curiosa, resta la sensazione che il tasso di multireligiosità del nostro paese stia continuando ad aumentare, insieme alla sua visibilità pubblica: non sempre percepito come un'occasione di crescita reciproca, ma piuttosto di vicendevoli diffidenze. In tal senso, bisognerebbe attrezzarsi



meglio per affrontare un simile panorama straordinariamente *in progress*, destinato a convivere col processo di secolarizzazione tuttora in atto (contraddizione solo apparente). Verso la realizzazione effettiva di una *casa comune delle fedi*, in gran parte ancora da costruire, e impossibile da edificare se non accettando a pieno titolo, da parte di tutti gli attori coinvolti la sfida - faticosa - di una laicità inclusiva e del pieno riconoscimento reciproco degli attori stessi.

Quello che è certo, peraltro, è che, a quarant'anni dalla classica analisi del teologo evangelico Harvey Cox sulle promesse e i pericoli dell'incipiente *svolta a Oriente* della cultura occidentale, sarebbe impossibile seguire a derubricarla a effimero colpo di fulmine: nel progressivo dispiegarsi del pluralismo religioso alle nostre latitudini, l'Oriente d'Italia intende infatti giocare un suo proprio ruolo. Senza alcun complesso d'inferiorità.

Paolo Naso e Brunetto Salvarani



Come vasi di creta

ETICA... MENTE

## Obiezione di coscienza o doppia morale?

Il Consiglio comunale di Venezia, con due votazioni nel mese di giugno, si è trovato a compiere alcune scelte che interessano il tema della laicità dello Stato, di segno diametralmente opposto. L'ultima in ordine di tempo è la istituzione della DAT, il Registro sul testamento biologico, messo a disposizione dei cittadini che desiderano certificare la loro volontà sul fine vita che li riguarda, cioè quello della 'loro' vita. È una scelta che allinea il Comune di Venezia ad altri che già da un po' di tempo in Italia hanno istituito analoghi registri, coerentemente a ciò che compete alle amministrazioni comunali.

Per quanto non isolata, questa scelta va incontro alla promozione di un importante diritto sancito dalla Costituzione e che tuttavia si trova ancora, a livello nazionale, in una situazione di carenza legislativa. Questi registri, quindi, oltre a costituire un servizio alla cittadinanza, rappresentano un fatto compiuto legalmente che, alla lunga, può rimettere all'ordine del giorno l'adeguamento legislativo sul 'fine vita'.

È tuttavia la prima, in ordine di tempo, delle votazioni del Consiglio comunale di Venezia a porsi in contraddizione con la seconda, vale a dire l'approvazione di una mozione a favore dell'obiezione di coscienza alla legge 194 sull'interruzione della gravidanza, una votazione che ha spaccato la maggioranza di centro sinistra, che si è espressa favorevolmente, ma con alcune significative defezioni. A differenza della seconda sul testamento biologico questa mozione si è presentata come un'espressione totalmente politica. Molti infatti, a cominciare dallo stesso sindaco Orsoni, hanno fatto presente che il Comune non ha competenze in materia di leggi nazionali, anche se effettivamente il parlamento, in queste settimane, sta discutendo sulle limitazioni all'obiezione di coscienza: la mozione ha quindi palesemente il valore di una pressione politica e di una espressione di volontà di una città non proprio qualunque.

Fin qui i fatti.

La riflessione sui fatti può partire dalla considerazione della contraddittorietà delle due espressioni, una in linea con la laicità dello Stato e l'altra che mantiene un atteggiamento ostruzionistico nei confronti di una ormai trentennale legge dello Stato. Vero è che la stessa legge 194 ammette, con precise disposizioni, l'obiezione di coscienza da parte del personale nella sua applicazione pratica: l'obiezione viene per altro effettuata dall'80 % dei soggetti interessati, gli operatori sanitari, una percentuale altissima e obiettivamente sospetta sulle reali motivazioni di chi vi ricorre. Ed è un'eccezione che non ha riscontri in altre leggi e in altre situazioni di applicazioni di leggi dello Stato. Solo la 194 è una legge costituzionale che può non essere applicata da chi non è d'accordo o dice di non essere d'accordo con essa per sue ragioni di cui non deve dare conto. Non ci sono altri riscontri simili. Infatti è l'unica perché, con l'istituzione del Servizio di Leva Militare Volontaria, è venuta a



cadere anche l'altra eccezione, quella sul servizio militare, che consentiva di ricorrere al servizio civile chi obiettava di coscienza all'uso delle armi.

Si obietta che la 194 è una legge 'estrema' che non può essere considerata alla pari delle altre per le sue implicazioni etiche. È difficile negare che sia estrema. E qui però una domanda sorge spontanea. È veramente l'unica ad essere così 'estrema' eticamente? Il principio che sancisce questo 'privilegio' potrebbe valere anche in altri casi? Per estremizzare con un paradosso: c'è chi potrebbe obiettare all'obbligo di pagare allo Stato (alla propria comunità, cioè) le tasse dovute, obbligo che non trova proprio tutti concordi sul piano etico. E ancora: dal momento che i cittadini hanno stabilito con il loro patto scritto ciò che per loro è giusto e positivo, quale legge, che sempre su quel patto si basa, non ha implicazioni etiche, dal momento che la legge e il diritto rendono esplicito e tutelano ciò che è bene per i cittadini e perseguono ciò che non lo è? Si dirà che questa legge, la 194, è stata particolarmente controversa, ha spaccato e continua a spaccare le coscienze. Si dimentica però che nell'81 un *referendum* che ne richiedeva l'abrogazione vide prevalere i favorevoli con il 70% dei voti.

Non desta perciò scandalo che ci sia chi, a differenza della mozione del Comune di Venezia, pone il problema, pur nel rispetto della legge, di regolamentare tale obiezione per rendere efficiente il servizio per coloro che, avendone il pieno diritto riconosciuto legalmente, vogliono ricorrere alle strutture sanitarie per l'interruzione della gravidanza.

Infatti l'applicazione pratica in questi trent'anni è stata sempre resa difficile, oltre che per l'obiezione, anche per la carenza di strutture di supporto sociale come, per esempio, ma non solo, i consultori. Nonostante ciò la legge ha a suo favore i dati statistici che dicono chiaramente come la pratica abortiva sia diminuita regolarmente nel tempo.

Si potrebbe continuare a riflettere su altre implicazioni.

La questione dell'obiezione alla 194 come legge estrema e controversa e contenente un privilegio, in altri casi negato, contiene la possibilità di obiettare a seconda di propri principi, religiosi, etici o altro: ammette quindi indirettamente che può esserci difformità tra i valori propri che uno possiede, e i valori dello Stato, e questa ammissione può valere in molti altri casi, per non dire tutti. Si sancisce il principio della doppia morale. Che la tradizione cristiana induca al principio di questa doppia morale è anche vero. Il tributo a Cesare e l'essere 'nel' mondo è compensato e oltrepassato da quel non essere 'del' mondo, che presuppone altre logiche e altri valori dati a Dio.

Questa tradizione tiene aperta la strada sempre alla doppia moralità, anche nel caso di applicazioni che non hanno a che fare con il Cristianesimo: altre religioni o altri principi che si pongono o contro o fuori dal patto di cittadinanza potrebbero avvalersene, anzi tentano già di farlo. Viene in mente subito l'Islam (e l'essere "contro" da parte dell'Islam, anche negli Stati occidentali, lo si può riscontrare in innumerevoli casi molto noti), ma vengono in



Come vasi di creta

mente, anche più semplicemente, principi politici che apertamente contraddicono i principi dello Stato democratico.

Tornando alle tasse che potrebbe essere giusto non pagare, tale principio potrebbe essere rivendicato da un liberismo estremo che avanza questo suo diritto anche se fosse di minoranza. Così come la violenza politica è stata a lungo giustificata come una 'buona morale' a favore della giustizia sociale, e rivendicata da chi la praticava a tal punto che non riconosceva la legge dello Stato che quei crimini (per i protagonisti 'non' crimini) doveva giudicare.

Le riflessioni potrebbero continuare a lungo. Ma per giungere a una parziale conclusione si potrebbe dire che chi si sente portatore di valori, che per molte ragioni non vede riconosciuti nel patto di cittadinanza, dovrebbe interrogarsi sulla possibilità di rivedere il patto, più che sentirsi continuamente in contraddizione con le sue applicazioni. Ma, soprattutto, chi si sente in contraddizione dovrebbe avere l'umiltà di rendersi conto che i rapporti con gli altri uomini si giocano tutti 'nel' mondo. E nel mondo molti mali, a volte anche più palesi e riconosciuti da maggioranze ampie, vengono accettati perché minori di mali maggiori.

Si potrebbe far riferimento alla forza che, attraverso le forze di polizia, lo Stato deve in casi estremi usare, giungendo, se necessario, persino all'omicidio. Per difendere un cittadino inerme da una rapina noi tutti accettiamo, infatti, che potenzialmente il rapinatore possa essere ucciso dal poliziotto che difende il cittadino (e si potrebbe semplicemente citare la 'legittima' e potenzialmente violenta difesa da parte di qualsiasi cittadino). Accettiamo che sotto un certo limite l'aria possa essere inquinata e avvelenata per favorire una mobilità automobilistica che è portatrice anche di fatti positivi nel lavoro, nella sanità, nell'istruzione, nel tempo libero. C'è chi si spinge a chiedere la legalizzazione di alcune droghe perché è convinto, con buone ragioni, che ciò diminuisca alla lunga l'uso e soprattutto dia un colpo all'illegalità che ci sta dietro. Si potrebbe continuare. Quindi l'atteggiamento dell'essere 'nel' mondo accettando alcuni suoi mali e la sua corruzione solo per migliorarlo e per andar contro a quei mali è l'atteggiamento che poi esprime veramente la libertà dell'essere 'oltre' la sua limitatezza, come chiede anche il Vangelo.

Personalmente, dunque, tornando a dove si era partiti, ritengo perciò grave nelle intenzioni ideologiche la mozione del Comune approvata, proprio perché si pone in una condizione in cui l'obiezione di coscienza è già pienamente tutelata dalla legge (alcuni direbbero sin troppo). E, proprio perché solo politica, non essendoci implicazioni o poteri del Comune al riguardo, la mozione è chiaramente nella linea della consueta delegittimazione della legge con un atteggiamento di contrapposizione che non tiene conto di tutte le implicazioni citate e di molte altre.

Carlo Rubini



## CHIESE DI CARTA

## Spigolature estive...

L'estate - si sa - è tempo di *magra* per l'informazione italiana: poche notizie, quasi sempre legate a fatti di cronaca nera o di *gossip*. Una tradizione cui non si sottrae nemmeno la stampa cattolica *nordestina* che spesso addirittura chiude, ad agosto, le proprie pubblicazioni. Così la disamina delle diverse testate giornalistiche si segnala più per ciò che manca che per ciò che c'è: un solo trafiletto (tratto, pare, da agenzie giornalistiche) sul digiuno di don Albino Bizzotto contro la cementificazione del nord-est. Ci si concentra soprattutto sulle attività delle diverse parrocchie.

Tratto comune, certo, la recentissima giornata mondiale della gioventù in Brasile. E, a tal proposito, ricordiamo l'ampio clamore che fece l'intervento di Francesco I, a bordo dell'aereo che lo portava in Brasile, a proposito dell'omosessualità. Ebbene: di tutti i settimanali diocesani esaminati l'unico che dedica (con ampio richiamo in prima pagina) spazio a quella dichiarazione è *Il Popolo* (settimanale della diocesi di Concordia-Pordenone) diretto da Bruno Cescon. Nell'articolo - "*Chi sono io per giudicare*" - si citano le dichiarazioni del Papa su due temi giudicati, dall'opinione pubblica, "scottanti": quello sulla omosessualità e quello sui cattolici divorziati e risposati.

Dopo aver ricordato la posizione della Chiesa sull'omosessualità, il settimanale riflette: "Francesco ancora una volta ci ricorda come, accanto alla salvaguardia dei principi, deve essere garantita a ogni persona l'accoglienza rispettosa e disponibile a quella misericordia infinita di Dio". Più *deciso* il commento alle dichiarazioni bergogliane circa il secondo tema: per i cattolici divorziati (e risposati) secondo il settimanale papa Francesco "fa intendere di voler accelerare nella linea di Benedetto XVI (...) che già aveva parlato di revisione di criteri per i processi matrimoniali nella Chiesa e (...) aveva incoraggiato i cattolici divorziati risposati di sentirsi più che mai nella Chiesa".

*Vita nuova* (diocesi di Trieste, la cui lettura - seppure superficiale - adombra il sospetto che, tra tutti, sia il più conservatore), invece, dedica l'editoriale al titolo del *Meeting di Rimini (Emergenza uomo)* in un editoriale volto a sottolineare alcune oggettive distorsioni etiche, ma che nessuno spazio lascia alle dichiarazioni così apparentemente rivoluzionarie di Francesco e ricordate invece da *Il popolo*.

E mentre il governo Letta riconferma (a meno di modifiche dell'ultimo minuto) l'esenzione del pagamento dell'IMU (ex ICI) a gran parte dei beni ecclesiastici (e chissà se ne faranno cenno i settimanali diocesani), *Verona fedele* guarda alla politica italiana preannunciando la fine del governo Letta e nuove elezioni ("un Letta-bis con l'appoggio dei grillini oggi sa tanto di fantascienza"). Prima di arrivarci, però, *Verona fedele* chiede una nuova legge elettorale. Ma nuova per davvero: non il ritorno al *Mattarellum* ("anche un bambino è capace, dinanzi a un errore, di tirarci una riga sopra e di ripartire



Come vasi di creta

dal punto precedente”) né, ovviamente, la riconferma del *Porcellum*, che “sarebbe una vera sciagura che il corpo elettorale italiano sempre più sfiduciato non si merita”.

È la *Voce isontina*, settimanale dell’arcidiocesi di Gorizia, invece, a pubblicare l’editoriale più chiaro e netto di questo periodo, dedicandolo al tema della Giustizia (su cui ha scritto, nel nostro sito *www.esodo.net*, Giorgio Corradini, membro del collettivo redazionale della rivista), tema su cui dovrebbe essere puntata l’attenzione specialmente di quanti si dicono cattolici. E ne parla con grande chiarezza che val la pena di riportare pressoché integralmente: “Si metta mano ad un sistema che oggi prevede tempi lunghissimi per i giudizi ma soprattutto carceri sovraffollate con detenuti rinchiusi in strutture nella quasi totalità dei casi fatiscenti (...). Cerchiamo almeno di mantenere il pudore di non far finta di sorprenderci se, dinanzi a celle con letti a castello accatastati in ogni spazio sino al soffitto quando fuori la temperatura raggiunge i 40 gradi (dentro è meglio non saperlo), le Corti europee continuano a condannare il nostro Paese per ‘trattamento inumano e degradante’ (...) si superino allora i veti politici incrociati (e spesso dettati dalla demagogia) e si attuino finalmente le pene alternative, prevedendo percorsi di recupero sociale e lavorativo di detenuti ed ex detenuti”.

Infine, sempre sulla *Voce isontina*, una notizia apparentemente locale: papa Francesco ha accettato le dimissioni degli arcivescovi di Lubiana e Maribor. Leggendo l’intervista al *decano del decanato sloveno di Gorizia* (sic!) si scopre che tutta la vicenda ruota attorno ad un articolo del 2010 de *L’Espresso*, secondo il quale l’arcidiocesi di Maribor aveva un “buco” di 800 (sì, avete letto bene: 800) milioni di euro, due terzi più grande del bilancio della Santa Sede. Le responsabilità? Da accertare, ma certo, secondo il decano, poco o per nulla imputabili all’arcivescovo poiché si tratta di “una persona profondamente spirituale e il suo campo d’azione è principalmente teologico”.

*Davide Meggiato*



DENTRO LA "PAROLA"

## Il soffio leggero, il travolgente soffio

La morte di Gesù aveva provocato la dispersione del gruppo di discepoli che lo seguivano per città e villaggi. Un po' la paura di essere travolti dalla sorte del loro Maestro (Gv 20,19), un po' la delusione per l'imprevisto epilogo di un sogno infranto di "liberazione" (Lc 24,21) convinsero gli apostoli a ritornare ai loro paesi e alle loro precedenti attività (Gv 21,1-3).

Secondo quanto racconta l'autore degli *Atti degli Apostoli*, non molto tempo dopo si ritrova a Gerusalemme una piccola comunità di circa 120 persone, raccolte intorno agli apostoli, ad alcune donne tra le quali Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui (At 1,14). Forse sono i familiari del Maestro di Nazaret che convincono quanti erano stati i suoi fedeli seguaci a superare le paure, a ritrovarsi per rielaborare il senso della vita di colui che avevano amato e dal cui insegnamento erano stati affascinati, che era stato perseguitato e crocifisso dal potere religioso e politico, e che alcuni di loro affermavano di aver incontrato risorto il terzo giorno dopo la sua morte.

Assieme, i 120 discepoli pregano e riflettono sull'esperienza fatta nei pochi ma intensi anni di sequela di Gesù, e sulle sue parole alla luce della Sacra Scrittura, soprattutto dei testi profetici. Si sentono la responsabilità di non far cadere nel nulla un messaggio di vita gioioso ed esaltante, capiscono che spetta a loro raccogliere il testimone dalle mani trafitte del Maestro e continuare così la sua missione. Un'esperienza di comunità fraterna orante, dunque, che facendosi carico delle attese di pace e di libertà da parte del "mondo", apre il cuore dei discepoli predisponendoli ad accogliere il travolgente soffio dello Spirito. E lo Spirito giunge all'improvviso, come "vento gagliardo" e inarrestabile, come fuoco che infiamma i loro cuori. Ora essi capiscono, ora vedono e, superando ogni perplessità, escono all'aperto e proclamano al popolo le grandi opere di Dio, soprattutto la grande, straordinaria opera: "Dio ha risuscitato Gesù di Nazaret, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere" (At 1,24). È la Pentecoste: sono passati 50 giorni dopo la resurrezione di Gesù.

La Pentecoste era una grande festività ebraica che faceva memoria del giorno in cui Dio stipulò il Patto di Alleanza con il suo popolo, donando/proponendo la sua Legge sul monte Sinai. La "discesa dello Spirito" sui 120 discepoli di Gesù di Nazaret porta a pienezza l'Alleanza antica, la cui definitiva parola è lo stesso Gesù riconosciuto come Cristo, come il Signore, salvezza per chiunque crederà in lui. Non si tratta dunque di una nuova festa di Pentecoste, ma del "compimento" della Pentecoste ebraica, come indica chiaramente il verbo *simplerò* (riempio, porto a pienezza) usato da Luca. Non a caso, come nel Sinai, anche nel cenacolo avvengono analoghi



Come vasi di creta

fenomeni sconvolgenti: il forte vento, il rumore assordante, il fuoco, il “dono delle lingue”... Secondo un *midrash*, sul monte Sinai ogni parola pronunciata da Dio a Mosè si trasformava in 70 fiammelle destinate ciascuna a uno dei 70 popoli della terra, cioè a tutto il mondo, così come a tutti i popoli della terra è comprensibile l’annuncio dei primi missionari nel giorno del travolgente soffio (la glossolalia). Solitamente si dice che il giorno della Pentecoste “cristiana” dà inizio alla chiesa. Se lì sta l’inizio, lì si delinea l’identità della chiesa: una comunità coraggiosa ed estroversa, per sua natura missionaria, che annuncia Gesù morto e risorto, e che propone un nuovo stile di vita (la conversione). Lo Spirito di Gesù è pienezza incontenibile.

Ma secondo il quarto evangelista lo Spirito Santo era già stato donato dal Risorto la sera del giorno di Pasqua (Gv 20,22). E tuttavia i discepoli erano rimasti “a porte chiuse”: chiuse le porte della casa, chiuse le porte del loro cuore, chiuse le loro menti alla comprensione di quanto era stato loro proposto dalla vita e dalla parola del Nazareno. Perché lo stesso Spirito, inarrestabile e travolgente nel giorno della Pentecoste, nel giorno di Pasqua non aveva scosso il loro torpore e il loro smarrimento ma era rimasto soffio leggero, quasi dono caduto nel nulla? Forse perché non si realizza incontro di salvezza se non si incontrano le due libertà: quella di Dio e quella dell’uomo. Gesù supera le porte chiuse di una casa, ma rispetta la chiusura dei cuori: “Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui e lui con me” (Ap 3,20). La porta del cuore dei discepoli era ben serrata, impenetrabile allo Spirito. C’era bisogno che “ascoltassero la sua voce”, rielaborassero il suo messaggio e i suoi gesti, si sentissero coinvolti in un progetto d’amore e, vivendo un’esperienza di fraternità, ai “fratelli che avevano inchiodato sulla croce per mano di empì” Gesù di Nazaret, potessero testimoniare che la vita vince sulla morte, perché il Crocefisso ora era vivente.

A volte sento la mia chiesa stanca e rassegnata. A volte perfino impaurita. Come i discepoli dopo la morte del loro Maestro. Eppure sui credenti è stato promesso il Consolatore, lo Spirito di verità: “... quando me ne sarò andato ve lo manderò” (Gv 16,7). Perché i cristiani non si fanno travolgere dalla forza di questo Spirito? Forse perché nelle nostre comunità non è più centrale la Parola e si è rinunciato a fare esperienza di fraternità. E per ciò si spegne la disponibilità a credere e il coraggio a testimoniare un mondo altro, in cui sia sconfitta ogni emarginazione, in cui le armi si trasformino in strumenti di lavoro (vedi Is 2,4), in cui ogni uomo e donna acquistino pari dignità.

Ci voleva un vescovo di Roma venuto “dall’altra parte del pianeta” per togliere la maschera al nostro perbenismo e per farci scoprire l’enorme distanza che separa la nostra fede e la nostra chiesa occidentale dal vangelo?

Gianni Manziega



EFFETTO FARFALLA

## Le omissioni acquiscono le fragilità

Credo che per i lettori dai 50 in su, battersi il petto tre volte con la mano sia un gesto naturale al *Confiteor*: evidenza che *Ho molto peccato in parole, opere ed omissioni*. È un gesto che non ha più la sonorità di un tempo, è lieve, quasi fuggevole, così rapido che nemmeno mentalmente uno riesce a enucleare qualcosa che vada oltre il ricordo di qualche parola cattiva. Alle *opere* uno non ci arriva perché lui con l'assemblea, a voce alta, dice o canta *Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra...* e così immancabilmente (a me è sempre successo un quasi sette decenni di messe) le *omissioni* restano omesse.

Non riesco a mettere a fuoco quasi nulla, e mentre penso *al* peccato che poi per le degenerazioni della mia educazione cattolica è imbrigliato nel consueto elenco di peccati (quisquiglie, tanto è ripetitivo), il *Confiteor* è già finito da un pezzo; cresce a dismisura la discrepanza tra i miei tempi mentali e quelli della liturgia... All'*Ite missa est* resto con un pugno di mosche, salvo che nell'omelia mi sia capitato di essere aiutato a ruminare; da anni prevale un dormiveglia sereno, vigile perché non vorrei proprio russare, cui per fortuna sovrintende Mirella, se siamo insieme a messa.

Le *omissioni* neanche riescono ad essere oggetto della mia coscienza intorpidita, eppure la saggezza della liturgia, da qualche mese, mi ha sospinto a prestare attenzione alla *parola* omissioni. Ho capito che questa parola è di grande e attuale concretezza, mi aiuta a mettere a fuoco il mio stato di peccato. Ho avuto modo di segnalare di recente, in una nota per *Servitium*, la mia personale adozione di una variante nel *Confiteor*, in cui al *voi fratelli* aggiungo con lo stesso tono di voce *e sorelle*; non disturbo la coralità dell'assemblea e mi sento un pochino meno disincarnato (1).

Confido che la recita del *Confiteor* sia carica di *effetti farfalla* (se non sai che cavolo voglio dire, ripeto il consiglio: consulta *Wikipedia*). È sulle omissioni che dovrebbe incentrarsi l'attenzione di chi partecipa a una celebrazione eucaristica, perché sono lo spazio oramai prevalente e invasivo in cui ciascuno di noi forgia la propria coscienza. Risulterà 'maledettamente' buona (o farisaica, per ricordare l'omologo stato di coscienza ai tempi di Gesù di Nazareth) quanto più ampio sarà lo spazio lasciato occupare, in modo inconsapevole e/o colpevole, dalle omissioni. È da *cristianucci* - che è la condizione normale dei messalizzanti in Europa - avere una coscienza sommersa nelle omissioni; è il nostro modo di essere incarnati nella bambagia.

Perché cresce di anno in anno la maleducazione? Perché le opere di misericordia sono diventate merce rara? Semplifico la risposta: ciò dipende dal combinato disposto per cui omissioni e disattenzioni vanno a



Come vasi di creta

braccetto; non troviamo il tempo per visitare l'amico all'ospedale, non facciamo le telefonate che possono far sentire un po' meno soli molti nostri conoscenti, come facciamo sempre più fatica a dire grazie, a rispondere alle mail... ci lasciamo cronicizzare nella crescente omissiva indifferenza.

Il lettore mi consenta una divagazione, in proposito: a Mestre, ad agosto, tutte le mense per i poveri che si reggono sull'apporto dei volontari (che nella nostra società sono annoverati nella categoria dei buoni) chiudono. Ad agosto apre alla grande (cioè non solo per i propri ospiti) la mensa della Casa dell'Ospitalità, perché sono gli ospiti che si organizzano in questo servizio alla città, per cui alla chiusura col primo settembre di questa unica mensa, ho indicato alla stampa locale questo dato di fatto con lo slogan: *quando i buoni vanno in vacanza, i cattivi si danno da fare*.

Se il lettore ha retto a questo mio vagolare che cerca di riprodurre nella scrittura il movimento della farfalla, confido possa acchiappare con la sua retina anche questa improvvisa accelerazione, originata da due titoli de *il Gazzettino*: (occhiello) *San Donà di Piave - furibonda lite nella notte nella camera che i due rumeni dividevano a Calvecchia*; (titolo) "Colpo alla gola, uccide l'amico" (30 agosto, a piena pagina del fascicolo di Venezia Mestre). Il giorno dopo, uno stelloncino nella prima pagina del fascicolo nazionale: *San Donà. Dopo aver sgozzato l'amico è andato a bere una birra*.

Forse prendo di punta questi due titoli perché, alla fine degli anni settanta, ho concorso a redarre il primo numero di *Materiali Veneti*, che racconta la storia de *il Gazzettino* con un titolo che continuo a trovare bello ed efficace: *il gazzettino: la bottega del consenso*. A distanza di più di trent'anni, il quotidiano del Nord/Est ha perso copie a migliaia, e pure autorevolezza, anche quella del buon senso; sono nate altre testate; radio e televisione locali hanno aumentato il loro peso. Ma, in questo anno di grazia, è ancora più complicato essere capaci di consapevolezza, perché il binomio *consenso e buon senso* domina l'informazione, e la manipolazione è efficace anche se non facilmente riconoscibile; e in tale processo le omissioni sono davvero il lievito di questo singolare clima di libertà che, quanto a esercizio concreto di intelligenza e di capacità critica, registra livelli analoghi a quando la censura del regime fascista era dominante, ai tempi della nascita dell'Impero.

Se l'assassino rumeno, anziché bere una birra si faceva una doccia, che cosa cambiava del suo assassinio, della sua *colpa*? e se correva in caserma dai carabinieri, per legge si beccava senz'altro qualche anno di meno, ma la sua colpa restava e resta invariata. Ma è *la birra bevuta* che deve destare più sdegno; l'assassinio è un fatto quotidiano, rimarchevole, certo, se è agito da una persona, se quella persona invece usa un bombardiere, o



lancia un missile, l'assassinio è omesso. E se avviene fuori di casa propria, la notizia resta confinata a poche righe. Eppure siamo diventati cittadini globalizzati.

Concludo con un'ultima capriola, che mi è suggerita dal Vespro del martedì della terza settimana. Posto che sia ormai chiaro a te quanto a me che lo spazio delle omissioni è la moderna, contemporanea condizione del male di cui ciascuno di noi è capace. Sbriciolatosi sino a diventare insignificante l'elenco dei peccati codificati dalla educazione cattolica borghese, è sempre nella ricchezza del tesoro del sapere liturgico che è possibile scoprire il *fondamento* per elenchi rinnovati quanto significativi. Sono al punto che trovo nella seconda antifona: *"Se non sapete farvi come bambini nella novità del cuore e della vita, non entrerete nel regno dei cieli"*. Il salmo 124 non a caso invoca *"Perché i giusti non stendano le mani a compiere il male"*. La lettura breve tratta dalla lettera ai Romani (12,9.12) perciò esorta: *"La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene, amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, gareggiate nello stimarvi a vicenda. Non siate pigri nello zelo, siate invece ferventi nello spirito, servite il Signore. Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera"*. Riletta alla luce della presenza inquietante dello spazio omissivo, da ciascuno di noi subito ed alimentato, esige qualcosa di meno fuggevole di un battito di mano sul petto: siamo costretti a rendere condivise le nostre fragilità, dove poi male e bene fanno il loro gioco, anche con una buona birra fresca e rigenerante

Giovanni Benzoni

#### Nota

1) *Servitium* n. 207 maggio-giugno 2013.



Come vasi di creta

ECHI DI ESODO

## Pacifismo

Aggiungo una mia riflessione a quelle apparse nel n. 2/2013 di *Esodo* sul tema della pace. Non ho molti titoli per poter intervenire in una questione così grave e così decisiva, centrale, e vorrei parlare di pace solo in una direzione particolare, che considero particolarmente scottante, o che è tale per me e spero per molti altri. Non si è pacifisti difendendo lo *status quo* - i rapporti di forza esistenti tra le nazioni e all'interno di ogni società. Si è pacifisti operando per la pace, e preparando la pace; così come il vecchio motto predicava "*si vis pacem para bellum*" ("se vuoi la pace prepara la guerra"), credo si debba combattere la guerra preparando la pace, operando concretamente per la pace.

Ma come farlo, in una società come la nostra che fa parte di un preciso sistema di legami euro-occidentali? Siamo entrati almeno dagli anni ottanta del secolo scorso in un'era che è detta non caso e molto credibilmente "post-moderna", in ragione di quell'enorme mutazione economica e antropologica che si è voluto chiamare globalizzazione. E siamo entrati da poco in un periodo di crisi portata da quel modello e da quelle ambizioni, tuttavia vincenti sul piano della comunicazione, che è diventata col tempo uno strumento fondamentale per il controllo sociale. Facciamo tutti parte di un'umanità condizionata, oggi come mai prima, dall'astuzia di un potere che ci illude di star ragionando con la nostra testa, mentre ci fa ragionare secondo i suoi scopi, seguendo le modalità e i contenuti che ci vengono imposti in mille modi, non lasciandoci tregua. Il potere ci assiste, "ci ama", non lasciandoci mai soli, specialmente i più giovani e indifesi, di fronte alle sue lusinghe. Ma il potere (il capitalismo è anarchico, diceva Marx) ha anche un'immensa capacità e, direi, volontà insieme di distruzione e di autodistruzione, e provoca crisi - la recente, per l'appunto, "globale" - a cui è perfettamente credibile che alcuni possano pensare di uscire con nuove guerre, come è successo in passato.

Siamo convinti, alcuni di noi, forse non pochi, nonostante la morte della sinistra e della sua storia, almeno nel nostro paese, che valga ancora come sfondo a ogni nostro agire la vecchia convinzione ottocentesca che la sola alternativa al "socialismo" è "la barbarie". Sono personalmente convinto che nella barbarie stiamo da tempo dibattendoci, in ragione della sconfitta secca causata dai nemici del socialismo, ma soprattutto dalla intima miseria di chi socialista si proclamava, e ha preteso di edificare delle società socialiste "di stato" escludenti democrazia e libertà. Compresa, va da sé, e con un ruolo in Italia più che centrale, la sinistra italiana detta comunista.

Come, oggi e proprio oggi, si può dunque agire per la pace? Non si è pacifisti accettando lo *status quo* - i rapporti di forza esistenti tra le nazioni e



all'interno di ogni società. È lottando contro questi rapporti di forza, mettendoli in crisi, che si è pacifisti, è con l'azione motivata da precise strategie che si dovrebbe lottare per la pace, imponendo "pacificamente" rapporti diversi all'interno di ogni società e tra gli stati. Si può essere pacifisti e violenti? Sì, ma la nostra parte, per antica persuasione, esige che si debba essere pacifisti e nonviolenti, perché siamo convinti che usando certi metodi si ottengono solo certi risultati, e che se si vuol portare pace e non la guerra occorra essere "uomini di pace", pacifici portatori di pace, poiché sappiamo che non si è dalla parte del bene operando il male. *Ma neanche accettando il male.*

La vecchia canzone invocava "la pace tra gli oppressi, la guerra agli oppressor", ma da allora si è fatto sempre più difficile stabilire in che misura ciascuno non partecipi di una situazione ambigua di oppressione subita, certamente, ma anche di un'oppressione accettata per i vantaggi che da questo è possibile ricavarne per i singoli e per una società. Il nostro benessere e quello dei nostri cari e vicini ci rende complici, ci ha reso complici, ieri e oggi e quotidianamente, di sfruttamenti tremendi a danno di altri lontani da noi, ci ha resi in sostanza simili a chi, in alto, sfruttava altri o faceva guerra ad altri per il controllo di un territorio e di un'economia, conquistandone guadagni anche per noi, guadagni di cui anche noi abbiamo goduto. *Di cui godiamo.*

È dunque necessaria una massima lucidità e una massima sincerità (capacità di autoanalisi), perfino una certa crudeltà nei confronti delle nostre ambiguità e false coscienze e di quelle di coloro - persone, gruppi, movimenti - a cui ci sentiamo più vicini, per affinità di idee e per "stili di vita".

"Non appena si trovano insieme in centomila, automaticamente ne scaturisce una divertente festa popolare. Allora ci sono salsicce, Chernobyl con salsicce. E poi vengono le chitarre. E là dove quelle cominciano, là comincia la scemenza emotiva". È Gunther Anders a dirlo, in un'intervista del 1987 o giù di lì, particolarmente cattiva nei confronti dei pacifisti e nonviolenti, che si limitano a dimostrare la loro diversità e i loro ideali attraverso *happening* tanto gratificanti per chi vi partecipa quanto poco preoccupanti per chi comanda. "Soltanto nei fine settimana", peraltro, aggiunge cattivamente Anders, ci si raduna a marciare o a festeggiare noi stessi, contenti di essere in tanti, e tutti buoni e simpatici, nonviolenti e pacifici... Si rilegga in *Stato di necessità e legittima difesa. Violenza sì o no: una critica del pacifismo* (Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1997) la disamina efferata compiuta da quel pacifista di provata persuasione, autore di *Essere e non essere*, e di un famoso carteggio col pilota di Hiroshima Claude Eatherly, delle contraddizioni di un movimento che si autogratifica in molti modi, ma che raramente affronta di petto la tragicità delle situazioni che gli si propongono e che dovrebbe in



Come vasi di creta

qualche modo contrastare con qualche efficacia.

Ah, le Marce della Pace Perugia-Assisi degli stessi anni e di questi! povero Capitini! Come dar torto a Gunther Anders?

Solo in certi momenti più terribili e impellenti (ad esempio la guerra nella ex Jugoslavia) il pacifismo italiano ha dimostrato di poter contare qualcosa, e solo in altri momenti i nonviolenti hanno dimostrato di riuscire a mettere in pratica le loro convinzioni, passando all'azione e sperimentando l'efficacia della disobbedienza civile (vedi, almeno in parte, quello che è successo e succede in Val di Susa contro l'alta velocità con cui si vorrebbe che le merci la attraversassero). È la disobbedienza civile, infatti, l'elemento indispensabile di ogni convinzione nonviolenta che sia profonda, il suo immediato corollario attivo, "politico", se i nonviolenti non si accontentano di proclamare una diversità consolatoria che non dà fastidio a nessuno. Tanto meno a chi decide e dirige gli indirizzi concreti da dare alla storia di tutti, sulla base degli interessi di pochi gabellati per collettivi.

Quello di Anders è un discorso vecchio, ma su cui va ancora insistito, perché mette il dito nella *nostra* piaga e fa bene a mettercelo, fa bene a far soffrire quelli che non si ritengono perfetti solo perché affermano idee piene di saggezza e di bontà ma senza riscontro e senza costrutto. Si è trattato, insomma, di un preoccupante *ma comprensibile* ritorno del vecchio (e grande) filosofo a idee di violenza, talora quasi brechtiane ("solo violenza serve/dove violenza regna") sulla constatazione del fallimento di quelle nonviolente, incapaci di contrastare davvero i modi in cui noi tutti veniamo manipolati e neutralizzati dai potenti - spesso invisibili o impersonali, difficilmente individuabili. La finanza e la tecnica, e l'evoluzione autonoma e incontrollabile di quest'ultima, sono le cose su cui egli ha insistito sacrosantamente e su cui hanno insistito in modi non diversi Ivan Illich e Jacques Ellul, forse i più acuti pensatori dell'ultimo Novecento ad avere idee assai chiare sul futuro che è il nostro.

Dovremmo dunque dire, in definitiva, e per esser chiari fino in fondo, che non si è nonviolenti se non si pratica la nonviolenza anche su un piano eminentemente pubblico, di responsabilità nei confronti di una natura aggredita e maltrattata, e di un'umanità frastornata e controllata, perfino adulterata dalla sua supinità ai *media* e al mercato - alle idee di cui la si intontisce, e le buone e le cattive infine equivalenti. Se non si praticano forme e lotte di disobbedienza civile - contro il potere, le sue armi, le sue maschere.

La parte buona del discorso di Anders che io mi sento di accogliere, sta nella critica dei movimenti pacifisti e del movimento nonviolento, ma non nelle conclusioni alle quali egli è giunto. Di fronte alla prepotenza di un potere che porta la Terra e i suoi abitanti alla rovina, non bastano le buone intenzioni



e il rigore personale e di gruppo, nell'evitare la pratica della violenza, occorre individuare i modi per mettere il potere in grado di non nuocere. Si tratta del futuro che ci aspetta tutti, è ovvio, ma solo una parte infima dell'umanità lo ha compreso, vedendo con chiarezza quanto la situazione sia grave, vedendo l'estrema pericolosità delle scelte del potere, mentre la parte più vasta certamente la intuisce, non fosse che nel suo inconscio, ma finisce per accettarla, per adagiarsi nella logica del giorno per giorno. (E mentre la natura non sa, almeno apparentemente, difendersi scientemente.)

Anders arriva a dire: "Una cosa è certa: per noi la violenza non può mai essere un fine. Ma non v'è dubbio che la violenza debba essere il nostro metodo, se col suo aiuto e soltanto col suo aiuto può affermarsi la nonviolenza". A male estremo, estremo rimedio, egli dice. Non riesco a seguirlo su questa strada, ma da pacifista e nonviolento credo che, momento per momento, si tratti sempre di non assolutizzare le posizioni ma di confrontarle alla gravità della situazione. Non credo nei dogmatismi, credo che la pace non debba essere la continuazione di uno *status quo* di oppressioni e ingiustizie, credo nella virtù della disobbedienza civile, ma soltanto se essa sa darsi strumenti e pratiche che riescano a incidere *radicalmente* su un sistema di potere, e costringano i potenti a cambiare rotta. Ed è meglio farlo con i metodi della disobbedienza civile che ricorrendo anche noi alla violenza.

Goffredo Fofi



Come vasi di creta

LIBRI E RECENSIONI

## 1. G. Goisis: il pensiero politico di Rosmini

La voce profetica sotterranea di Giuseppe Goisis affiora alla luce con nobile umiltà e forte saggezza nelle aule universitarie di Cà Foscari - lui ordinario di filosofia politica. È presente pure nei luoghi dove si fa urgenza il chiarire e il discutere i problemi attuali socio-politici. Pure i circoli operaistici lo interpellano, sicuri che i loro interrogativi e approfondimenti su Marx, Mounier, Maritain e S. Paolo possano dipanarsi.

Sul tappeto, il professor Goisis pone ai suoi lettori un'ulteriore problematica sondando le offerte etico-politiche del filosofo Rosmini, con un corposo volume intitolato *Il pensiero politico di Antonio Rosmini*, con il sottotitolo: "Altri saggi tra critica ed Evangelo" (Gabrielli Editori - S. Pietro in Cariano-VR).

Al fondo della ricerca goisiana sta l'esaltazione della persona umana. Non per niente ha posto come suo primo compito, nel suo itinerario saggistico, l'approfondimento della figura di Emmanuel Mounier, il cui *cogito* esistenziale è racchiuso nella sublimità di "Amo, dunque sono", credo fondante di una società permeata di amore, che si realizza nella comunione delle sofferenze, delle gioie e dei doveri con gli altri.

Buona parte della produzione filosofica di Goisis ruota attorno alla difesa e all'esaltazione della dignità della persona umana, che egli incornicia con la maiuscola "Altro", a significare non il suo isolamento ma comunicazione solidale e vivificatrice con "l'Altro". Le sue riflessioni su Rosmini si infittiscono attorno al tema della solidarietà, eletta dal filosofo roveretano come virtù preziosa e "controcorrente".

L'attualità di Rosmini è correlata alla sua "grandiosa pedagogia dello spirito umano, comportante una graduale e difficile maturazione dell'uomo integrale".

D. Più volte, professore, nel suo libro insiste sull'essenziale modernità di Antonio Rosmini per la sua incisiva adesione alle problematiche etico-politiche e alle dottrine del suo tempo. Vuole dare maggiore delucidità sull'apporto attuale di Rosmini filosofo politico? Inoltre il federalismo solidale e partecipativo è pure un tema rosmينiano che lei sottolinea per la sua evidente attualità.

R. Questo tema può essere inteso in due modi: sia come adesione di Rosmini ai temi della modernità del suo tempo, sia come adesione all'attualità odierna. Rosmini ragiona sull'eterno. Aderiva ai temi dell'unità d'Italia, non era nazionalista, era un patriota. Era molto preoccupato riguardo alla componente intransigente cattolica, e come patriota era sorvegliato dalla polizia austriaca. Ricordiamo il famoso episodio del brindisi: "Prima di tutto - alzando il calice - brindiamo all'Italia e alla libertà della chiesa".

Inserisco pure un altro episodio: papa Luciani narrava che, da piccolo, mostratagli una grande casa appartenente alla chiesa, gli dissero: Ricordati che ce l'hanno donata gli Asburgo, dimenticando che tale donazione limitava la libertà



della chiesa. Per questo Rosmini scriveva che ogni privilegio è una catena.

L'indirizzo politico rosminiano implica un senso di laicità profonda: rifiutare il Risorgimento era per lui rifiutare la modernità.

La sua direttiva è la carità intellettuale ovverossia la carità non è sola elemosina, ma apertura dell'anima alla generosità. Occorre riuscire a mostrare le vie basate su speranze ragionevoli; di fronte allo smarrimento della gente, il politico e l'uomo di cultura devono illuminare, indicare i sentieri possibili e le speranze ragionevoli, che consistono nel ragionare insieme dicendo la verità, lontano da ogni prospettiva demagogica.

Il compito dell'uomo di cultura nei confronti della politica è avviare una lunga riflessione fatta insieme, e solo poi deliberare.

Venendo all'adesione all'attualità odierna, accenno alla sua idea di federalismo responsabile, solidale, che è basato sul concetto di un'unità nella diversità. Non voleva un'Italia rigida, governata in maniera centralistica, ma una federazione o confederazione in modo tale che i vari aspetti regionali e locali venissero valorizzati in pieno.

La svolta del 1849 da parte di Pio IX spense le aspettative politiche di Rosmini. Pio IX stimava moltissimo Rosmini, tanto da volerlo onorare con la carica cardinalizia; pur recalcitrante, Rosmini si procurò, aiutato dagli amici, la carrozza legata a tale nomina, e con essa si portò a Roma. Il papa però era già fuggito a Gaeta dopo aver chiesto l'intervento militare dei francesi, dimostrando così la sua definitiva chiusura mentale. Rosmini serenamente se ne ritorna nei suoi rifugi meditativi: Domodossola, Stresa, Rovereto. La carrozza si trova ancora nel museo di Stresa, quale simbolo del rapido cambiare delle vicende.

Tra i primi scritti rosminiani abbiamo: *La compenetrazione tra etica e politica*, in cui si interroga: "Perché le società decadono? Perché le società diventano società dell'apparenza?". Rosmini risponde: "Nella società non c'è più sostanza che equivale all'etica e alla coerenza. Rimangono solo gli accidenti, ossia i discorsi in forma minuta, futili, prevalgono solo le parole, trionfando l'apparenza, il simulacro, oggi si direbbe la società dello spettacolo. Gli approcci tra gli uomini sono fondati su una relazione sostanziale che si trova nell'intrinseco ordine dell'essere di una sostanza".

Rosmini, tuttavia, non è determinista: questo processo negativo si può contrastare. È qui che Rosmini si dimostra il campione del liberalismo profetico, nel senso che i profeti rompono con il disordine costituito; i profeti persuadono i cittadini a battersi per il liberalismo e per la democrazia; la democrazia non può essere *routine*, ma è acquisizione di spazi nuovi, altrimenti è destinata a regredire. Una democrazia che va verso il futuro non può rimanere ferma. Il termine democrazia profetica me l'ha prestato il filosofo Stefanini.

D. *In queste riflessioni rosminiane appare chiara la denuncia di ogni dittatura sull'uomo e, in sottofondo, la non disponibilità della nostra vita a nostro piacimento*

Come vasi di creta

*proprio ora che si dibattono i delicati temi sull'inizio della vita e sulla sua fine. Le osservazioni critiche di Rosmini sui limiti dei sistemi socialisti sono ancora attuali e motivate, tenendo anche presente che Rosmini approva la generosa tensione verso l'utopia come sforzo prezioso nutrito di speranza?*

R. Rosmini fa in politica un cammino: si muove come conservatore all'insegna del motto "trono e altare". Un po' alla volta si evolve emancipandosi. Parte dalla riflessione sulla rivoluzione francese, che lo porta a planare sulla rivoluzione italiana che è quella del Risorgimento e quindi sull'idea moderna della libertà, tocca, infatti, il tema più profondo della libertà che è quello della libertà collegata alla verità, alla responsabilità della persona, libertà come autonomia. Qui Rosmini dialoga con Kant quando toccano assieme i problemi dell'autonomia e del processo di emancipazione. Il concetto di libertà responsabile non è, per Rosmini, un concetto demoniaco ma positivo che segna definitivamente lo sviluppo della società. Non è indifferenza verso la religione, come pensava Pio IX.

Venendo alle critiche verso il socialismo da parte di Rosmini, esse appartenevano alla fase della sua giovinezza. Non so se alla fine del suo cammino avesse avuto ancora tali convinzioni. Da un punto ha visto bene denunciando che questi scrittori costruivano dei castelli in aria; essi avevano un concetto di politica perfettista: una volta instaurato l'auspicato stato di felicità, non si andava più in là. Era questa una posizione pericolosissima perché portava al totalitarismo. Difatti Mussolini si ispirava a questi utopisti, soprattutto a Fourier.

Attraverso la critica ad ogni forma di socialismo, Rosmini arriva a capire il liberalismo. Anche lui, però, più in là non si spingeva perché non era riuscito a comprendere come l'uomo possa essere nell'ambito dell'istituzione *socius*, cioè solidale. Si è fermato al puro liberalismo. Così Rosmini ha puntato all'idea di libertà, ma non ebbe una analoga attenzione verso un socialismo a base cooperativa, non avendo percepito la sensibilità partecipativa dei cattolici intransigenti (come il bassanese Scotton) verso il mondo contadino e la sua esigenza di riscatto dalla estrema povertà.

*D. Altro elemento di attenzione in Rosmini consiste nella valorizzazione della famiglia. L'intento di Rosmini è concentrato a recuperare della famiglia i profili più genuinamente umani e democratici.*

R. Questo tema della famiglia è legato alla tradizione, iniziando da Aristotele. Citando Bobbio, dico che nel pensiero moderno la famiglia contava meno (come per Hobbes e Machiavelli) perché non è qualcosa che l'uomo abbia creato; quello che conta è soprattutto ciò che l'uomo modella e plasma.

Rosmini riprende l'antico concetto della tradizione classica come la famiglia quale cellula importante per l'educazione. Egli chiama la famiglia "società domestica" in quanto essa è già una società, una specie di piccolo parlamento. Essa avvia all'educazione della convivenza, della solidarietà e della vita politica. Per questo la famiglia apre alla necessità di un'educazione politica.



Interessante, a questo punto, la convinzione basilare di Rosmini che non ci può essere posto nella politica all'improvvisazione, al diletterantismo. Egli ha un concetto alto di politica: se vuoi fare il falegname, egli osserva, devi avere un apprendistato; sembra, invece, che in politica non ci debba essere preparazione, una preparazione con elementi giuridico-economici, una educazione formativa a trecentosessanta gradi. Ci vuole ancora una pratica del mondo, una conoscenza specifica e pratica della funzionalità dei processi industriali.

La famiglia, in pratica, per lui semina valori: inietta nelle nuove generazioni un seme che scende nel profondo e che riaffiora nella vita ulteriore.

D. *Quale fisionomia ha per Rosmini il cristianesimo? Lei sottolinea l'influsso benefico del cristianesimo sulla società, benefico nel senso che per Rosmini insegna a tutti gli uomini tutte le virtù. Per lui il cristianesimo è l'unile ma sublime pedagogo.*

R. Il cristianesimo, per Rosmini, si fonda sulla scoperta delle fonti dei Padri della chiesa.

La prima enciclica di papa Francesco, *Lumen fidei*, è di ispirazione rosminiana, specie gli ultimi paragrafi. Infatti il Papa riflette sui valori del tempo rispetto allo spazio: il tempo è libero, lo spazio cristallizza, per cui il tempo porta alla emancipazione, alla speranza. L'ispirazione rosminiana è chiara perché Rosmini era contro la paralisi del passato. Rosmini si ispirava anche al cardinal Newman, il filosofo e teologo che proclama che tutto è sviluppo nella chiesa.

Oltre alla fervida amicizia con Manzoni, Rosmini si intratteneva fraternamente anche con Nicolò Tommaseo, il quale lo avviò allo studio dei Padri Orientali poco conosciuti come Origene, Clemente Alessandrino, il Nazianzeno e il Misseno. Questi ultimi recavano una prospettiva trinitaria molto forte, mentre, invece, nella dottrina occidentale la figura dello Spirito Santo era la cenerentola. Nella sua opera incompiuta *Teosofia*, cioè Sapienza di Dio, Rosmini manifesta un'audacia speculativa incredibile sull'esempio di Hegel. Egli si arresta alla contemplazione dei misteri, ma con la ragione vuole sondare il più possibile del loro fascino. Purtroppo voglio ancora osservare che lo stile letterario di Rosmini è faticoso e arido, si ferma al Settecento. Da Manzoni non aveva imparato a "lavare i panni in Arno". Ciò è un ostacolo per gli studenti e i ricercatori. Il suo linguaggio settecentesco è legato al purismo dell'abate Cesari che stabilisce i commi di una scrittura pura.

D. *Nella seconda parte del suo volume ha voluto sondare l'apporto di grandi spiriti e i loro suggerimenti per una società impegnata nell'innovazione etica e politica. Pure loro sono accomunati, nelle sue intenzioni, al pensiero rosminiano?*

R. Ho inserito vari autori che si muovono nella scia socio-politico-filosofica rosminiana. Ne cito solo pochi: Giacomo Noventa, ad esempio, le cui opere letterarie e filosofiche sono esposte in quattro volumi, è un cattolico liberale iscritto a "Giustizia e Libertà" e fu arrestato dal fascismo. La sua linea è analoga a quella di Rosmini, facendo parte del gruppo degli spiriti cristiani e

Come vasi di creta

liberi in politica. Noventa sostiene la libertà di coscienza, parallela al rispetto della ricerca degli altri. Per Noventa la parola "chiesa" ha tre significati: la chiesa dei sacerdoti, la chiesa dei sacerdoti e dei fedeli, la chiesa dei sacerdoti, dei fedeli e di tutti gli uomini. Spesso si dimentica il terzo significato, quello della chiesa universale, ma alle volte si dimentica anche il secondo.

Un altro autore a me particolarmente caro è Mounier. Egli reclama, in questo tempo di crisi, una critica che lavori in profondità per spazzar via le rovine che soffocano persone e comunità, e per far intravedere il mondo futuro, rielaborato ed essenzializzato. Mounier discute certi silenzi della gerarchia della chiesa che possono rasentare un'ambigua connivenza. Egli non chiede un Papa democratico o di sinistra, reclama un Papa profondamente cristiano, capace di orientare i fedeli e tutti gli uomini "nella grande crisi della nostra civiltà".

Non posso tacere la figura di Gramsci, che si muove parallelamente a Rosmini per la necessità di una riforma in Italia, ma non propriamente religiosa bensì a una riforma intellettuale e morale in armonia alla corallità del popolo, criticando la Controriforma, che ha separato gli intellettuali dai semplici, le *élites* dal popolo. Gramsci si interessava molto a Gioberti perché intravedeva nel concetto del Primato il suo concetto di egemonia. Gioberti si affratella a Gramsci perché c'è in ambedue il tema, non estraneo a Rosmini, della totalità politica.

a cura di Giacomo Botteri (ha collaborato Franco Elia)

## 2. Un aspetto della fragilità della fede cristiana

### Le varie tappe della ricerca critico-storica nell'ultimo secolo

Superato il trauma delle tesi bultmaniane (1), che affermavano l'impossibilità di conoscere il Cristo storico e che quindi era importante approfondire il Cristo del *kerygma*, mi sono appassionato alle prospettive aperte dalla *Nuova Ricerca* di Kaesemann e Bornkmann (2), secondo cui molti elementi della fisionomia del Cristo dei Vangeli, e quindi della fede apostolica, potevano essere rintracciate col metodo storico-critico nella storia del Cristo storico. Questa scuola teologica esaudiva il mio desiderio di poter riportare almeno alcuni dati fondamentali della cristologia direttamente alla vicenda storica di Gesù e dei suoi contemporanei, fra i quali, primi fra tutti, gli apostoli. Sia ben chiaro, questa posizione non riduceva il problema della fede a una dimensione solo storiografica. Rimaneva e rimane tuttora salda la convinzione che la fede non è, come non lo era al tempo di Gesù, una questione scientifica e di evidenza effettuale, ma frutto di un dono e di un'adesione che non è di natura "scientifica", bensì di ordine del tutto diverso e autonomo: di fronte ai gesti "miracolosi" di Gesù e al suo annuncio, c'era anche allora chi lo riconosceva come *il Messia, il Figlio di Dio* e chi lo definiva un *impostore* e un *bestemmiatore*. Per



molti anni ho vissuto in questa convinzione, che orientava i miei approfondimenti teologici ed esegetici, e che alimentava anche i miei interventi pubblici.

Da quando ho cominciato a prendere in considerazione i risultati della cosiddetta *Third Quest* (3), mi sono reso conto che occorre ripensare il problema cristologico in termini del tutto nuovi e, confesso, non ho ancora trovato una soluzione ai problemi che i risultati dell'ultima ricerca storico-critica, secondo me, solleva. Ho letto con attenzione vari studi, che però non mi hanno tranquillizzato sulla possibilità di conciliare con una rassicurante convinzione il Cristo niceno (e quindi le verità che settimanalmente noi professiamo nel culto domenicale) con i risultati acquisiti dalla recente ricerca storico-critica. Una necessità che è stata sottolineata fortemente da un recente testo dello studioso protestante Dale C. Allison (4). Ultimamente ho letto i contributi di E. Nofke e di F. Ferrario su questo argomento pubblicati quest'anno su *Protestantesimo* (5).

#### Un recente articolo di Fulvio Ferrario

Mi soffermerò brevemente sull'interessante articolo di Fulvio Ferrario, *Teologia tra vocazione, professione e scienza. La ragione credente tra chiesa e società secolare*, comparso sull'ultimo numero di *Protestantesimo* (6). In questo articolo si affronta, in modo condivisibile, il rapporto fra fede della chiesa e ricerca storica. L'autore precisa, in modo molto convincente, anche in che senso la teologia possa a buon diritto rivendicare lo statuto di scienza. In sintesi, Ferrario sostiene che la scientificità della teologia consiste nell'indagine sistematica sulle sue fonti, sull'evoluzione dei suoi principi fondativi e sulla coerenza dei suoi sviluppi. Giustamente avverte, naturalmente, che la teologia non pretende di reclamare la scientificità dei suoi principi fondativi, che sono dati di fede e che non sono autoevidenti nel senso aristotelico.

Senza allargare troppo il discorso, mi trovo d'accordo con Fulvio anche quando chiarisce come fu importante il rapporto che Lutero stabilì nella sua ricerca teologica fra scienza e fede. L'uso della ragione e degli strumenti scientifici, che utilizzò nella sua esegesi biblica e storica, lo portarono a purificare la fede cristiana. Dimostrò, infatti, per questa strada, come tante verità e tradizioni, che si davano allora per scontate, in realtà erano frutto di interpretazioni e di sviluppi spuri, non essenziali, che spesso anzi si trattava di vere e proprie deviazioni dai principi costitutivi del cristianesimo delle origini.

Naturalmente questa tradizione di ricerca scientifica, finalizzata alla messa in luce delle verità fondanti della fede cristiana, mise in moto una dinamica esplosiva con gli effetti che conosciamo. Le strutture della chiesa cattolica, della sua dottrina e della sua teologia, per esempio, che in gran parte si erano formate in epoca postapostolica e postpatristica, furono sottoposte a una stringente critica, che le minava alle loro stesse basi. La convulsa esperienza del movimento della Riforma, però, che generò sì una comune critica al cattolicesimo, ma al tempo stesso anche una grande varietà di reinterpretazioni del cristianesimo,

Come vasi di creta

interpretazioni spesso in drammatica contrapposizione fra loro, dimostrò che non era sufficiente aver stabilito che la teologia e la chiesa dovevano poggiare su un unico principio fondante: Cristo e le scritture che ne erano la testimonianza. Ci si rese conto della difficoltà di poter individuare con nettezza e univocità il nucleo originale del messaggio cristiano. Non è il caso qui di ricordare gli sviluppi che storicamente hanno segnato la storia delle chiese cristiane e delle relative teologie nei secoli successivi al periodo della Riforma.

**Si ripropone in termini nuovi la domanda: “E voi che dite che io sia?”**

È evidente, a questo punto, qual è il nodo centrale che si pone oggi alla fede e alla teologia dei cristiani: *Cristo è il fondamento della fede e della chiesa, ma quale Cristo?* Evidentemente non è una domanda nuova e nella storia numerosi sono i profili di Cristo tratteggiati dall'esperienza dei cristiani e dagli studiosi di scienze teologiche. La novità consiste nelle modalità con cui questa domanda oggi si pone. Condivido quanto afferma Ferrario nell'articolo ricordato a p. 330: *“... che cosa implica la terza ricerca sul Gesù per la chiesa, che guarda a Gesù come rivelazione di Dio? Se l'esegesi domanda tale tema alla dogmatica soltanto, richiudendosi nella propria “Fragstellung” storiografica, l'esito sarà una separazione tra ricerca biblica e dogmatica, assolutamente insopportabile, almeno per la teologia evangelica. Essa allontana infatti la dogmatica dal contatto diretto e tecnicamente avvertito con la pagina biblica, e preclude all'esegesi la domanda teologica...”*.

Ferrario, a mio avviso, focalizza bene il problema, ma dall'insieme del suo articolo sembra che la questione debba essere affrontata nella prospettiva di risolverla in funzione della fede comune della comunità cristiana. Mi sembra una *petitio principii*, e se Lutero avesse seguito solo questo principio, forse non avrebbe dato luogo al movimento della Riforma. In questo senso mi sembra che vadano interpretate le parole che il teologo valdese dice poco prima del passaggio citato, quando scrive: *“Piuttosto, la qualità dell'esegesi si esplica nell'assunzione della responsabilità di inserire i propri risultati nell'impresa di ascolto della parola di Dio da parte della chiesa”* (Ivi).

**L'interpretazione deve essere sempre conformata alla fede della Chiesa?**

Ma il problema attuale sta proprio qui. Se è vero che il fondamento della fede cristiana è Cristo, la *Terza ricerca* ci dice che non è sufficiente affidarci al Cristo dei testi neotestamentari. Questi sono, infatti, una costruzione teologica poco corrispondente ai dati storici. Tale *ricerca* dimostra, anzi, non più che il Cristo storico non è ricostruibile e che quindi dobbiamo affidarci al Cristo della fede, ma che abbiamo una sufficiente documentazione che induce ad affermare che il Cristo della fede è molto diverso dal Gesù storico, in aspetti ritenuti essenziali rispetto a quanto scritto nei vangeli, e da quanto è stato creduto essenziale dalla tradizione cristiana. E non si tratta di aspetti di poco conto: Gesù di Nazareth non avrebbe mai pensato di essere Il Figlio di Dio,



non avrebbe mai predetto che avrebbe dovuto essere ucciso per salvare gli uomini dal peccato, né tantomeno che sarebbe poi resuscitato dai morti e così via (su questo terreno sembra muoversi anche G. Theissen).

Il problema che la *terza ricerca* ci invita ad affrontare, allora, è questo: *il Cristo dei vangeli e degli altri scritti neotestamentari, almeno in quelli che sono considerati i cardini della cristologia e della dogmatica cristiana, è lo storico Gesù di Nazareth o il prodotto delle rielaborazioni dei suoi discepoli e della prima generazione a lui successiva?* G. Theissen, nel suo *La religione dei primi cristiani*, spiega l'elevazione (a rango divino) di Gesù di Nazareth da parte degli apostoli con il meccanismo psicologico del *superamento della dissonanza cognitiva*, attraverso la quale essi avrebbero superato la frustrazione che dopo la crocifissione li colpì per il forte scarto che sperimentarono fra le attese che avevano riposto nel loro maestro e il fallimento della sua missione (7).

### Sarebbe un errore sottovalutare il problema

Sia Nofke che Ferrario, negli articoli che ho ricordato, sono coscienti del problema, ma mi sembra che lo risolvano con una certa sottovalutazione della sua portata. Si rifugiano in autori che cercano di dare una risposta "gradita" come Dunn (8), o accusano gli studiosi, che affermano la sostanziale discontinuità fra Gesù di Nazareth e il Cristo neotestamentario, di condizionamento ideologico ostile all'impostazione teologica: "... è agevole constatare... la tendenza a separare radicalmente il "contadino mediterraneo" (John Crossan) dal Signore della comunità primitiva, quando non a contrapporre i due personaggi". Scrive Ferrario, che poi continua: "L'operazione è accompagnata da una dose non irrilevante di pathos antiteologico: gli studiosi, in particolare, che operano in dipartimenti di studi religiosi o di antichistica appaiono altamente interessati a "emancipare" l'indagine sul Gesù storico dall'interesse teologico, che a loro avviso costituisce un'ipoteca metodologica. In tal modo, naturalmente, si introduce un condizionamento ideologico di segno opposto ma altrettanto rilevante" (9).

### La posizione di Dale C. Allison

Un giudizio sbrigativo e liquidatorio che, per esempio, non potrebbe essere rivolto allo studio di Dale Allison, che ho ricordato precedentemente. Questo studioso afferma che dobbiamo prendere sul serio i risultati scomodi che la *Terza ricerca* ha acquisito, ed esprime questa sua convinzione non perché inficiato da *razionalismo* e *pathos antiteologico*. Allison, infatti, insegna in varie università protestanti che preparano al ministero i futuri pastori, ed è interessante quanto scrive nella *Premessa* al suo studio: "Avendo accettato un posto d'insegnante in un seminario teologico protestante, ho subito scoperto che ai futuri pastori non interessa intraprendere studi storici senza la prospettiva di un ritorno teologico. E così, per tenermi il mio uditorio, sono stato costretto a integrare le mie indagini critiche con considerazioni teologiche" (Op. cit., p. 9). Molto interessante

Come vasi di creta

mi sembra la conclusione dell'*Introduzione* che, anche se risulterà un po' troppo lunga, riporto integralmente, perché mi sembra particolarmente significativa.

Scrivo Allison: "Ho ricevuto di recente una lettera toccante da un laureato che prosegue gli studi in un prestigioso dipartimento teologico degli Stati Uniti. Ecco alcune sue affermazioni: *Più studio i vangeli e la vita di Gesù (le mie principali aree di interesse), più mi persuado che un certo numero di convinzioni del cristianesimo "ortodosso" sono realmente illusioni nostalgiche. Benché non vi sia il tempo (e nemmeno la necessità) di addentrarmi nelle decine e decine (alla lettera, come non dubito Lei sappia per esperienza personale) di enigmi storici, teologici e filosofici che circondano Gesù e il Nuovo Testamento, mi sento spesso estremamente turbato dalle implicazioni di questi dilemmi (spesso) insolubili. Questo perché quando ero al college sono entrato nella comunità di fede "per la porta evangelica" (in ogni caso non sono più "evangelico" nel senso tradizionale del termine), ma credo sia soprattutto perché sono un cristiano piuttosto riflessivo, e non posso sbarazzarmi delle inconseguenze teoriche che s'inaspriscono nella mente e nel cuore di uno che desidera 'credere e servire Dio attraverso Gesù' e, al tempo stesso, dubita 'persino che esista un Dio e/o un Gesù' che ancor oggi opera nel mondo... Mi spiace aver scritto tanto, ma tutte queste cose mi sommergono la mente dalla mattina alla sera e, di fronte a questi dubbi, mi è diventato sempre più difficile condurre una vita di dedizione a Cristo.*

Come avrei dovuto affrontare le preoccupazioni di quest'uomo con dubbi sulla risurrezione di Gesù e, al tempo stesso, dubbioso che Gesù si attendesse che la storia ordinaria non sarebbe continuata molto? La mia risposta fu necessariamente inadeguata. Dissi che per le questioni complesse che la critica storica solleva per i cristiani non ci sono risposte ovvie né facili, che a noi non resta che la mole del duro lavoro del pensiero. Dobbiamo essere consapevoli e aperti, disposti a farci inquietare dagli argomenti, e pronti, quando necessario, a buttare qualcosa nella pattumiera del nostro passato personale. Non so che cosa sia stato dell'angosciato autore della lettera, ma se mi scrivesse oggi lo rinverrei a questo libro, dove ho sviluppato, come meglio ho potuto, alcune delle conclusioni problematiche cui sono giunto dopo anni di studio. Questa è la mia personale testimonianza di un dubbio che cerca di comprendere.

Qualsiasi uso si voglia fare delle pagine che seguono, esse sono il balbettio di chi non è né apologeta né scettico, ma soltanto un protestante spesso disorientato, che è giunto in modo graduale alle sue conclusioni, per quanto modeste, disposto domani a cambiare, su molti argomenti, il suo incerto pensiero. Di due sole cose mi sento sicuro. La prima è che poiché le cose che non mutano non crescono - i sassi restano sassi -, i cambiamenti di pensiero informati dovrebbero essere ben accolti, non temuti. La seconda è questa: un Gesù non indagato non merita d'essere posseduto" (Op. cit., pp. 15-16).

Come si vede, non tutti gli studiosi storico-critici del N.T. sono sospinti da intenti pregiudizialmente ostili a chi crede e a chi coltiva la teologia. Io, in questo momento, come stato d'animo, sono più vicino a Allison (anche se non



a molte delle conclusioni del suo studio) che ai critici più o meno incosciamen-  
te ostili alla cristologia teologica. Non mi sento però neppure del tutto in linea  
con le posizioni analoghe a quelle di Ferrario. Fra l'altro, a questo punto, non  
saprei dire se la mia fede è salda o è fragile. Se è al sicuro o se è esposta alla  
furia dei venti, come la casa costruita su deboli fondamenta.

Franco Macchi

#### Note

1) R. Bultmann, riprendendo le tesi di A. Schweitzer, è considerato l'esponente principale della  
cosiddetta *No Quest*. A questo proposito Giuseppe Barbaglio scrive: "In questo senso, e solo in  
questo senso, introducendo il suo libro su *Gesù*, Bultmann affermerà che di lui non si sa praticamente  
nulla" (G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, 2012, p. 26).

2) E. Kaesemann nel 1953 pronunciò a Marburg una fondamentale conferenza sul tema *Il problema  
del Gesù storico*, con la quale polemizzava con Bultmann, sostenendo che nei materiali dei Vangeli  
"ci sono elementi che lo storico, se vuole restare tale, deve semplicemente riconoscere come autentici.  
Ciò che mi sta a cuore è mostrare che dall'oscurità della storia (*Historie*) di Gesù emergono tratti  
caratteristici della sua predicazione" (Cit. da G. Barbaglio in Op. cit., p. 28). Questo filone di ricerca  
storico e teologico è stato indicato come quello della *New Quest*.

3) Da Sanders, con la sua opera del 1993 *Gesù. La verità storica*, nasce la cosiddetta *Third Quest*  
(Terza ricerca). Questa scuola "sgancia lo studio del Gesù terreno da ogni legame con questioni  
teologiche, in concreto con il problema della sua continuità o meno con il Cristo dell'annuncio e  
della fede" (Cfr. G. Barbaglio, Op. cit., p. 31).

4) Dale C. Allison, *Cristo storico e Gesù teologico*, edito da Paideia nel 2012. F. Ferrario, *Teologia tra  
vocazione, professione e scienza. La ragione credente tra chiesa e società secolare*. In "Protestantesimo", n. 4,  
2012, pp. 317-333.

5) E. Nofke, *Tra Gesù e Paolo: chi ha fondato il cristianesimo?*. In "Protestantesimo", n. 2, 2012, pp. 125-141.

6) Cit...

7) G. Theissen, *La religione dei primi cristiani. Una teoria sul cristianesimo delle origini*, Claudiana,  
To, 2004, pp. 69-74.

8) D.G. Dunn critica con nettezza gli storici più radicali e riporta la fede degli apostoli in Cristo  
come la tradizione ci ha consegnato a un effettivo dato storico. Scrive, per es. in *Cambiare prospettiva  
su Gesù* (Paideia, Brescia, 2011): "I discepoli di Gesù però non divennero tali ai piedi della croce o il  
giorno di Pasqua. Essi erano già credenti in Gesù prima di allora; la fede era senza dubbio inadeguata  
alla luce della sua successiva versione più piena, ma era nondimeno fede. [...] Questa fede iniziale  
plasmò fin da principio la tradizione di Gesù".

9) F. Ferrario, *Cristologia del XXI secolo. Appunti di lavoro*. In "Protestantesimo", 3, 2012, pp. 220-221.

### 3. Küng contro Ratzinger e Barth sul futuro della chiesa

Recentemente è uscito per i tipi dell'editrice Orthotes un saggio non molto  
voluminoso (conta appena 107 pagine), ma di notevole importanza per chi ha  
interessi ecclesiologicali. Il titolo del saggio è estremamente significativo, *Per  
una riforma radicale della chiesa. Con Hans Küng oltre Joseph Ratzinger*. L'autore  
è Roberto Garaventa, docente di *Storia della filosofia contemporanea* all'Univer-  
sità Gabriele D'Annunzio di Chieti Pescara, presidente dell'Aisk (Associazione

Come vasi di creta

Italiana per gli Studi Kierkegaardiani), e molto interessato ai problemi religiosi, in particolare a quelli che riguardano il cristianesimo.

Il saggio è una ben documentata ricostruzione del confronto che Hans Küng negli anni ha sostenuto costantemente con J. Ratzinger e Karl Barth, e aiuta a "ripassare" la storia di dibattiti, di speranze e attese di rinnovamento, e quindi di controversie, che hanno segnato direttamente l'esperienza personale di molti cattolici, e non solo, degli ultimi sessant'anni.

### A favore del "copernicano" Küng contro il "tolemaico" Ratzinger

Non si tratta di una pura puntualizzazione asettica dello *status quaestionis*. Alla fine del saggio prevale netta la sensazione che Garaventa sposi le posizioni di Küng contro quelle di papa Ratzinger e contro quelle del protestante K. Barth. Per quanto riguarda l'analisi delle somiglianze e delle differenze che caratterizzano il confronto, tutto interno al cattolicesimo, fra il teologo svizzero e il teologo-papa tedesco, ricostruite sinteticamente ma in modo criticamente preciso e scrupoloso, alla fine emerge chiaramente da che parte stia l'autore.

Dopo aver, infatti, sottolineato l'inconciliabilità fra l'impianto teologico *tolemaico* di Ratzinger e quello *copernicano* di Küng, l'autore conclude in un modo che non potrebbe essere proposto se non da un cattolico copernicano e quindi künghiano: *"Resterebbe da chiedersi se la diversità di prospettiva teologica debba per forza portare a una rottura, o se invece prospettive differenti non possano completarsi a vicenda nel rivolgersi agli uomini di oggi che non vivono più nel medioevo"*. Ma per porsi con sincerità questo interrogativo, Garaventa riconosce che anche Ratzinger dovrebbe far sua l'ottica del teologo copernicano. Lo si capisce dalla conclusione: *"Per questo bisognerebbe tuttavia che non esistesse più un magistero assolutista, persuaso di essere sempre in possesso della verità"*. Il che equivale a dire che la chiesa cattolica dovrebbe rivoluzionare totalmente la sua struttura istituzionale, ecclesiologica e sacramentale. Io aggiungo che sposare le tesi di Küng e proiettarsi al di là di esse, vorrebbe dire porsi su un terreno ecclesiologico che non è più cattolico, ma fundamentalmente protestante.

### Küng e Barth

Di particolare interesse è, a questo punto, leggere con attenzione l'analisi che Garaventa fa del confronto teologico fra il copernicano Küng e il protestante Barth. Sono condivisibili quasi integralmente le valutazioni che Küng fa sulla teologia di Barth con la sua grandezza, ma anche con la sua problematicità. In particolare Barth, secondo il teologo cattolico svizzero, non fa completamente i conti con le acquisizioni della critica storica sul Cristo storico e quindi sulle cristologie precedenti al Concilio di Nicea.

A mio modo di vedere, tuttavia, lo stesso appunto, tutto sommato, seppure in maniera diversa (ma bisogna tener conto anche dei decenni che separano la produzione teologica di Küng da quella di Barth) deve essere fatto anche a

Küng. Mi spiego meglio. Anche di Küng si può dire che è stato un grande innovatore della teologia cattolica, ma che dopo le opere degli anni '50-'80, nonostante sia ancora indigeribile alla sua chiesa, è rimasto sostanzialmente statico, a difesa delle posizioni di avanguardia consolidate in quei decenni senza più proiettarsi oltre il loro orizzonte. Due esempi.

a) Il primo riguarda la questione della giustificazione. La tesi dottorale di Küng del 1957 sull'argomento è sicuramente coraggiosa e rivoluzionaria. Ma a me sembra che vada tenuta ben presente la lettera con cui Barth introduceva il lavoro del collega di Lucerna. Quelle parole oggi assumono un significato molto più critico e meno innocuo di quanto potevano essere interpretate cinquantasei anni fa. Quell'espressione apparentemente bonaria e conciliante si rivela piuttosto decisiva dopo il 1998, anno della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* sottoscritta ad Augusta dalla Chiesa cattolica e dalla chiesa luterana: "... *Se però* - scriveva Barth nella lettera introduttiva allo studio di Küng, come riporta Garaventa a p. 94 del suo saggio - *quello che Lei sviluppa nella seconda parte del suo libro come dottrina della chiesa cattolica romana è veramente la sua dottrina, io devo ammettere che la mia dottrina sulla giustificazione concorda con quella*". Barth aveva pienamente ragione a dubitare che la dottrina della giustificazione cattolica, in realtà, fosse identica a quella della chiesa luterana come sosteneva Küng. Ne sono una riprova evidente e diretta le riserve espresse dalla Congregazione per la Dottrina della fede e dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani sulla *Dichiarazione congiunta* di Augusta con una *Nota*, che precisa fra l'altro: "... *L'alto livello d'accordo raggiunto non permette ancora di affermare che tutte le differenze che separano i cattolici e i luterani, nella dottrina circa la giustificazione, sono semplici questioni di accentuazione o di linguaggio. Alcune toccano aspetti di contenuto e quindi non sono tutte reciprocamente compatibili, come invece si afferma al n. 40...*".

Queste parole fanno piazza pulita delle ottimistiche tesi conclusive dello studio del teologo cattolico su *La Giustificazione* del 1957. Küng dovrebbe riconoscere che i garbati dubbi di Barth avevano un fondamento. Il disaccordo, come sottolinea la *Nota* citata, *tocca aspetti di contenuto* essenziali per la chiesa cattolica. Basta ricordare che nel sacramento della penitenza, secondo la chiesa cattolica, il sacerdote esercita una *potestas judicialis*, con tutte le conseguenze teologiche, cristologiche ed ecclesiologiche che ne derivano... Non si tratta di una questione da poco, alla luce specialmente della *Dominus Jesus* del 2000.

Tutto sommato, il trattato *La Giustificazione*, più che da interessi cristologici, nasceva da intenti apologetici ecclesiologici e, purtroppo, la teologia cattolica sulla giustificazione che egli cercava di delineare corrispondeva più a quella della chiesa da lui desiderata che a quella della chiesa realmente esistente.

b) In secondo luogo, Küng rimprovera Barth di non tenere nella dovuta considerazione la critica storica nell'interpretare la Sacra Scrittura. Certamente un cattolico che, come Küng, negli anni '60, ripensasse la chiesa alla luce della

Come vasi di creta

ricerca storica su Gesù era certamente pionieristico e rivoluzionario. Era pacifico invece nella teologia protestante, in seno alla quale tale ricerca era nata ed era stata sviluppata da teologi pastori e quindi inseriti nel sistema chiesa (Bultmann e Käsemann, per esempio, erano pastori luterani). Ancor oggi, almeno in Italia, i pochi sostenitori aperti della ricerca storica sono studiosi privati, per lo più laici e certamente non ben visti dall'apparato ecclesiastico.

Ma ritorniamo a Küng. Un'osservazione preliminare: per procedere ad una revisione dei pilastri dell'ecclesiologia cattolica nel suo *La chiesa* del 1967, il teologo svizzero premette un capitolo, *La chiesa e il Vangelo*, nel quale dimostra che occorre fondare una nuova ecclesiologia, che ripensi i suoi fondamenti alla luce di quanto veramente pensato e voluto da Gesù. A tal fine utilizza a piene mani i risultati della ricerca sviluppatasi in ambito protestante. Esempio. Nel capitoletto *Risale la chiesa al Vangelo di Gesù?* (pp. 47-51) sono citati, nell'ordine, come autori di riferimento: Loisy (modernista), Käsemann, Ritschl, Weiss, Schweitzer, Werner, Barth, Dodd (tutti protestanti); non c'è nessun teologo o ricercatore cattolico. La ricerca storica, fra i cui studiosi apprezza non casualmente in modo particolare Käsemann, protestante e capofila della *New Quest*, serviva a Küng negli anni del dopo Vaticano II come grimaldello per proporre una profonda riforma della chiesa cattolica. L'interesse primario del teologo svizzero rimaneva principalmente non la cristologia, ma l'ecclesiologia. Tutto sommato la sua era ancora un'opera profondamente critica, dettata da nobili intenti, ma pur sempre sostanzialmente di natura "apologetica".

### I limiti della critica di Küng a Barth

È del tutto condivisibile, allora, il rilievo che Küng muove a Barth, rimproverandogli di non aver fatto i conti fino in fondo con la critica storica e di avere utilizzato l'esegesi biblica principalmente in funzione della comprensione del *Credo* niceno-costantinopolitano? Sì, ma occorre ricordare che questo "limite" deve essere inquadrato nell'ambito protestante, e tenendo conto di quell'atteggiamento sempre aperto a orizzonti ancora inesplorati, che Küng stesso riconosce a Barth e che nel saggio di Garaventa viene sottolineato a più riprese. Ricordo, di passaggio, che proprio un amico e discepolo di Barth, D. Bonhoeffer, ha osato inoltrarsi in quei terreni inesplorati che il suo maestro non ha avuto la volontà o il tempo di violare, quando ipotizzava la necessità di riflettere su un *cristianesimo non religioso*, totalmente immerso e vissuto nel mondo.

Non capisco bene allora perché Küng rimanga sempre guardingo e sospettoso nei confronti del "vetero-protestantesimo". A dire il vero, non ne capisco neppure l'espressione. A vedere bene le riforme che Küng ancora reclama per la chiesa cattolica e che Garaventa riassume nelle pagine 13-16 sono già patrimonio acquisito dalle chiese protestanti storiche e lo erano già al tempo di Barth (1). È evidente che se la chiesa cattolica accettasse le riforme proposte da Küng, certamente sarebbe una chiesa più cristiana, ma non più la *chiesa cattolica*.



### La vera sfida alla teologia cristiana di oggi

Garaventa non si spingeva oltre, ma credo che al termine del suo saggio emerga il vero nodo che chiese e teologi debbono sciogliere oggi. *Oggi il problema centrale è un altro: è il problema del cristianesimo in quanto tale e quindi quello cristologico come viene riproposto dall'ultima ricerca storica quella cosiddetta "Third Quest".*

Tutti, protestanti e cattolici, devono oggi fare i conti con la cosiddetta *Terza ricerca* storica su Gesù. Per Bultmann il problema era: il Cristo storico non è rintracciabile, quello che conta per il cristianesimo è affidarsi al Cristo della fede. Per Käsemann, dagli anni '60 del secolo scorso in poi, la questione si poneva in termini diversi: Gesù di Nazareth non è ricostruibile storicamente in modo soddisfacente, ma si possono intravedere delle tracce, che testimoniano il fatto che molti articoli della fede cristiana hanno un rapporto con quello che il Cristo storico faceva, credeva e insegnava. La *Terza ricerca*, quella attuale, afferma che se gli studi recenti hanno potuto ricostruire in gran parte alcuni tratti storici dell'ebreo Gesù, sono tuttavia arrivati a concludere che il Cristo della fede è una costruzione dei "cristiani" successivi, che le stesse fonti evangeliche sono solo interpretazioni teologiche, e quindi che il Gesù della fede, anche di quella dei primissimi cristiani, non ha nessun rapporto con quello storico. Insomma: Cristo era un ebreo, che non si attribuiva nessuna origine divina, che non pensava di resuscitare dopo tre giorni, che non intendeva fondare una nuova religione, in altre parole, non era un cristiano.

Se questi sono i termini con cui bisogna ripensare la chiesa e il cristianesimo si impone un decisivo problema ulteriore: a quale Cristo ci riferiamo quando si invoca una riforma della chiesa che ritorni alle origini? A quello della fede o a quello storico? E fra i vari Gesù storici o della fede, quale dobbiamo prendere in considerazione? Se Gesù di Nazareth non ha mai pensato di essere il Figlio di Dio e quindi di essere il mediatore fra l'uomo e Dio né tantomeno l'unico redentore... tutti i "cristiani" senza distinzione, i protestanti e anche il cattolico Küng si trovano a dover sciogliere questo dilemma: *il cristianesimo non è che una delle tante forme religiose, che nel corso della storia gli uomini hanno creato per rispondere a una delle loro esigenze interiori più profonde e ineliminabili?*

Franco Macchi

#### Nota

1) Fra le riforme invocate da Küng e riportate da Garaventa ci sono anche le seguenti: a) Introduzione nella Chiesa di una struttura meno gerarchizzata, non fondata sul principio del potere assoluto ma sul principio della *koinonia* e quindi della reale compartecipazione dei fedeli alla gestione della comunità cristiana; b) Riconoscimento della libertà di coscienza e di ricerca teologica; c) Abolizione del celibato dei sacerdoti; d) Apertura del ministero alle donne; e) Riconoscimento dell'intercomunione eucaristica, e quindi della validità del sacerdozio e della Santa Cena protestante.

## Prepariamo il prossimo numero

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

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

Il prossimo numero di *Esodo* continuerà la riflessione sull'interessante tema della fragilità.

Ciascuno di noi rischia sempre di "rompersi" in quanto è in balia della sventura che ci trova impreparati. Ciò può accadere per situazioni sociali ed economiche, per eventi come malattia, per insuccesso di propri progetti... Nell'attuale situazione di crisi si rischia di essere schiacciati o di chiudersi nell'autoreferenzialità e si arriva a diffuse forme patologiche (fino al suicidio).

Anche le varie forme di religiosità sia "fai da te" che comunitarie (le sette e i movimenti) sembrano rispondere al bisogno di un divino terapeutico, che dona sicurezza... Infatti i problemi, davvero reali, da non snobbare, rischiano tuttavia di portare al Dio "tappabuchi", ai fondamentalismi, agli estetismi idolatrici.

Pensare le "fragilità" come patologie da affrontare, oggetto quindi delle politiche sociali, è un punto di vista necessario ma riduttivo. Pensiamo infatti che, proprio per non lasciare le persone da sole e per costruire una comunità solidale, sia necessario affrontare queste tematiche come problema di ciascuno di noi.

Partiamo dalla preziosità del pensiero sulla fragilità: l'uomo fragile crea unità, comprende, ama, cerca amore. Bisogna saper fare della debolezza la nostra forza; essa diventa un fattore della crescita verso l'"adulità", un continuo percorso di lavoro su di sé. Riconoscere di essere dentro la fragilità permette di ricominciare ad assumere "l'altro" come il destino di comune vulnerabilità; è la premessa alla creazione di umane relazioni, attenta alla singolarità irriducibile di ciascuno.

Come prepararsi ai momenti di debolezza, in cui si è vulnerabili? Come imparare a "gestire" questa condizione senza l'illusione che *"il potere dell'uomo sia così grande da consentirgli realmente di essere quel che vuole essere"*? (Hannah Arendt).

La fragilità, senza questo percorso, può diventare un alibi per deresponsabilizzarsi: per non prendere posizione, non affrontare direttamente le questioni e rifugiarsi in un accomodante vogliamo bene, per evitare il confronto, per creare strutture e dottrine potenti e intolleranti...

la redazione

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

---

*Collettivo redazionale:*

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Beppe Bovo, 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, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 3 luglio-settembre 2013

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@alice.it](mailto:associazionesodo@alice.it)

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

---

Euro 7.00  
(iva comp.)