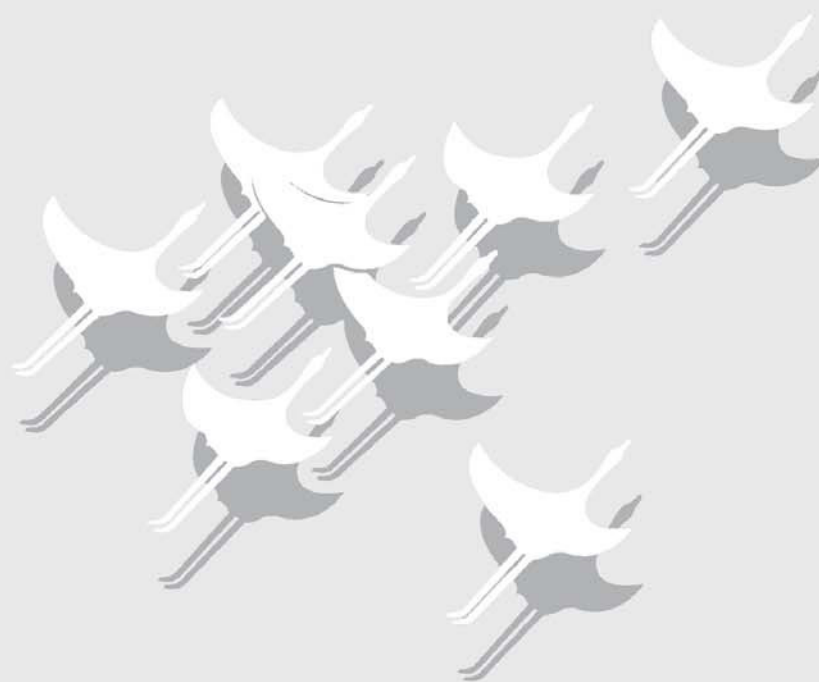


# ESODO

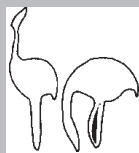


## Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

**Beraldo, Bolpin, Corradini, Fabris, Macchi, Manicardi, Manocchio,  
Manziera, Martirani, Meggiato, Naso, Piana, Puppini, Ricca,  
Rizzi, Salvarani, Stefani, Toniolo.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 2 aprile-giugno 2014 - Anno XXXVI - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Agire nel mondo,  
attendere il "Regno"...

**Editoriale** *D. Meggiato* pag. 1

## PARTE PRIMA: Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

### Crede nella Parola

Qual è la logica della "diversità cristiana"?	<i>P. Ricca</i>	pag. 4
Paolo di Tarso: fuga o impegno nel mondo?	<i>R. Fabris</i>	pag. 10
La voce della coscienza	<i>A. Rizzi</i>	pag. 16
La "Lettera a Diogneto" e l'identità cristiana	<i>P. Stefani</i>	pag. 21

### Vivere la speranza

Politica come servizio	<i>B. Salvarani</i>	pag. 25
È anticristiano il capitalismo odierno?	<i>G. Toniolo</i>	pag. 29
Il grido dello straniero	<i>L. Manicardi</i>	pag. 33
Oltre la morale tradizionale	<i>G. Piana</i>	pag. 39
Famiglia o famiglie? Le sfide del cambiamento	<i>M. Manocchio</i>	pag. 43
Pace: vigilare, vegliare, stare svegli	<i>G. Martirani</i>	pag. 50

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Sposarsi per poi separarsi	<i>C. Beraldo</i>	pag. 56
Analfabeti delle fedi, che problema c'è?	<i>P. Naso, B. Salvarani</i>	pag. 60
Lettera aperta a Carlo Caffarra	<i>G. Manziaga</i>	pag. 63
A proposito di papi santi	<i>D. Meggiato</i>	pag. 66
Primo Levi	<i>C. Bolpin</i>	pag. 68
"Rolando Cian, uomo di frontiera"	<i>G. Corradini</i>	pag. 71
Rialzare la testa...	<i>C. Puppini</i>	pag. 74
Parlando di mito...	<i>F. Macchi</i>	pag. 76

*All'interno del numero: anche Esodo ha aderito e partecipato all'Assemblea sul Disarmo all'arena di Verona del 25 aprile 2014 (foto di Marina Scarpa).*

Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

## Editoriale

Ogni numero della nostra (e vostra) rivista ha un lungo periodo di gestazione caratterizzato da un costante (e talvolta *acceso*) confronto tra i redattori, tra redattori e collaboratori e infine, ancora, tra i redattori quando si tratta di *concretizzare* - nell'editoriale (benché esso, almeno per questo numero, sia una *semplice* presentazione) - tutto il lavoro svolto. Logico che spesso le aspettative iniziali siano diverse (non superiori o inferiori, semplicemente diverse) dal risultato finale. Così è anche del numero *Agire nel mondo, attendere il "Regno"...*, il cui *concepimento* risale a ben prima delle parole cui monsignor Nunzio Galatino - segretario della CEI - ha affidato la speranza di "*non essere costretto, e soprattutto spero che non siano costretti i nostri fedeli, ad assistere al mortificante spettacolo di vecchi e sospetti collateralismi con candidati, con partiti o movimenti politici*" e, come se non bastasse, aggiungendo di preferire che "*non si realizzino opere ex novo o che non si sistemino strutture se questo deve essere la contropartita diretta o indiretta di un impegno diretto di sacerdoti durante le elezioni, a favore di Tizio, di Caio o di Sempronio*". Ma se la chiesa (finalmente!) rivendica la separatezza chiara e netta dalla politica, per un cristiano (anzi: un cattolico giacché - come si leggerà - i fratelli di altre confessioni godono indubbiamente di una maggiore *libertà di espressione e di azione*) l'impegno politico come può coniugarsi con la *laicità* intesa come fondamento di quel *patto di cittadinanza* che nessuno può violare in forza di una legge morale e di una fede alternativa che rivendica come verità assoluta (cfr. il contributo di Carlo Rubini in [www.esodo.net](http://www.esodo.net))? Come affrontare le sfide di questa nostra contemporaneità, sempre più multi-etnica e multi-religiosa, senza cadere in un *fondamentalismo* che cerchi di imporre *la* (propria) verità, vista come la sola e unica possibile? È possibile individuare nella Bibbia alcuni *criteri* su cui un cristiano può fondare la propria visione della politica? E c'è *coerenza* tra Bibbia e Tradizione?

A questi *interrogativi* risponde la prima parte della monografia, e la risposta appare quasi paradossale. Perché, se si parte dal presupposto che il mondo di Abramo, di Gesù o di Paolo è terribilmente lontano dal nostro e dalla nostra sensibilità culturale, e che anche le parole cambiano di contenuto nel corso del tempo, è altrettanto vero che su alcuni temi, particolarmente sensibili, la *tradizione* ha preso il sopravvento sulla parola. Gli esempi non mancano. La Bibbia non è né *omo-* né *sessuo-fobica*, anzi. Essa *semplicemente* utilizza *modelli matrimoniali o familiari presenti nella società del tempo di chi scrive* perché ciò che si vuol affermare (e quei modelli sono *figura* di questo) è il valore della *relazione e della reciprocità* nell'alterità, indipendentemente dall'orientamento



sessuale di chi quella relazione vive (Manocchi) o dal suo essere *immigrato o autoctono* (Manicardi). Ciò che conta davvero è valutare le relazioni in *base* alla capacità che hanno di sviluppare rapporti veri, di dare cioè concreta incarnazione alla realtà dell'amore, non sulle modalità con cui esse si concretizzano pur riconoscendo, tra esse, differenze oggettive che con possono portare a una semplicistica uniformità e omologazione (Piana). Quello del rapporto tra fede e politica - che l'azione pastorale ha sacrificato proprio in nome del *collateralismo* - è un nodo fondamentale per il cristiano, che dovrebbe giungere alla matura consapevolezza che la sfera della *politica* è parte integrante del suo essere in un benefico rapporto dualistico: egli infatti nel mondo è *mandato* ma in questo suo immergersi nel mondo non può *perdere Dio* (Piana, Fabris). Mondo e Dio sono conciliabili? Esiste un *piano* dove, detto con la massima cautela, *Dio e mondo* possono incontrarsi? Cosa si chiede a un *cristiano politico*?

La prima parte del numero mostra come la vera *stortura* sia la cosciente (e colpevole) supremazia che negli ultimi decenni è stata attribuita alla Tradizione sulla Parola. Una supremazia che ha fatto gioco a quelle proposte politiche che si definiscono *cattoliche*, quando in realtà si *autosacralizzano* prendendo della Parola di Dio ciò che diventa ad essa funzionale, e scordando totalmente (persino banalizzando) la radicalità del messaggio evangelico. Una *radicalità* che, se da un lato non può pretendere di essere *la politica di Dio*, dall'altro individua nell'*amore per l'altro* (immigrato, povero, diverso da sé) la sola e vera tensione che deve animare. Non c'è una politica uniforme, codificata una volta per tutte in una serie di norme valide sempre e comunque. Esistono tanti modi con cui declinare, nell'azione politica, questo messaggio rivoluzionario di amore universale, in modo particolare per gli ultimi.

Può dunque il cristiano, *sporcandosi le mani nella contingenza*, coniugare radicalità evangelica e laicità (Ricca)? A questo tema abbiamo dedicato la seconda parte della monografia chiedendo ad alcuni collaboratori di parlare del loro essere *cristiani nel mondo*, raccontando la loro esperienza diretta e le loro riflessioni su alcuni temi oggi particolarmente *sensibili*: la multiculturalità e multireligiosità, i nuovi modi di essere famiglia, la pace, l'economia (Salvarani, Cortesi, Toniolo, Rizzi). Ovviamente non c'è un elemento comune che accomuni queste esperienze e riflessioni. Si tratta di modi diversi (forse addirittura... provocatori) di trovare una possibile coesistenza tra radicalità e contemporaneità. Sullo sfondo si va affermando che è possibile fondare su nuove basi la convivenza umana, attraverso l'adozione di stili di vita improntati alla povertà; la capacità di elaborare positivamente i conflitti, evitando la vendetta e la violenza e facendo spazio al perdono; la mitezza e la purità di cuore come antidoti alla sete di potere.

Buona lettura

Davide Meggiato





PARTE PRIMA

Agire nel mondo,  
attendere il “Regno”...

*Ancora una volta il contributo del teologo valdese Paolo Ricca chiarisce i termini delle questioni da noi poste, attraverso l'interpretazione di alcuni passi biblici che parlano della diversità del regno di Dio dal mondo, in cui la comunità cristiana è chiamata a realizzare le parabole di questo regno (pace, mitezza, nonviolenza...).*

## Qual è la logica della "diversità cristiana"?

Tre passi biblici sono stati suggeriti dai redattori di *Esodo* per riflettere sulla logica della diversità cristiana che consiste, tra le altre cose, in questo: che il cristianesimo è, da un lato, la religione dell'incarnazione, quindi dell'immersione del divino nella storia umana, e, dall'altro, ha incorporata in sé la cosiddetta «riserva escatologica», cioè l'idea che, alla fine, il divino scenderà verticalmente dall'alto, nella forma della Gerusalemme celeste che non sarà costruita dagli uomini, ma che - così la vede il Veggente dell'Apocalisse - «scendeva dal cielo da presso Dio» (21,10).

I tre passi sono, nell'ordine: le Beatitudini (Matteo 5,1-12), la questione del tributo a Cesare («Rendete a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio»: Marco 12,13-17), e la parola di Gesù ai suoi discepoli che «sono nel mondo», anzi sono «mandati [da Gesù stesso] nel mondo» (Giovanni 17,11.18), ma «non sono del mondo» (Giovanni 17,14.16). Va da sé che la diversità cristiana emerge da molti altri passi, anzi da ogni pagina del Nuovo Testamento, ma quelli ora indicati possono valere come emblematici, in quanto tutti e tre, con particolare chiarezza, situano il cristiano (e con lui la comunità cristiana) tra i due «fuochi» della sua esistenza, e cioè Dio e il mondo: lì si trova il cristiano, non nel senso che sta a metà strada tra Dio e il mondo, ma nel senso che sta interamente in Dio con il mondo, e interamente nel mondo con Dio. Il cristiano non abbandona il mondo per vivere in Dio, né abbandona Dio per vivere nel mondo. È infatti, nel mondo, il testimone di Dio che ama il mondo, ed è in Dio il portavoce del mondo che non ama Dio.

L'esistenza cristiana ospita quindi molte tensioni. Il cristiano e la comunità cristiana assumono su di sé questa doppia responsabilità: di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Sarebbe ovviamente più facile, almeno in apparenza, rinunciare a uno dei due «fuochi» e scegliere di vivere intorno e in funzione di uno soltanto: o in Dio, emigrando interiormente dal mondo, o nel mondo, lasciandosi senza rimpianti o nostalgie Dio alle spalle. Ma il cristiano non può: non può, nel suo itinerario in Dio, evadere dal mondo, perché nel mondo è «mandato», e non può, nella sua immersione nel mondo, perdere per strada Dio, perché in tal caso perderebbe se stesso.

I tre passi biblici citati all'inizio aiutano il cristiano a trovare, in Dio e nel mondo, il posto che la vocazione ricevuta gli assegna. Ma che cosa collega tra



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

loro quei passi, nati in contesti diversi e in diversi momenti del ministero di Gesù (il primo all'inizio, il terzo alla fine)? Li collega «l'evangelo del Regno», come lo chiama Gesù (Matteo 4,23; 9,35; 24,14), o anche «l'evangelo di Dio» (Marco 1,14). Tra Dio e il mondo, *tertium datur*: il regno di Dio. Il regno di Dio non è il regno di Israele, quello di Davide e di Salomone, sognato ai tempi di Gesù dagli zeloti, i partigiani ebrei, il cui Messia avrebbe dovuto impugnare la spada (Luca 22,38! Matteo 26,52!) per cacciare i Romani pagani, e restituire finalmente al popolo di Dio la sua terra, libera dagli idoli e dagli occupanti idolatri; Giuda era forse uno zelota deluso che tradì Gesù perché si sentì tradito da lui, dalla sua rinuncia alla spada (Luca 22,38!; Matteo 26,52!) e alla violenza, anche quando è al servizio di un progetto di liberazione.

Il regno di Dio, insomma, non è una teocrazia politico-religiosa, neppure nella sua forma migliore come fu quella di Salomone, che chiese a Dio e da lui ottenne «un cuore intelligente» per poter «amministrare la giustizia e discernere il bene dal male» (1Re 3,9; 4,29). Tanto meno, il regno di Dio è il regno di Cesare, come risulta chiaramente dal confronto di Gesù con il governatore romano Pilato, rappresentante del regno di Cesare in Palestina, che non capisce niente del discorso di Gesù che è, *in* questo mondo, re di un regno non *di* questo mondo - la sua corona sarà di spine, non di diamanti; terrà in mano una canna di bambù, non uno scettro; salirà su una croce, non su un trono; un re venuto a servire, non a comandare; un re senza terra e senza esercito; un re come non s'era mai visto prima, e non si vedrà mai più dopo. Non solo per Pilato, ma per tutti, il regno di Dio, di cui Gesù è re, è «un mistero» (Marco 4,11). Il regno di Salomone non era un mistero, e non lo è il regno di Cesare. Lo è invece il regno di Dio, che costituisce il *trait-d'union* tra Dio e il mondo.

Le Beatitudini sono indubbiamente uno dei passi più belli della Bibbia, ma anche uno dei più difficili da capire e ancora più difficili da vivere. Ma sono anche difficili da tradurre, a cominciare dal termine greco che le introduce (*makàrioi*) comunemente reso con «beati» (forse anche perché nel greco di Omero descriveva la condizione degli dèi nell'Olimpo), ma tradotto anche altrimenti, ad esempio con «felici», oppure «fortunati», oppure con «congratulations a voi che siete...», o anche con «possono rallegrarsi i...», e persino con «in cammino, voi che...» (*en marche!*), come se fosse un ordine (versione André Chouraqui). Ma comunque si voglia tradurre la parola iniziale, e comunque si voglia intendere l'espressione «poveri in spirito» (c'è chi traduce liberamente con «coloro che si aspettano qualcosa solo più da Dio e nulla da loro stessi»), o l'espressione «quelli che fanno cordoglio» (c'è chi traduce: «quelli che si trovano in grande difficoltà»), o l'espressione «affamati e assetati di giustizia» (c'è chi traduce: «quelli il cui più grande desiderio è fare ciò che Dio richiede») - fermo restando che possono essere legittimamente diver-



se le traduzioni e interpretazioni di questa stupenda *ouverture* del Sermone sul Monte, che è, a sua volta, la *Magna Charta* del regno di Dio, è però chiaro come il sole che questo Regno capovolge i criteri, le regole e i parametri di giudizio che presiedono alla vita del nostro mondo, e ne introduce di completamente nuovi, annunciando un altro mondo nel bel mezzo di questo.

Le persone che Gesù dichiara «beate», o «felici», o «fortunate», sono persone che, secondo l'opinione corrente, sono infelici, sfortunate, oppure ingenuie, sprovvedute e, comunque, perdenti. Gesù smentisce e ribalta il giudizio del mondo. Eppure non parla di persone eccezionali, superiori, angeliche, parla di uomini e donne comuni, in carne e ossa come noi. Il regno di Dio non è popolato da angeli, ma da persone normalissime, il cui destino però è cambiato perché il regno di Dio si è avvicinato a loro, perché s'è avvicinato a questo mondo e ha cominciato a contagiarlo. È il regno della felicità degli infelici, della ricchezza dei poveri, della forza dei deboli, della vittoria degli sconfitti. In che senso? Nel senso di promesse divine.

Nelle Beatitudini molti verbi sono al futuro: «saranno... erediteranno... vedranno... saranno chiamati...». Le Beatitudini sono promesse di Dio. Che cos'è una promessa? È l'annuncio di quel che Dio ha in animo di fare e che quindi accadrà. Dio renderà gli infelici felici, i poveri ricchi, i deboli forti, i perdenti vincenti. Quando? Presto, subito, tra poco. Dove? Non in un altro mondo, ma in questo mondo diventato altro.

La promessa, essendo di Dio, accende la speranza, la speranza mobilita coscienze ed energie, e suscita l'azione che anticipa il futuro nel presente. Ma può il regno dell'uomo essere così trasformato e trasfigurato da diventare regno di Dio? Probabilmente no. Solo Dio può realizzare il suo regno, che noi crediamo, predichiamo e invociamo. Ogni volta che ripetiamo il Padre nostro, diciamo: «Venga il tuo regno!». Lo diciamo a Dio, non a noi stessi. La venuta del regno è opera sua, non nostra.

Ma non c'è solo il regno, ci sono anche le *parabole* del regno. Non possiamo costruire il regno, ma possiamo costruire parabole del regno. La nostra politica non potrà mai pretendere di essere la politica di Dio secondo il vecchio e spesso funesto sogno teocratico, ma potrà essere una parabola della politica di Dio. Così nessun regno dell'uomo potrà mai essere il regno di Dio, ma potrà diventare una sua parabola. Ad esempio, la terza beatitudine: «Beati i mansueti, perché essi erediteranno la terra» può suscitare politiche pacifiste e nonviolente promosse da vari movimenti sia religiosi sia laici, che diventano parabole del regno di Dio, che dà la terra in eredità non ai prepotenti, ma ai miti, non ai violenti, ma ai nonviolenti, non all'uomo armato, ma all'uomo disarmato.

Le Beatitudini sono un invito a costruire nel regno dell'uomo parabole vive del regno di Dio.





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

La parola di Gesù «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Marco 12,17) sembra semplice, ma non lo è, ed è più facile fraintenderla che intenderla. Infatti, chi decide quel che è di Cesare? Cesare? Dio? Noi? E chi decide quel che è di Dio? C'è forse qualcosa che non sia di Dio? Cesare stesso non appartiene forse anche lui a Dio, pur se non lo vuole? È un fatto che Cesare può anche essere contro Dio e Dio contro Cesare: è successo tante volte nella storia, e il cristiano s'è trovato al centro di questo conflitto. Dio e Cesare non è un binomio pacifico, né quando Cesare pretende di essere la manifestazione terrena del potere divino, né quando, al contrario, si oppone al potere divino e lo vuole sovrastare. Comunque i rapporti tra Cesare e Dio sono mutevoli, e ogni generazione cristiana li deve ridefinire.

Ma chi è Cesare? È il potere costituito in tutte le sue articolazioni. C'è un potere politico, uno economico, uno scientifico-tecnologico, uno culturale, uno militare, e c'è anche un potere religioso. Cesare ha dunque molte facce, ma più spesso - soprattutto nel nostro tempo - non ha nessuna faccia: è diventato occulto, impersonale, invisibile (come Dio!) e largamente incontrollabile. Diventando invisibile, Cesare non si è affatto dissolto, al contrario ha moltiplicato il suo potere.

«Rendete a Cesare quel che è di Cesare», ci dice Gesù, e noi vogliamo ubbidirgli, ma forse prima è Cesare che deve rendere a noi quel che è nostro, e di cui Cesare s'è impossessato, violando il diritto e la giustizia. Il Cesare politico, ad esempio, deve restituire ai cittadini, in molti paesi, pezzi di democrazia di cui ha privato i cittadini, e in altri paesi deve restituire l'intero regime democratico che è stato abolito o mai realizzato. Il Cesare economico deve restituire ai contribuenti grandi somme di danaro estorto attraverso un cumulo eccessivo, sproporzionato, iniquo, di tasse, tributi, imposte, balzelli di ogni genere. Il Cesare religioso deve restituire al popolo di Dio una serie di facoltà e funzioni che gli sono proprie perché conferitegli da Dio, ma di cui è stato col tempo proditoriamente privato. Sì, non solo noi dobbiamo rendere a Cesare quel che è di Cesare, anche Cesare deve rendere a noi quel che è nostro.

Comunque: Cesare esiste, e Gesù gli riconosce uno spazio e un ruolo. Così hanno sempre fatto i cristiani, seguendo la parola apostolica: «Temete Dio. Onorate il re» (1Pietro 2,17). I due verbi diversi indicano chiaramente i due diversi livelli in cui si situano, per il cristiano, il rapporto con Dio e quello con Cesare: Cesare è onorato per la sua funzione, ma non temuto; solo Dio è temuto, cioè onorato come Dio. Cesare non ha nulla di divino, è soltanto umano (quando non è disumano!). Va dunque riconosciuto e onorato, ma soltanto all'interno di una critica del suo potere.

«Rendete a Cesare quel che è di Cesare»: Gesù lo dice mostrando una moneta sul quale è coniato il nome e l'immagine di Cesare. Recando l'immagine di Cesare, si può sostenere che la moneta gli appartiene e può quindi



essergli restituita. Ma se la moneta va restituita a Cesare perché reca la sua immagine, occorre restituire a Dio ciò che reca la sua immagine. Che cosa reca l'immagine di Dio? L'uomo! Egli non reca l'immagine di Cesare, ma di Dio. Per lo stesso principio per il quale deve restituire la moneta a Cesare, deve restituire se stesso a Dio. Ma proprio questa è la sfida: Cesare non si accontenta della nostra moneta, vuole molto di più, vuole la nostra anima, vuole addomesticarci, addormentarci, spegnere le nostre facoltà critiche, determinare le nostre scelte e governare la nostra vita al posto di Dio o anche in nome di Dio! È qui che il cristiano deve vigilare, impostando la sua azione politica, sapendo che il regno di Cesare non è il regno di Dio.

Gesù non demonizza Cesare, ma neanche lo sacralizza, comunque non si pone al suo fianco per regnare con lui. Gesù resta di fronte al rappresentante di Cesare, nella posizione del testimone, nel regno dell'uomo, della diversità del regno di Dio. Questa diversità potrà essere declinata in modi diversi nei diversi contesti storici in cui la comunità cristiana si troverà a vivere. Non c'è una politica cristiana uniforme, codificata una volta per tutte in una serie di norme valide per tutte le situazioni. I Dieci Comandamenti, riassunti da Gesù nell'unico comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, restano la regola fondamentale anche dell'agire politico del cristiano. Ma Lutero riteneva che la chiesa dovrebbe essere in grado di scrivere «nuovi decaloghi», per affrontare i problemi posti dai tempi nuovi alla coscienza cristiana.

Nella cosiddetta «preghiera sacerdotale» (Giovanni 17,1-26) pronunciata da Gesù sul confine, per così dire, tra questo mondo e il Padre, al quale egli sta per «ritornare» - preghiera che è il *pendant* del prologo (Giovanni 1,1-18) nel quale è raccontata la sua «venuta» in questo mondo - Gesù dice dei suoi discepoli che essi sono «nel mondo» (v. 11), anzi sono «mandati» nel mondo (v. 18), ma non sono «del mondo», come non lo è Gesù (vv. 14.16). Che cosa suggerisce, per lo svolgimento del nostro tema, la netta contrapposizione evocata da Gesù a proposito di se stesso e dei suoi discepoli: «nel mondo», ma non «del mondo»? A dire il vero, la particella greca di solito tradotta con «del», dovrebbe più correttamente essere resa con «dal»: Gesù e i discepoli, pur essendo *nel* mondo, non sono *dal* mondo. In che senso? Nel senso che non provengono dal mondo, dato che «non da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo sono stati generati, ma da Dio» (Giovanni 1,13): non sono dal mondo perché sono da Dio. E siccome non sono *dal* mondo, non sono *del* mondo, cioè non gli appartengono, non ragionano né agiscono secondo criteri e norme mondane, sono quindi, in questo mondo, un fattore anomalo, di contraddizione.

Nessun passo del Nuovo Testamento esprime meglio di questo la diversità cristiana: *nel* mondo, ma non *dal* mondo. Questa diversità non significa estraneità, distanza, secessione interiore, abbandono, ma significa coscienza criti-



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

ca, presenza alternativa, altre scelte, altre priorità, altre regole, altra visione del mondo e altro modo di stare nel mondo.

Che cosa comporta tutto ciò ? Comporta tre cose.

1. La prima è che la comunità cristiana è in una posizione difficile e pericolosa. Perché? Perché il mondo non la ama, anzi la odia, avvertendola come un corpo estraneo, una «scheggia nella carne» (2Corinzi 12,7), un fattore destabilizzante. Tanto più difficile è la posizione della comunità cristiana nel mondo in quanto Gesù non è più materialmente con lei, anche se non è «orfana» di lui (14,18), e quindi meno protetta e maggiormente esposta alle insidie del maligno (17,15). Qual è l'insidia maggiore? È il conformismo. Chiedendo a Dio di preservare la comunità cristiana «dal maligno», Gesù gli chiede *in primis* che la preservi dal conformismo, soprattutto nei confronti del potere politico.

2. La comunità cristiana è «mandata» nel mondo da Gesù (v. 18), ha un compito, una missione da svolgere. Stare nel mondo, per lei, è una scelta obbligata. Non può scegliere di abbandonare il mondo a se stesso, anche se tanti motivi potrebbero indurla a farlo. Il suo compito, come s'è detto sopra, è di essere, nel mondo, testimone e parabola viva del regno di Dio. Non c'è nulla di più arduo di questo! «Quanto è difficile fare anche solo il più piccolo passo con Cristo nella società, col cuore puro e nel timore reverenziale per Colui che è santo! Quanto il divino - se è realmente divino - tende a sottrarsi all'umano, al quale noi oggi vorremmo volentieri amalgamarlo! Quanto è pericoloso avere a che fare con Dio in mezzo alle domande, alle preoccupazioni e alle agitazioni della società!» (1). Per il cristiano, tradurre in discorso e azione politica la sua appartenenza al regno di Dio, è una sfida alta e rischiosa, ma non la può eludere perché fa parte del suo compito di evangelizzazione.

3. La diversità cristiana non è la diversità dei cristiani, ma la diversità di Dio e del suo regno. Il servizio politico maggiore che la chiesa può rendere alla società in cui vive è di predicare fedelmente l'evangelo del regno, di prenderlo lei per prima sul serio, ispirandosi e conformandosi ad esso nella sua vita. La chiesa potrebbe essere lo spazio umano nel quale le strutture e le regole del regno di Dio prendono forma e corpo, diventando così riconoscibili. Là dove vivono in questo mondo come cittadini del regno, i cristiani rendono a Cesare non solo quello che è di Cesare, ma anche molto di più: le tracce di un mondo che non è solo di Cesare, ma anzitutto di Dio.

Paolo Ricca

#### Note

1) Karl Barth, "Der Christ in der Gesellschaft" [= "Il cristiano nella società" - conferenza del settembre 1919], in *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, Kaiser, München 1974, p. 6.



*Il biblista Rinaldo Fabris nega che l'apostolo Paolo proponga la vita cristiana come "fuga dal mondo". Nelle sue lettere - in cui sono presenti diverse tradizioni - la motivazione dell'impegno etico dei cristiani nel mondo si fonda, afferma il teologo, sull'amore, sull'azione liberante di Dio e sulla speranza della salvezza definitiva.*

## Paolo di Tarso: fuga o impegno nel mondo?

Nel nome di Paolo si è sviluppata una prospettiva etico-spirituale come "fuga dal mondo", per favorire la ricerca di Dio e la salvezza dell'anima. Questa lettura degli scritti paolini è la conseguenza di una visione "dualistica", che separa l'anima e lo spirito dal corpo sotto l'influsso del neo-platonismo. Paolo, invece, considera il "corpo" la persona nella sua realtà di relazioni nel mondo. Nell'arco di un trentina d'anni, egli si impegna a proclamare il Vangelo di Dio, creando nelle città dell'impero romano, una rete di piccole comunità cristiane, caratterizzate dalla pluralità e diversità di vari carismi e ministeri. Paolo invita i cristiani a farsi carico delle emergenze sociali ed economiche non solo dei fratelli nella fede, ma cercando il bene di tutti. Esorta i cristiani a vivere in modo ordinato e decoroso, lavorando con le proprie mani per non vivere a spese degli altri e godere la stima da parte dell'ambiente. Questo orientamento del pensiero e della prassi di Paolo è in sintonia con la sua speranza fondata sull'esperienza dell'incontro con Gesù Cristo risorto, il Figlio di Dio e il Signore. Una lettura critica dell'epistolario paolino consente di coglierne il suo modo di concepire il rapporto dei cristiani con il mondo e la storia umana.

### 1. Un pregiudizio duro a morire

Nella Costituzione *Gaudium et Spes*, dove si parla dell'attività umana nel mondo, si dice: «Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo in che modo sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato» (GS III, 39, § 1439 EDB). Quello che passa non è semplicemente il mondo, ma l'aspetto deformato dal peccato. Le espressioni di Paolo "il tempo si è fatto breve..." e "passa la figura di questo mondo!" di 1Cor 7,129.31 e altre dichiarazioni sulla "venuta del Signore", sono interpretate nel senso che egli attenderebbe la fine del mondo come imminente.

Per fondare la speranza dei cristiani di Tessalonica, in crisi per la morte prematura di alcuni membri della comunità, Paolo richiama il *kêrygma* sul quale si fonda la loro fede: «Se infatti crediamo che Gesù è morto e risorto, così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che sono morti» (1Ts 4,14). Egli esplicita questa affermazione evocando uno scenario di matrice apocalittica: «Sulla parola del Signore, infatti, vi diciamo questo: noi, che viviamo e che saremo ancora in vita alla venuta del Signore, non avremo alcuna precedenza su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, che viviamo e che saremo ancora in vita, verremo rapiti insieme con loro nelle nubi, per andare incontro al Signore in alto, e così per sempre saremo con il Signore. Confortatevi dunque a vicenda con queste parole» (1Ts 4,14-18). Paolo si preoccupa di affermare che tutti i credenti saranno riuniti attorno al Signore risorto, non importa se morti o vivi al momento della sua venuta. Siccome si colloca tra i "vivi"- «noi, che viviamo e che saremo ancora in vita» - si dice che egli attende la venuta del Signore come imminente.

Nella stessa prospettiva dell'attesa della fine imminente, si legge il testo della prima Lettera ai Corinzi, dettata da Paolo qualche anno dopo: «Ecco, io vi annuncio un mistero: noi tutti non moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Essa infatti suonerà e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati» (1Cor 15,50-51).

Paolo attende la "venuta" del Signore come imminente? Pensa che essa avverrà prima della sua morte? Egli ricorre al linguaggio delle apocalissi, dove l'imminenza temporale esprime la certezza del compimento della salvezza annunciata o attesa. Questa convinzione per Paolo si fonda sull'esperienza dell'incontro con Gesù risorto sulla via di Damasco. D'altra parte, egli che parla a nome dei cristiani si colloca tra quelli che sono ancora in vita al momento della venuta del Signore. Di fronte alla prospettiva di un'imminente condanna a morte, Paolo esprime il suo desiderio e la sicura speranza di "essere con Cristo" (Fil 1,23). Ma, nello stesso tempo, avverte la morte come un trauma e una minaccia angosciante. Egli vorrebbe entrare nella vita definitiva senza passare attraverso la morte (2Cor 5,1-5). L'essere umano nella sua condizione attuale non è adatto per il "regno di Dio". Perciò "è necessario che questo corpo corruttibile si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità" (1Cor 15,53).

Riguardo al "tempo" della venuta del Signore e del giudizio finale di Dio, Paolo afferma, nella prima Lettera ai cristiani di Tessalonica, che essi non hanno bisogno che egli ne scriva: «Infatti sapete bene che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte...» (1Ts 5,1-2). Come del resto nella tradizione biblica ed evangelica, Paolo afferma che il "giorno del Signore" sfugge a ogni calcolo temporale umano.

Nonostante queste prese di posizione di Paolo si continua a interpretare le sue dichiarazioni nel contesto della risurrezione dei morti come se si trattasse di informazioni di carattere cronologico sul calendario della "fine", confondendo il linguaggio "apocalittico" con la realtà escatologica riguardante l'intervento definitivo di Dio, che non rientra in nessuno schema temporale.

## 2. "Il tempo si è fatto breve"

Le affermazioni di Paolo nella prima Lettera ai Corinzi sul tempo che si è fatto "breve" e sulla figura di questo mondo che "passa" vanno



interpretate nel contesto del suo intervento sulla scelta dello stato di vita dei cristiani di quella comunità. In nome di un ascetismo di matrice dualistica, alcuni vorrebbero imporre l'astinenza totale alle coppie cristiane e proibire il matrimonio ai giovani fidanzati della comunità corinzia. Questi ultimi chiedono a Paolo se fanno bene o male a sposarsi. Paolo risponde: "A causa della necessità presente", cioè della situazione connessa con il tempo che precede la fine, è bene per l'uomo restare nella condizione in cui si trova. Cioè se uno è sposato non cerchi di separarsi; se invece non è sposato, non si preoccupi di sposarsi. Contro la tendenza dei rigoristi egli precisa: "se ti sposi non fai peccato". Lo stesso vale per la ragazza che prende marito. "Tuttavia - aggiunge - costoro avranno tribolazioni nella carne e io vorrei risparmiarvele". Paolo consiglia la scelta del celibato o sconsiglia quella del matrimonio semplicemente per ragioni contingenti di opportunità (1Cor 7,25-28).

Egli, infatti, annuncia il principio della libertà di vivere da cristiani in ogni condizione di vita: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti, la figura di questo mondo!» (1Cor 7,29-31).

L'accelerazione del tempo e la conseguente smobilitazione delle strutture mondane rendono precaria e provvisoria ogni condizione terrena, non solo quella di chi è sposato, ma anche quella di chi sta bene e di chi sta male, di chi compra e di chi ha proprietà o assume cariche sociali e pubbliche. Il tempo inaugurato dalla risurrezione di Gesù è quello dell'emergenza, in cui ogni condizione del vivere umano è relativizzata.

Secondo la tradizione apocalittica, la fine del mondo sarà preceduta da una crisi sociale, in cui saranno sconvolti e spezzati anche i legami familiari. In tale situazione i cristiani sposati sono esposti alla "tribolazione", anche sotto l'aspetto fisico o materiale, più di quelli che non sono sposati. Paolo vorrebbe che i cristiani di Corinto non si trovassero in una situazione di maggiore sofferenza derivante dal legame matrimoniale. Alla fine, dice che egli ha di mira quello che è utile, ciò che è degno e li tiene uniti al Signore "senza tensioni" (1Cor 7,35). In ultima istanza, quello che conta non è la scelta di uno stato di vita o l'altro, ma vivere in modo armonico ed equilibrato la propria relazione di fede con il Signore.

### 3. In attesa della piena libertà dei figli di Dio

Nella lettera alla chiesa di Roma, Paolo presenta un quadro della salvezza fondata sulla fede, dove il mondo creato da Dio è associato alla risurrezione degli esseri umani. Grazie all'immersione battesimale, i credenti che parteci-



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

pano del destino di Gesù Cristo morto e risorto, sono sottratti alla condanna della morte (Rm 8,1-2). Per esprimere questa prospettiva, Paolo utilizza la prassi dell'istituto dell'adozione. Mediante il dono dello Spirito santo, i credenti sono costituiti "figli adottivi", con il pieno legittimo diritto di eredità assieme a Gesù, il Figlio di Dio (Rm 8,17a). Nella loro condizione attuale, contrassegnata dalle "sofferenze", i cristiani condividono il destino di Gesù Cristo crocifisso, in vista della condivisione della sua "gloria". Come ora effettivamente partecipano alle sofferenze di Cristo, così sono candidati a partecipare alla gloria della sua risurrezione.

Da questa affermazione si sviluppa la trattazione di Paolo sulla dimensione "cosmica" della redenzione, nell'orizzonte della rivelazione della "gloria dei figli di Dio" (Rm 8,18-25). Le riflessioni dell'apostolo si aprono con una dichiarazione programmatica: «Ritengo, infatti, che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 8,18). Paolo afferma che non solo c'è una sproporzione tra le sofferenze attuali e la gloria futura, ma precisa che la condizione attuale di sofferenza non impedisce né smentisce l'iniziativa di Dio che, con la risurrezione di Gesù Cristo, inaugura il tempo della salvezza piena e definitiva, presentata come rivelazione della "gloria".

Per motivare la sua dichiarazione, Paolo amplia l'attesa della rivelazione dei figli di Dio in una dimensione cosmica. Tutta la creazione è protesa verso questo vertice dell'iniziativa salvifica di Dio (Rm 8,19). Sullo sfondo del discorso di Paolo sta il racconto della creazione nelle prime pagine della Genesi (Rm 8,20-21). Lo stato attuale della creazione "sottoposta alla caducità" coincide con "la schiavitù della corruzione". La solidarietà di destino sta alla base della "speranza" di liberazione del mondo creato, destinato a partecipare alla "libertà della gloria dei figli di Dio".

La "caducità" della creazione schiava della "corruzione", è contrapposta alla sua condizione futura, annunciata profeticamente. Paolo conferma e sviluppa la prospettiva della liberazione cosmica con un annuncio di stile profetico: «Sappiamo, infatti, che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,22-23). Il linguaggio e le immagini dell'annuncio paolino sono desunti dalla tradizione profetica e apocalittica, dove si parla delle doglie del parto per esprimere la speranza oltre la crisi degli ultimi tempi (Is 26,17; 66,8; Mc 13,18; Ap 12,2). Con il linguaggio simbolico della tradizione profetica si esprime la solidarietà di destino tra l'essere umano e tutta la creazione, fondata sull'azione creatrice di Dio, che ha il suo apice nella risurrezione di Gesù Cristo.

Paolo afferma la redenzione del mondo creato da Dio, associato alla liberazione finale dei credenti, i figli di Dio, destinati alla risurrezione. Lo Spirito



santo, ricevuto nell'esperienza battesimale, è la garanzia e l'anticipazione della salvezza. Sul dono dello Spirito santo si fonda la speranza dei cristiani, che si fanno interpreti e promotori della redenzione del creato. Nella condizione attuale i credenti vivono nella perseveranza in mezzo alle prove e tribolazioni. Essi si affidano a Dio, che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti come anticipazione e garanzia della risurrezione dei figli di Dio e della redenzione del cosmo.

#### 4. Paolo e le istituzioni sociali e politiche

In questo orizzonte della speranza cristiana, che abbraccia il destino del mondo e della storia umana, si collocano le istruzioni ed esortazioni di Paolo sul progetto e lo stile di vita dei cristiani, incentrati sull'amore. Dio, infatti, per mezzo di Gesù Cristo comunica ai credenti lo Spirito santo che è la fonte dell'amore, il dinamismo spirituale che rende possibile l'attuazione della giusta esigenza della legge (Rm 8,4). Tutta la volontà di Dio, espressa nella Legge, ha il suo nucleo unificante nell'amore. Perciò il Vangelo di Dio è un progetto di vita che consiste nell'attuazione dell'amore in tutte le dimensioni dell'esistenza. Sullo sfondo del discorso di Paolo sta la tradizione biblica, soprattutto sapienziale, che assume i valori etici condivisi dai vari popoli e culture. Nuova e originale è la motivazione dell'impegno etico dei cristiani, che si fonda sull'azione liberante di Dio, e sulla speranza della salvezza definitiva.

Egli innesta la sua esortazione sulla "misericordia di Dio", che costituisce il perno del discorso precedente sul "mistero di Israele". L'intera esistenza plasmata dall'amore è il vero culto gradito a Dio. I cristiani, infatti, devono «discernere la volontà di Dio, quello che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2). Dentro questa cornice si propone l'attuazione della volontà di Dio nei diversi ambiti della vita personale e comunitaria.

La radice qualificante di tutte le relazioni nell'ambito della vita personale e sociale, all'interno e fuori della comunità cristiana, è l'amore sincero. Nelle situazioni conflittuali il dinamismo dell'amore suggerisce una logica di non-violenza attiva: «Non rendete a nessuno male per male...» (Rm 12,17a). Dopo una frase dal libro dei Proverbi sul soccorso al nemico bisognoso, Paolo conclude: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (Rm 12,21). Perciò egli esorta i cristiani di Roma a non farsi giustizia da se stessi, ma a rimettersi al giudizio di Dio.

Il tema del giudizio di Dio prepara la sezione successiva sulla sottomissione (riconoscimento) alle autorità costituite che, mediante la magistratura (=la spada), reprimono i malfattori (Rm 13,1-4). La sottomissione all'autorità costituita che rientra nell'ordine stabilito da Dio, è un principio che sta alla base dell'etica civile e pubblica nella tradizione biblica (cf. 1Pt 2,13-17; Tt 3,1; Dan 2,21; Sir 17,14; Pr 8,15-16). Quando esercita il suo ruolo - promuovere il bene





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

e reprimere il male - l'autorità è al "servizio di Dio".

Accanto alla motivazione giuridica esterna - il timore della condanna - Paolo indica anche le ragioni di coscienza: valutazione critica e interiore delle disposizioni dell'autorità nella ricerca della volontà di Dio concentrata nell'amore: «Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo, infatti, voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio» (Rm 13,5-6). Alla fine Paolo invita i cristiani a contribuire, con le diverse forme di tassazione, al sostegno della pubblica amministrazione (Rm 13,7-8). L'attuazione dei doveri civili nel progetto di vita cristiana ha il suo fulcro nell'amore del prossimo. Nel nuovo orizzonte della libertà attuata da Dio in Gesù Cristo per mezzo della "Legge dello Spirito", la legge di Dio si riassume e si compie nel comando dell'amore del prossimo.

Paolo conclude la presentazione del progetto di vita per i cristiani con una motivazione di carattere "escatologico" (Rm 13,11-12). L'attesa della venuta del Signore rende più intenso l'impegno a vivere con coerenza la scelta di fede battesimale. Con la risurrezione di Gesù il tempo dell'attesa si è fatto breve, non in termini cronologici, ma come fonte di fiducia più viva e responsabile.

Rinaldo Fabris

**Verona, 25 aprile 2014**

# Arena di Pace e Disarmo

dalle ore 14 alle 19/20  
 ore 12-13 animazione  
 in Piazza Bra  
 ore 13 apertura cancelli  
**INGRESSO LIBERO**

**GIORNATA  
 DI RESISTENZA  
 E LIBERAZIONE**




*Armido Rizzi, teologo cattolico, commenta i passi del Vaticano II sul valore della coscienza, in cui ogni uomo scopre la legge alla quale deve obbedire. L'etica è quindi il più profondo luogo di incontro tra religione e culture, pur nelle differenti interpretazioni del bene e del male, nelle concrete situazioni storiche e personali.*

## La voce della coscienza

Il 23 dicembre 1962 papa Giovanni XXIII (non ancora canonizzato!) chiudeva la prima fase del Concilio Vaticano II con queste parole: "Un non lieve lavoro si apre ora sulla linea che il Signore ci ha ispirato nell'indire il Concilio: cioè un generale e più ardente rinnovamento nella vita della Chiesa, *una nuova e vigorosa irradiazione del Vangelo in tutto il mondo*, con la Santa Chiesa che lo diffonde, che lo fa conoscere, e ne spiega gli insegnamenti... Dicemmo allora che il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità; ma di dedicarci con alacre verità e senza timore a quell'opera di derivazione di quell'antica e perenne dottrina, e di applicazione della medesima alle condizioni della nostra età, il che significa proseguire il cammino della Chiesa, maestra delle anime e delle genti, nella successione dei secoli".

Mi pare che queste parole presentino il progetto di quell'apertura - e di quell'incontro - con il mondo moderno che il pontefice stesso chiamò "aggiornamento". Un progetto e un processo che suscitò reazioni ed effetti molto differenziati: di adesione e di contestazione, di entusiasmo e di diffidenza, di partecipazione e di indifferenza. Non è questa la sede per descriverne, a distanza di mezzo secolo, i risultati. Posso soltanto testimoniare quale effetto abbiano prodotto in me alcuni testi del Vaticano II, e indicare quali prospettive possano ancora promuovere. Mi rifaccio al documento più lungo e di più diretta pertinenza al tema indicato: la Costituzione *Gaudium et spes*, il cui tema è appunto il rapporto "Chiesa-Mondo".

### **L'incontro tra credenti e non credenti**

Sono due i passi che affrontano direttamente questo tema. Il primo è il n. 16, il secondo il n. 22.

- n. 16: *"Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza morale i cristiani si uniscono agli altri uomini per*



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale".

- n. 22: "In realtà, soltanto nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo...; rivelando il mistero del Padre e del suo amore *rivela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione...* E ciò non vale solamente per i cristiani, *ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia.* Cristo infatti è morto per tutti, e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale".

"*Coscienza morale*" e "*buona volontà*" sono due formule che si connettono, disegnando la figura di quanto vi è di più profondo nell'essere umano, della sua vocazione prima e ultima: la "*voce della coscienza*" come misteriosa chiamata a fare il bene, la "*buona volontà*" come il "*sì*" detto a questa chiamata.

L'etica è dunque *il più profondo luogo ecumenico*, perché aldilà dell'incontro - peraltro necessario - tra le religioni, essa chiama a un incontro tra l'uomo religioso, credente, e l'uomo laico, non credente (1).

### Breve sviluppo riflessivo

L'evento etico è il luogo dell'incontro universale degli umani, non perché rappresenti un denominatore minimo in cui ci si possa accordare senza difficoltà (sarebbe questo un ecumenismo a buon mercato) ma perché costituisce la sostanza ontologica - la pienezza di senso - di cui le diversità sono variegata sfaccettature. L'ecumenismo etico nel senso detto non elimina il "conflitto delle interpretazioni" (Ricoeur), ma lo riplasma da scontro a dibattito, da reciproca scomunica a dialogo.

a) Il fondamento del nostro agire etico non è dunque né un sapere religioso né un sapere razionale, ma è quello che chiamiamo, la "*voce della coscienza*". Io dico, come credente, che la coscienza è la voce di Dio; ma c'è un darsi originario della coscienza che non ha bisogno di avere alle spalle un sapere religioso, un'idea di Dio. Lo stesso discorso lo faccio nei confronti della ragione: c'è un darsi originario della coscienza, che non ha bisogno di avere alle spalle l'elaborazione razionale di che cos'è la natura umana. La coscienza etica è un fatto originale, è la percezione del bene e del male come due intenzionalità irriducibili, quel bene e quel male che sono presenti in tutte le culture, compresa la nostra. La coscienza è auto-fondata: si dà con una sua innegabile autorità, dignità, forza.

Allora il mio primo punto è questo: è il primato della coscienza, di quel qualcosa che, per esempio, noi utilizziamo quando parliamo di *obiezione di coscienza*; quel qualcosa che ci fa dire: non posso, perché la mia coscienza dice di no. La mia coscienza si erge davanti a me, al punto da poterla opporre



all'autorità dello Stato come pure all'autorità religiosa, senza bisogno di motivare questa opposizione con discorsi filosofici o teologici (*nota*: quando Joseph Ratzinger era ancora semplice teologo scrisse un testo, di cui riporto la parte essenziale: "Al di sopra del papa, come espressione della pretesa vincolante dell'autorità ecclesiastica, resta comunque la coscienza di ciascuno, che deve essere obbedita prima di ogni altra cosa, se è necessario anche contro le richieste dell'autorità ecclesiastica" (2).

b) Questa coscienza è sempre esistita; ha sempre parlato, gemuto e cantato nella storia umana, e noi ne troviamo le tracce in tutte le culture. Ogni cultura ha dentro di sé delle esperienze di bene e di male, esperienze fondamentali che sono come un patrimonio comune di sapienza di tutta l'umanità. Una sapienza molto differenziata, al punto da dare l'impressione di essere slogata, piena di contraddizioni, ma che presenta delle linee di convergenza. Pier Cesare Bori le ha chiamate "convincimenti fondamentali" e le ha formulato come segue: "... la certezza che il diritto non si attua senza il sentimento dell'obbligo verso ogni essere umano, il privilegio e l'onore riconosciuto ai deboli, la superiorità di chi non sa rispondere al male con il male ma con la forza persuasiva della parola indifesa, il valore dell'agire secondo coscienza a prescindere dai frutti, l'idea che occorre saper governare anzitutto se stessi e la propria casa per poter governare anche gli altri, l'idea che la maggior guerra sia quella contro se stessi, l'esistenza assunta come somma di benefici che bisogna restituire, il rispetto e la libertà per ogni vivente, la tranquillità e la pace che vengono dalla certezza di una giustizia non affidata alla storia: questi e altri sono gli antichi e profondi convincimenti che molta parte, la parte migliore dell'umanità, ha posto a base del suo vivere in società" (3).

Dunque, non la ragione maggiorenne che si disfa dei miti, ma la ragione che va a cercare le tracce di se stessa dovunque esse siano, anche nei miti. Non sto proponendo un'etica che si ponga aldilà di tutte le culture o che si costruisca prendendo pezzetti di qua e di là. La mia proposta è che ognuno, dal di dentro della sua cultura, riconosca che il discorso che sta alle spalle della sua sapienza etica non è il fondamento di quella sapienza ma ne è una possibile interpretazione.

Io cristiano dico: il fondamento è Gesù Cristo, non è la mia professione di fede in lui; allora non è più il mio discorso di fede a fondare il mio agire etico, ma il discorso di fede è l'interpretazione del fondamento. Perciò non si tratta neppure di fare piazza pulita della propria appartenenza religiosa o laicirazionale, ma di passare dalla concezione dell'appartenenza culturale come fondamento a una concezione di tale appartenenza come interpretazione, che riconosce che *il fondamento è dato dall'esperienza etica stessa* e che quindi il valore di quella esperienza è garantito indipendentemente dall'interpretazione che ne diamo.



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

Direi che l'atteggiamento di fondo di ogni individuo e cultura è la situazione di dialogo con ogni alterità etica, con cui veniamo in contatto. Ognuno riconosce che l'elemento che ci accomuna è più radicale che non gli elementi interpretativi che ci differenziano. In questo senso ritroviamo in qualche modo, ma dilatato fino a diventare orizzonte planetario, il senso del *laos* (cfr. nota 1). Per il credente siamo tutti popolo di Dio, per il non credente siamo espressione dell'Uomo, della Ragione, della Società...; comunque tutti realizziamo quel qualcosa che fa dell'umanità una comunità di coscienze etiche.

Il card, Martini, nell'incontro inaugurale della "Cattedra dei non credenti", affermò: "Ciascuno di noi ha in sé un credente e un non credente, che si interrogano a vicenda, che rimandano continuamente domande pungenti e inquietanti l'uno all'altro".

### Papa Francesco

La conferma più autorevole e più recente di questa posizione è data dagli interventi di papa Francesco. Il più noto è il dialogo con Eugenio Scalfari: "la questione per chi non crede in Dio sta nell'obbedire alla propria coscienza. Il peccato, anche per chi non ha la fede, c'è quando si va contro la coscienza. Ascoltare e obbedire ad essa significa, infatti, decidersi di fronte a ciò che viene percepito come bene o come male. E su questa decisione si gioca la bontà o la malvagità del nostro agire" (4).

Commentando questo e altri testi di papa Francesco, un padre gesuita scrive: "Questa è la vera laicità, da cui come paese e come Chiesa italiana non possiamo che imparare. Se non sono recepiti come stimolo a creare una cultura, una mentalità e degli atteggiamenti condivisi, i passi di papa Francesco rischiano di rimanere uno *one man show*. Per i cattolici italiani "questo significa che è arrivata la stagione di fare qualche tratto di strada insieme alle componenti della nostra società. Questo richiede la disponibilità ad allargare la schiera degli interlocutori, anche a chi si colloca più lontano" (5). Ciò non significa che si debba accettare tutto quanto i "laici" (credenti e non-credenti) propongono; ma che si debba "smettere di brandire lo slogan della non negoziabilità, peraltro non esente da problemi" (*ibid.*).

Da questo punto di vista ha una grande importanza l'iniziativa avviata da papa Francesco: sottoporre alla comunità mondiale dei cattolici una serie di problemi riguardanti *la famiglia* (che è il punto centrale in cui la Chiesa cattolica ha formulato una serie di "valori non negoziabili").

Restiamo allora in attesa che i 38 quesiti riguardanti "La famiglia e la diffusione della Sacra Scrittura" ricevano una risposta non solo da parte della gerarchia ecclesiastica ma di tutto il popolo ecclesiale (senza escludere "uomini di buona volontà", che pure intendano parteciparvi).

Armido Rizzi



## Note

1) Del resto, la radice etimologica di "laico" è il termine greco *laos*, che significa "popolo", e che può essere inteso come la totalità degli umani nella loro dimensione più profonda che tutti li accomuna, aldilà di ogni elemento differenziante (genere e colore, lingua e cultura...). Mi permetto di rimandare al mio recente volumetto *L'etica tra fede e laicità*, ed. Cittadela, Assisi 2014, pp. 97-129.

2) *Commentary on the Documents on the Vatican II*, vol V, p. 134.

3) P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1995, pp. 105s.

4) Papa Francesco-Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi/La Repubblica, Roma 2013, p. 42.

5) Giacomo Costa s.j., *Papa Francesco, testimone di laicità (anche) per i cattolici*, "Aggiornamenti sociali", ottobre 2013, p. 636.



*Piero Stefani, filosofo e teologo, commenta e attualizza la Lettera a Diogneto, che presenta il paradosso dei cristiani senza identità propria, non distinti e non separati, ma, nello stesso tempo, qualificati in contrapposizione ad altri, qualitativamente diversi da tutti, proprio per la radicale alterità dal mondo.*

---

## La "Lettera a Diogneto" e l'identità cristiana

Nel panorama degli scritti del II secolo, rispetto al tema dell'identità cristiana, forse nessun testo è più ambivalente, e quindi significativo, della *Lettera a Diogneto*. Va da sé che l'argomento si intreccia con le modalità legate alla presenza cristiana nel mondo. Il testo pone cinque questioni fondamentali: qual è il Dio adorato dai cristiani; per quale motivo essi disprezzano la morte e il mondo; la ragione per cui non considerano dèi quelli greci e la motivazione in base alla quale non osservano le usanze ebraiche; e infine «perché questa nuova stirpe e maniera di vivere siano comparsi nel mondo ora e non prima» (1,1). In tutti questi problemi, e non solo nell'ultimo dove è esplicito, gioca un ruolo decisivo il riferimento a quanto nella storia precede la nascita della comunità cristiana.

La lettera prende le distanze sia dall'idolatria (2,1-10) sia, in modo molto aspro, dal culto giudaico e dal suo ritualismo così come viene prospettato dalla lettera della Scrittura (circoncisione, cibi, ecc.) (3,1-4,6). Dopo di che, definisce, in passi celebri, il rapporto che intercorre tra i cristiani e gli «altri», in mezzo ai quali i credenti vivono; così facendo, essa fornisce quella che da molti è stata giudicata, specie negli anni immediatamente successivi al Vaticano II, la versione più classica dell'anti-integralismo cristiano.

*I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale [...]. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera (5,1-5).*

La condizione cristiana è paradossale perché anti-identitaria. Tuttavia, pur non essendoci un «noi cristiano», inteso come un gruppo distinto e/o contrapposto ad altri, esiste ugualmente un'entità che si qualifica come cristiana («*i cristiani né per regione, né per voce...*»), appunto perché non giudaica e non pagana. La radicalità cristiana trova una sua caratteristica in una condizione di vita paradossale (o, se si vuole, posta sotto l'insegna dell'ossimoro), in cui l'alterità più accentuata si incontra con l'omogeneità



più completa: *«partecipano a tutto [...] e da tutto sono distaccati»*.

Il fascino esercitato da *a Diogneto* dipende, in gran parte, da questa polarizzazione di una presenza nel tessuto della realtà sociale attiva, anzi vitale, ma pur non legata ad alcuna forte identità di gruppo. Si tratta di una modalità di vita a un tempo inserita e differita, immersa e distanziata, difficile, o forse impossibile, da collocare in un contesto istituzionale.

Questa medaglia ha però un suo rovescio. Un simile stile di vita collettivamente non connotato, oltre a essere presentato come l'autentico, viene altresì giocato in modo contrappositivo rispetto a tutte le identità che si qualificano in modo distinto. In particolare, le accuse ora sono mosse da un paradossale «noi» cristiano nei confronti di un'entità giudaica distinta. Pure sul versante dell'antigiudaismo *a Diogneto* conserva, comunque, una sua suggestiva peculiarità. La lettera non convoca a proprio sostegno i luoghi tipici della polemica antiebraica cristiana: l'interpretazione dell'Antico Testamento, l'adempimento delle profezie, la presentazione della Chiesa come nuovo e vero Israele. La sua polemica si fonda, invece, sulla semplice esistenza di una modalità di osservanza che fa sì che la comunità d'Israele sia distinta dalle altre per costumi, cibo, lingua e così via. In altre parole, gli ebrei sono caratterizzati proprio da ciò di cui i cristiani devono essere privi. I cristiani non si distinguono dagli altri uomini negli usi e nei costumi; tuttavia proprio questo li conduce a contrapporsi agli ebrei, che si differenziano dagli altri per «usi e costumi» da loro giudicati esecuzione della volontà di Dio.

*Non penso che tu abbia bisogno di sapere da me intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla superstizione per il sabato, al vanto per la circoncisione, e alla osservanza del digiuno e del novilunio: tutte cose ridicole, non meritevoli di discorso alcuno [...]. Penso che ora tu abbia abbastanza capito perché i cristiani a ragione si astengono dalla vanità, dall'impostura, dal formalismo e dalla vanteria dei giudei (4,1-6).*

Sulle prime, questi passi potrebbero anche far pensare ad antiche accuse pagane, che giudicano gli ebrei nemici del genere umano proprio a motivo della separatezza che li contraddistingue. *A Diogneto* non sposa, però, la causa di un cosmopolitismo di ascendenza stoica, in cui tutti sono uguali rispetto a un provvidenziale e universale ordine del mondo. Nella lettera la forte nota di contrasto antigiudaico va inquadrata all'interno della paradossalità propria della vita cristiana, a un tempo inserita nel mondo e a esso antitetica. Tuttavia, come si è accennato, muoversi nel paradosso in modo continuativo e istituzionale è impresa più impossibile che ardua, per questo apre il fianco a inevitabili deformazioni.

La condizione pellegrinante, forestiera e non identitaria dei cristiani, oltre a essere polemica nei riguardi di gruppi che vivono all'insegna di una distinzione collettiva, si presenta pure come un'alterità radicale nei confron-





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

ti del mondo, ambito in cui, per definizione, è anch'essa inserita. Si è di fronte non a un'identità particolare che si pone accanto ad altre a esse paragonabili, bensì a una realtà interna, a un tempo collegata e contrapposta al tutto. In questo senso *a Diogneto* propone un paragone eloquente: i cristiani stanno al mondo come l'anima sta al corpo.

*A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo, e i cristiani nelle città della terra. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo [...]. L'anima ama la carne che la odia e le membra; anche i cristiani amano coloro che li odiano. L'anima è racchiusa nel corpo, ma essa sostiene il corpo; anche i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma essi sostengono il mondo (6,1-7).*

In questa metafora i rapporti tra anima e corpo sono a un tempo stretti e scompensati fino al punto di essere unilateralmente conflittuali: la carne odia l'anima che le dà vita. I cristiani, che non si distinguono dagli altri né per voce, né per cibo, né per vestito e così via, sono però un elemento qualitativamente diverso da tutti gli altri. Anzi sono benefattori universali che, invece di ricevere gratitudine, hanno in contraccambio persecuzioni.

In questo testo l'autentica vocazione cristiana, da un lato, colpevolizza, almeno di riflesso, ogni identità collettiva distinta - a iniziare da quella ebraica - e, dall'altro, ha un rapporto vitale, eppur antitetico, con la totalità entro cui è inserita. È una situazione sospesa: quanto può durare?

Una volta trasferite in termini identitari le prospettive presenti nella lettera *a Diogneto*, scivolano verso una prospettiva universalista compatta, incapace di dare spazio alle dimensioni collettive particolari. In tal modo si tende a costituire una super-identità egualitaria, che va a detrimento di ogni diversità collettiva. Questa dimensione universalistico-identitaria nega, quindi, la legittimità di ogni distinzione di gruppo. Su un piano secolarizzato, una calzante esemplificazione di questo procedere si ebbe nel modello d'emancipazione ebraica adottato a cominciare dalla Rivoluzione francese; in base a esso, infatti, agli ebrei tutto era concesso come individui, mentre a loro nulla era attribuito come popolo.

Va da sé che trascorrere, in un solo passaggio, da *a Diogneto* alla critica di determinate formulazioni contemporanee dei diritti umani costituisce un procedere troppo rapido e allusivo. L'accostamento va dunque preso con molta cautela. Esso, tuttavia, resta una spia di un tema effettivamente cruciale, legato allo statuto dell'universalità cristiana, e quindi, almeno di riflesso, occidentale. Né va trascurato il fatto che ciò comincia ad apparire quando il cristianesimo si è staccato da un rapporto concreto e positivo - per quanto inevitabilmente anche dialettico - con il mondo giudaico, da cui ha tratto origine.



Con questi riferimenti ci si trova di fronte a una delle molte radici che hanno condotto l'Europa moderna, da un lato, a recepire un senso universale ed egualitario radicato nella logica della creazione e, dall'altro lato, a essere in difficoltà, in base a questi stessi parametri, a rapportarsi con identità collettive distinte (compresa quella teologicamente presente nell'idea stessa di «popolo eletto»). La tentazione a cui si è a lungo ceduto è stata quella di presentarsi come un'identità collettiva potenzialmente universale, e quindi incapace di articolare il polo delle diversità. Un certo modo di esercitare l'evangelizzazione, riconducendo la fede a religione, esemplifica in modo chiaro - e drammatico - questo genere di procedere.

Si tratta di genesi lontane, di percorsi remoti, ma non sono fantastici i fili che legano questi temi alla scelta compiuta da più comunità cristiane del II secolo di pensarsi e presentarsi come il vero Israele. Tuttavia se i "veri ebrei" sono ormai i cristiani, questi ultimi sono costretti a vivere all'insegna dell'identità e non più del paradosso. In ciò universalità e particolarità si mescolano ibridamente. Gli aggettivi «vero», «spirituale», «nuovo» tendono all'universale; mentre il sostantivo (Israele) è radicato nella distinzione.

Dal punto di vista della riflessione ideale si è agli albori di un processo che

avrebbe condotto all'elaborazione del concetto di cristianità, vista come un'identità onniestensiva. In prospettiva pratica, questa visione nella storia post-costantiniana avrebbe assunto, con il trascorrere delle epoche, un'effettiva dimensione «imperiale».

Nel II secolo, sul piano delle idee, tutto era già presente, ma su quello dei fatti tutto era ancora di là da venire. È importante però rendersi conto che, all'interno del «regime di cristianità», questi fili sarebbero diventati delle vere e proprie gomene.



*Piero Stefani*



*Brunetto Salvarani (teologo, scrittore, collaboratore di Esodo) è stato per quasi dieci anni il primo assessore comunale cattolico di Carpi, la sua città. In questo articolo racconta la propria esperienza e, soprattutto, individua nella "rinascita culturale" la via maestra, attraverso la quale il nostro Paese può finalmente progettare il futuro.*

---

## Politica come servizio...

*"Poi tutto tacque, vinse ragione, si placò il cielo, si posò il mare,/ solo qualcuno in resurrezione, piano, in silenzio, tornò a pensare..."*

(Francesco Guccini, *Nostra Signora dell'Ipocrisia*)

La politica è servizio? O addirittura la forma più alta della carità, come sosteneva Paolo VI, una considerazione rilanciata a più riprese dal cardinal Martini, grande pastore di una Milano inquieta e tormentata? L'ultimo ventennio, difficile negarlo, mentre cominciano a comparire testi che cercano di stilare un bilancio il più possibile disincantato (penso a Enrico Deaglio, *Indagine su un ventennio*, Feltrinelli 2014; e a Piero Ignazi, *Vent'anni dopo*, Il Mulino 2014), ha di fatto disintegrato questa ipotesi, fino a farci sorridere alla stessa domanda: sdoganando l'idea che la politica sia, in primo luogo, tutela a tutti i costi di interessi personalissimi, slegata da ogni dimensione etica e da ogni senso del bene comune. È andata così, e credo che oggi sia necessario interrogarsi su come sia potuto accadere, nella consapevolezza che resta ancora da dimostrare che il ventennio che abbiamo alle spalle si sia realmente concluso.

Personalmente sono da tempo convinto che il predominio berlusconiano sia stato molto più culturale che politico: ed è da lì, comunque lo si voglia valutare, vale a dire da un'auspicabile rinascita culturale, che dovremmo ripartire. Ben sapendo che non sarà facile né immediato, che occorrerà tempo, e fatica. Perché ha ragione Romano Prodi, quando - in un'intervista che compare nel volume citato di Deaglio - afferma che è stata tutta la società civile italiana, con rare eccezioni aggiungo io, a essersi dimostrata assai debole; e che l'intero sistema ha accettato il campo e le regole del gioco dell'ex cavaliere, il quale ha trasformato sempre più la distruzione della politica in un continuo spettacolo, allargando progressivamente la sua influenza sulla società italiana. Così, il metro della politica è diventato il suo aspetto scenografico e, contemporaneamente, i contenuti sono totalmente scomparsi di fronte allo spettacolo.

Sulle ragioni di questa deriva si dovrebbe, e si dovrà, riflettere a lungo: ivi compresa, e non da ultimo, la resa (quasi totalmente) incondizionata, offerta al riguardo dalla chiesa cattolica italiana. Che ha accettato di esporsi a una tentazione abbastanza singolare, quella di vedersi offrire rispettabilità civile e *audience* sociale, a patto che l'esperienza di fede si riducesse a *religione civile*:



ipotesi che, evidentemente, ha fatto comodo non solo alla chiesa stessa, ma anche ad una società secolarizzata come la nostra, sofferente nel suo bisogno di recuperare quella perdita di senso che è un risultato inevitabile della strutturazione dei rapporti attorno ai valori dell'efficienza economica, della tenuta del sistema, della sicurezza. Un tema, si badi, che si è manifestato come tentazione perché sembra(va) rispondere a un cruccio storico delle chiese cristiane nel travaglio della post-modernità, cioè nel loro rapporto con lo statuto dilagante della secolarizzazione.

Fatte queste premesse, cruciali, da parte mia non posso che provare a declinare il tema della politica come servizio ripensando all'occasione - dal mio punto di vista, decisamente straordinaria - di essere stato assessore alle Politiche culturali, al Patrimonio storico-artistico e al Progetto-memoria della mia città, Carpi (MO), per due mandati, dal 1995 al 2004 (curiosità, primo assessore cattolico dalla Liberazione e il primo sprovvisto di qualsivoglia tessera di partito). Si era quindi nel cuore del ventennio di cui si è detto. È stata un'esperienza ai miei occhi molto positiva, anche se faticosa, com'è normale che sia, durante la quale ho potuto accorgermi, giorno dopo giorno e dall'interno della macchina, della complessità delle dinamiche amministrative; delle potenzialità enormi di azione, nonostante tutto; delle ben note resistenze burocratiche, e così via.

Penso a realizzazioni quali la Fondazione Fossoli, il Festivalfilosofia, la nuova Biblioteca ragazzi *Il falco magico*, e a parecchio altro. Ma soprattutto penso a come abbia potuto cogliere, dopo averlo teorizzato a lungo e averci lavorato quotidianamente in una prospettiva di dialogo interculturale e interreligioso, come le città in cui viviamo siano sempre più multiculturali e multireligiose: per cui, con la giunta di cui facevo parte, ci siamo sforzati di favorire la formazione di cittadini in grado di vivere con pienezza dentro i nuovi contesti *glo-cali* caratterizzati dal pluralismo (culturale e religioso, appunto). Perché, rispetto a tali città, destinate sempre più a essere *altre* dalle nostre attuali città, ognuno di noi (autoctoni e immigrati) è straniero, *straniero a noi stessi* (J. Kristeva). Vale a dire, ciascuno di noi è chiamato a farsi pellegrino e a mettersi in viaggio verso un nuovo *spazio comune*, dove ciascuno e tutti, a partire dalle proprie differenze, possano sentirsi a casa e nessuno sia *ospite/straniero/estraneo*. Solo così si potranno pian piano ricostruire quei legami sociali e quella solidarietà che tengono assieme la vita *delle/nelle* città.

Per farlo, occorrerebbe attrezzarsi al dialogo, all'incontro, alla mediazione e alla continua ri-negoziazione di vissuti e significati. Difficile farlo, in un contesto in cui abbiamo perso la sicurezza che ci veniva dal vivere in comunità. L'epoca che stiamo attraversando, fatta di rischi e di passioni tristi, ci porta a cercare individualmente soluzioni a problemi che hanno origine dal vivere in società; il risultato di tutto ciò è che il nemico diventa l'altro,



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

l'estraneo, su cui possiamo scagliare come pietre ansie e problemi. Ecco dunque la nuova modalità d'essere dell'umanità contemporanea (almeno in Occidente): in preda alla solitudine, instabile, incapace di tessere rapporti sociali non funzionali o puramente utilitaristici, portata a vedere l'altro solo nell'ottica hobbesiana dell'*homo homini lupus*.

Non ci sono più punti di orientamento che indichino un ambiente sociale stabile, e avanza così la tendenza a non mettere le radici in nessun dove: una strana forma moderna di cosmopolitismo, che nega *a priori* l'idea di comunità. Con una serie di conseguenze assai rilevanti, a partire dalla profonda criticità, e forse dal tramonto di qualsiasi legame sociale significativo.

In un quadro simile, ecco allora l'interrogativo principe: come possiamo fare a dirci ancora una *comunità*? Vale a dire, dall'etimologia latina di *communitas, cum-munus*, una realtà collettiva dotata di un *munus* che può avere un triplice significato, rimandando a un *dovere comune*, un *debito*, un *dono-dadare*? È difficile, certo, oggi, dirsi *comunità*. Eppure, nonostante il predominio delle chiusure identitarie, dei localismi, degli etnocentrismi, si parla (anche) di *comunità virtuali*, di *voglia di comunità* (Z. Bauman), di lotta per la tutela dei *beni comuni*...

In altri termini: la crisi del futuro può essere considerata la cifra che riassume in sé tutte le altre crisi che attraversano il pianeta a livello economico, sociale, politico e religioso. È in questa assenza di *veduta lunga* (un'immagine cara a un italiano, che credo ci manchi, Tommaso Padoa-Schioppa), in questa incapacità di andare oltre il calcolo di breve periodo e di guardare il domani, che risiede la radice più profonda della crisi in atto, che sta producendo insicurezza, angoscia e moti di ribellione, con pochi e rari sbocchi progettuali.

In questa chiave, la proposta di un *patto generazionale* coinvolge necessariamente (anche) le scuole, le famiglie e le comunità religiose ma, a ben vedere, la stessa *polis* e l'agorà mediatica e digitale, perché è proprio qui che si forma quell'impronta educativa che plasma la mentalità delle presenti e future generazioni. Si tratta di affrontare con lucidità sfide importanti, che influiranno in modo decisivo sul nostro domani... Come ci ha spiegato, e bene, Alessandro Baricco nel suo *pamphlet* di qualche anno fa *I barbari* (Feltrinelli 2006): "Non c'è mutazione che non sia governabile. Abbandonare il paradigma dello scontro di civiltà e accettare l'idea di una mutazione in atto non significa che si debba prendere quel che accade così com'è, senza lasciarci l'orma del nostro passo. Quel che diventeremo continua a esser figlio di ciò che vorremo diventare (...). Nella grande corrente, mettere in salvo ciò che ci è caro. È un gesto difficile perché non significa, mai, metterlo in salvo *dalla* mutazione ma, sempre, *nella* mutazione. Perché ciò che si salverà non sarà mai quel che abbiamo tenuto al riparo dai tempi, ma ciò che abbiamo lasciato



mutare, perché ridiventasse se stesso in un tempo nuovo”.

Mi pare perciò vitale, in questo momento storico, creare forti stimoli culturali, capaci di attivare itinerari di riflessione sui temi cruciali del dibattito pubblico, anche in realtà piccole, nei piccoli comuni. È da qui - anche da qui, perlomeno - che è necessario, quanto urgente, ripartire: lo dobbiamo a noi, e ancor più alle generazioni che verranno. Sì, ci attende un lungo e faticoso (ma anche, speriamolo, esaltante) itinerario, da affrontare insieme con coraggio, umiltà e la dovuta pazienza. Perché, a conti fatti, *el camino se hace al andar* (A. Machado): è solo camminando che si apre il cammino... e si torna a pensare.

Brunetto Salvarani



*Per l'economista Gianni Toniolo, docente universitario in Italia e all'estero, autore di numerosi studi e contributi sulla storia macroeconomica dell'Europa, Gesù annuncia "beati i poveri", ma anche invita i discepoli a combattere la povertà. Il Vangelo indica criteri di giudizio, ma non esiste un solo modo possibile di incarnarli.*

---

## **È anticristiano il capitalismo odierno?**

### **1. Il senso di una domanda**

Ha senso chiedersi se sia anticristiano l'attuale sistema capitalistico? La domanda sottende due problemi: a) una risposta affermativa porrebbe radicali problemi di coscienza anche solo nell'accettare rapporti di lavoro nell'ambito del "sistema", b) può un "sistema" essere colpevole di qualcosa, o non sono peccatrici solo le persone? Tenderei, dunque, a rifiutare la domanda così come è posta da taluni.

Più complesso è il problema di se e come si possa giudicare la storia alla luce del Vangelo. Non c'è dubbio che Cristo ha posto tutto sotto il suo giudizio: cielo e terra, passato e futuro, uomini e potestà angeliche. Ma è un giudizio che solo Lui può dare. A noi ha dato intelligenza e libertà per giudicare la storia, con il rischio di sbagliare. La Scrittura non offre criteri di cernita meccanicamente applicabili a ogni situazione, a ogni "sistema". La Scrittura dice direttamente assai poco sull'eticità del "sistema" schiavistico, che Paolo di Tarso sembra non condannare e la cristianità ha accettato come "naturale" sino alla metà dell'Ottocento. Eppure si tratta di un "sistema" che oggi giudichiamo inammissibile. Sulla base di che cosa? Dall'ascolto della Parola in un quadro di maturazione della coscienza umana universale, plasmata soprattutto dalla storia.

Vedo, dunque, da un lato la difficoltà di affrontare una questione etica parlando di "sistema" piuttosto che di persone, d'altro lato, l'esigenza di fare i conti con l'intrinseca complessità del giudicare la storia (economica, in questo caso) "da cristiano".

### **2. Contraddizioni e giudizi**

Ogni considerazione sul rapporto tra cristianesimo ed economia deve fare i conti con due contraddizioni radicali. La prima riguarda l'oggetto stesso dell'economia: la produzione e la fruizione di beni materiali. Il Signore chiama "beati i poveri": il cristiano è dunque chiamato ad abbracciare la povertà, ma ha anche il dovere di alleviarla negli altri. Se possibile deve impegnarsi a sradicarla dalla faccia della terra. Ci sono modi per conciliare questo contrasto, ma essi cozzano contro una seconda contraddizione, quella che vive l'economista che vuole ridurre la povertà. Egli sa che non c'è altra via conosciuta che quella dello sviluppo economico, cioè - dalla rivoluzione industriale a oggi - della crescita esponenziale della produzione e del consumo.

Sa anche che lo sviluppo si realizza facendo leva sull'innovazione, sull'or-



ganizzazione, sull'ottimizzazione dell'uso delle risorse e che, per impegnarsi nel difficile e rischioso compito della produzione, uomini e donne hanno bisogno di incentivi, primi tra tutti quelli che si rifanno ai diritti di proprietà.

Bisogna venire in qualche modo a capo di queste due contraddizioni: da un lato quella che riguarda la chiamata simultanea alla povertà e al superamento della stessa, d'altro lato quella tra il non desiderare per sé beni materiali e la consapevolezza che, se essi non sono desiderati da altri, non c'è modo di ridurre la povertà e, più in generale, di offrire al genere umano tutte le cose buone che lo sviluppo produce: vita lunga e sana, istruzione, tempo libero da dedicare al Signore e agli altri, una più profonda conoscenza dell'uomo e della natura...

La dottrina sociale della Chiesa cerca di risolvere queste contraddizioni smussandole, edulcorandole. Non mi ha mai convinto né come cristiano né come economista. Né mi convincono le varie versioni della teologia della liberazione, le utopie egualitarie, i richiami al ritorno a un medioevo che, seppure fosse desiderabile, non è mai esistito nelle forme idealizzate da taluni. Nessuna di queste proposte sa come risolvere il problema della crescita della produzione, cioè della lotta alla povertà. Tutte presentano altri evidenti problemi.

E allora? Ognuno affronti, come può, queste contraddizioni, con la coscienza più limpida e informata che riesce ad avere, con il massimo di disinteresse che gli è possibile, con il rischio di commettere errori dai quali il richiamo alla Parola difficilmente lo potrà mettere al riparo. Di fronte ai mali del capitalismo è legittima sia la scelta di Isaia, il resistente, sia quella di Geremia, il collaborazionista. Per parte mia penso sia utile stare nel campo di grano a cercare di estirpare qualche pianta di gramigna, lasciando al Signore, quando e come vorrà, il falò finale, vivendo nell'incertezza circa il rigore etico della propria analisi storica.

### 3. Valutare da cristiani "questo" capitalismo

Mi pongo, dunque, nell'ottica del "collaborazionista" Geremia, che è quella della valutazione storica: quale scelta produce frutti meno lontani da una visione di bene comune ispirata alla Parola? Per la sua stessa natura, il giudizio storico deve tenere conto di un numero enorme di metriche di valutazione, e sarà più o meno positivo secondo il peso etico che ciascuno di noi attribuisce a ciascuna variabile. Nel formulare il giudizio credo vada posta attenzione al non dare valenza cristiana (cioè di etica imprescindibile) alle preferenze personali che derivano dall'esperienza, dalla cultura, dalla stessa spiritualità di ciascuno di noi. Per esempio, quando si dice (come mi pare faccia anche Papa Francesco nell'intervista a Scalfari) che è cristianamente preferibile un mondo basato su relazioni personali a livello locale in piccole comunità, piuttosto che uno nel quale la vita si svolge nello spazio internazionale, con rapporti umani e culturali globali, mi pare si dia un peso etico diverso a preferenze individuali entrambe assolutamente compatibili con il messaggio cristiano (o, viceversa, incompatibili con lo stesso: quanto sfrutta-





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

mento, quanta ineguaglianza, quanta grettezza, quanta ipocrisia si trova a volte nelle comunità chiuse, non fecondate dall'apertura al mondo).

Veniamo all'economia nata dalla seconda globalizzazione, che datiamo dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso. Il suo carattere storicamente più dirimente è la fine della "grande divergenza" tra l'Europa e le sue proiezioni oltremare, da un lato, e il resto del mondo (in particolare la parte orientale dell'Eurasia) fortemente accelerata a partire dalla rivoluzione industriale del primo Ottocento. La prospettiva europea non ci aiuta a cogliere la portata *etica* di una delle maggiori (e più rischiose) rivoluzioni verificatesi nella storia umana.

I più anziani di noi sono cresciuti in un angolo particolarmente fortunato della storia e della geografia di cui abbiamo (comprensibilmente) nostalgia, ma nel bel "mondo di ieri" la stragrande maggioranza dei nostri fratelli era ancora oppressa dalla condanna pluri-millenaria alla povertà, a una vita breve, all'ignoranza. Parte della nostra prosperità derivava dal basso prezzo delle materie prime. Alla riduzione delle diseguaglianze *nei* nostri paesi corrispondeva la crescita della disuguaglianza *tra* pochi fortunati paesi (i nostri) e tutti gli altri. Nel volgere di pochi anni a cavallo dell'ultimo decennio del secolo un'improbabile concentrazione di eventi di portata storica ha posto fine alla "grande divergenza" del precedente mezzo millennio per sostituirla con una "grande convergenza".

La disuguaglianza *tra* paesi è diminuita e sta diminuendo rapidamente, grazie soprattutto allo sviluppo realizzato da India e Cina, cioè dal 36,5% dei 7.146 milioni di persone che si stima vivano oggi sul nostro pianeta. Gli effetti dei primi trent'anni della grande convergenza sono colossali, in tutte le dimensioni del nostro vivere sulla terra. Nel 1990, cioè ieri, le persone che vivevano in povertà assoluta, secondo la definizione della Banca Mondiale (sopravvivenza con meno di 1,25 dollari al giorno), costituivano il 43,1% della popolazione del globo, sono oggi il 20,6% di una popolazione nel frattempo cresciuta di quasi 1,9 miliardi di persone!

In Asia orientale i poveri sono passati dal 77% della popolazione nel 1981 al 12% nel 2010. Perfino l'Africa sub-sahariana sta finalmente riducendo, seppure di poco, l'incidenza della povertà assoluta. Mai nella storia dell'umanità un numero tanto grande di persone era uscito tanto rapidamente dalla povertà che ha caratterizzato la vita dell'*homo sapiens* sin da quando è apparso sulla terra. Il numero dei poveri è ancora insopportabilmente grande ma, per la prima volta, si intravede la reale possibilità di eliminare la povertà assoluta dalla faccia della terra nel giro di una generazione. Questo grazie al terribile capitalismo globalizzato. Si sarebbe potuto ottenere con altri mezzi lo stesso risultato di portata etica tanto enorme da non essere consentito ai cristiani di ignorarlo? Forse sì. Fatto sta che prima di oggi non ci erano riusciti né i capitalismi antichi basati sulla schiavitù, né i sistemi feudali, né le mitiche corporazioni medievali, né i generosi tentativi sociali dei gesuiti, né il mercantilismo, né il socialismo, né l'economia sociale di mercato dei nostri verdi anni. Tutti "sistemi" che, secondo taluni,



sarebbero stati più compatibili con una visione cristiana dell'economia di quanto non sia l'esecrabile capitalismo globalizzato di fine Novecento.

I cristiani brindino dunque alle sorti progressive del capitalismo globale? Nemmeno per sogno, ovviamente. Al risultato straordinario nella riduzione della povertà e della disuguaglianza *tra* paesi si è accompagnato un aumento delle disuguaglianze *all'interno* dei singoli paesi, frutto sia della globalizzazione stessa sia del tipo di progresso tecnico di questa fase storica. L'esplosione dello sviluppo economico nelle grandi aree che ne erano sinora rimaste escluse pone enormi problemi ambientali. L'apparire sulla scena mondiale di nuove grandi potenze economiche, cariche di storia e forse di revanscismo, genera un mondo multipolare nel quale le soluzioni cooperative ai problemi dell'umanità sono più difficili. Dal peso che ciascuno di noi dà a ciascuno di questi fattori discende il giudizio storico sul capitalismo della "seconda globalizzazione", nella quale ci è toccata la sorte di vivere.

Al giudizio storico potrà seguire una valutazione circa l'avvicinarsi o l'allontanarsi della società in cui viviamo dall'archetipo che alberga in ognuno di noi. Ma forse sarà bene fermarci qui, senza pretendere che la nostra valutazione sia la sola compatibile con una visione cristiana del mondo. Insomma, ognuno di noi difenda i propri valori - siano essi vicini al capitalismo, al socialismo, al corporativismo medievale, alla democrazia elitaria di Atene o ad altro ancora - possibilmente senza la pretesa che si tratti dell'unico modo possibile di incarnare il cristianesimo. Troppo complessi e contraddittori sono i benefici e i costi del sistema attuale, come di quelli passati, perché possa essere chiaro e univoco il rifiutarli o accettarli in nome del cristianesimo.

#### 4. Questo capitalismo e stili di vita incompatibili con il cristianesimo

Il film *The Wolf of Wall Street* mostra uno spaccato di vita nel mondo della finanza in cui potere, denaro, sesso sono i soli valori. Chi conosce un po' quel mondo sa che il regista Martin Scorsese e il bravo Leonardo Di Caprio estremizzano stili di vita abbastanza diffusi. Più in generale, il mondo capitalista attuale appare a molti di noi, me compreso, come troppo acquisitivo, veloce, incerto e ansioso per consentire il pieno sviluppo di valori irrinunciabili quali il rapporto con i fratelli, la riflessione, la preghiera. Ma, sempre nell'ottica di Geremia, mi chiedo se i sistemi economici dei secoli andati non ponessero anch'essi ostacoli alla fraternità e alla meditazione. Quelli millenari basati sulla rendita legalmente garantita a pochi? Quelli del socialismo reale? Mi è difficile sfuggire alla conclusione che il desiderio di beni terreni, il vivere una vita veloce, il riflettere e pregare poco sono in noi, non nel "sistema". Sta a noi, credo, adottare stili di vita cristiani. Io ne sono ben poco capace, ma non credo che al capitalismo globale vada addossata, in tutto o in parte, la colpa della mia debolezza.

Gianni Toniolo



*Luciano Manicardi, monaco della comunità di Bose e assiduo collaboratore di Esodo, propone in questo contributo un "viaggio" nell'Antico Testamento, che assume il fenomeno dell'immigrazione come problema sociale, e nella cui legislazione intravede una stessa giurisdizione per l'immigrato e per l'autoctono.*

---

## Il grido dello straniero

L'esperienza di Israele nella Bibbia ha qualcosa da insegnarci circa l'atteggiamento - di stringente attualità - verso stranieri e immigrati? L'Antico Testamento contiene infatti una legislazione sugli immigrati estremamente significativa.

### **L'immigrato nella Bibbia**

Nella Bibbia il termine *gher* designa l'immigrato, lo straniero residente, colui che vive tra un popolo che non è del suo stesso sangue. Il *gher*, pertanto, non gode di quella protezione e di quei privilegi che in genere derivano dalla parentela di sangue e dall'essere nati sul posto. La sua condizione dipende dall'ospitalità, che tanta parte ha nella cultura orientale sin dai tempi più remoti. I *gherim* sono dei non-israeliti che, a causa di guerre o per sfuggire carestie e povertà, sono stati costretti ad abbandonare la propria terra e a cercare rifugio in un paese straniero dove intendono risiedere e stabilirsi, anche definitivamente, se ciò sarà loro permesso da parte del nuovo gruppo.

La povertà caratterizza la condizione degli immigrati (Dt 24,14; Lv 19,10; 23,22; Ez 22,29; Zc 7,10): "In Israele, gli immigrati formano un vero e proprio sotto-proletariato... Isolati e disorganizzati, senza difesa, sradicati, immersi nell'insicurezza propria di chi è straniero, essi sono in balia degli autoctoni, dipendono dal loro buon volere e rappresentano una facile preda per gli sfruttatori di ogni risma. Se Israele si è preoccupato della sorte di questi marginali, non è perché si è sentito minacciato da loro, né sul piano politico, né su quelli economico, culturale o religioso. Israele non ha bisogno di proteggersi dai suoi immigrati. Al contrario, sono gli immigrati che hanno bisogno di essere protetti (1).

L'Antico Testamento ha elaborato un vero e proprio "diritto dell'immigrato": il legislatore, intervenendo in epoche differenti a favore dell'immigrato, con disposizioni che abbracciano una molteplicità di ambiti, mostra che il vissuto concreto presentava situazioni in cui la tentazione di conculcare i diritti degli stranieri si faceva realtà e diveniva oppressione e ingiustizia. Al tempo stesso, l'attenzione costante del legislatore a questo problema mostra che *la preoccupazione per gli immigrati divenne un elemento strutturante della società israelitica*. I decreti a favore degli immigrati e dei profughi si segnalano all'interno di tutta la legislazione veterotestamentaria per nettezza e determinazione e costituiscono un modello ispiratore, fecondo ancora oggi, per



un'etica teologica dell'accoglienza dello straniero. In effetti, la condizione dei *gherîm* biblici è molto simile a quella che conduce oggi intere popolazioni "a cercare rifugio in paesi più sviluppati, di religione cristiana. Per noi italiani la somiglianza con l'antico Israele è ancora più forte, perché siamo stati fino a ieri *gherîm* di altri popoli e dovremmo conoscere "il respiro del *gher*" (Es 23,9). Mi domando se, dopo duemila anni di cristianesimo, stiamo cercando di realizzare la richiesta di Lv 19,33s. di non opprimere lo straniero che dimora in mezzo a noi, ma di "amarlo come noi stessi" (2).

### La legislazione sull'immigrato nell'Antico Testamento

Le misure che normano il comportamento dei figli d'Israele nei confronti degli immigrati sono scaglionate nei tre principali complessi legislativi veterotestamentari: il Codice dell'Alleanza ((Es 20,22-23,33), il Deuteronomio, il Codice di Santità (Lv 17-26). Attraverso di essi, successivi anche cronologicamente, si nota un'evoluzione della posizione del *gher* nella società israelitica: il Codice dell'Alleanza pone l'immigrato sotto la protezione di JHWH; il Deuteronomio, accostandolo alle figure dell'orfano e della vedova, gli accorda un trattamento e una protezione speciali; il Codice di Santità lo rende praticamente un membro della comunità dei figli d'Israele.

#### 1. Il Codice dell'Alleanza (Es 20,22-23,33)

Al cuore della raccolta legislativa biblica più antica troviamo questa ingiunzione: "Non ti approfittare del *gher* e non opprimerlo, perché voi stessi siete stati *gherîm* in terra d'Egitto" (Es 22,20). Accostato alla vedova, all'orfano e al povero (Es 22,21.24), l'immigrato fa parte di quelle *personae miserae* che vivono in condizioni di povertà e dipendenza, esposti ad angherie, soprusi e sopraffazioni perché socialmente deboli e indifesi. In più, l'immigrato, essendo straniero, appartenente a un altro popolo e a un'altra religione, senza legami parentali con la popolazione locale, è facilmente equiparabile a un nemico: se viene oppresso o anche ucciso, non c'è da temere la vendetta di nessuno. Uno può farlo impunemente. Per questo JHWH stesso interviene in sua difesa: "Se egli grida verso di me, io ascolterò il suo grido" (Es 22,22).

L'interdizione di opprimere viene ribadita in Es 23,9: "Non opprimere il *gher*: voi infatti conoscete il respiro del *gher*, perché siete stati *gherîm* in terra d'Egitto". Il divieto di opprimere una minoranza etnica presente all'interno dei propri confini, è motivata dal rimando alla situazione vissuta da Israele stesso quando era minoranza senza diritti in Egitto. Questo rimando ha una precisa portata teologica: JHWH è il Dio degli emigranti in terra straniera, dei senza diritti. Egli si è rivelato tale a Israele quando questi era *gher* in Egitto. Proteggere lo straniero residente all'interno dei propri confini significa per Israele *confessare la fede in JHWH, il liberatore, il go'el*. Al contrario, sfruttare gli immigrati, per Israele significherebbe cadere nell'idolatria.



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

In particolare, il contesto di Es 23,1-9 intravede la possibilità di una "giustizia ingiusta" nei confronti degli stranieri. Da questo testo emerge che "nella figura del *gher* si riassumono i 'punti deboli' della giustizia israelitica. In quanto appartenente a una minoranza etnica, il *gher* ha contro di sé la pressione sociale della maggioranza (v. 2). In quanto 'straniero' egli è 'nemico', perciò nei suoi confronti la mancanza di solidarietà è giudicata come cosa normale (vv. 4-5). In quanto 'povero', il suo diritto si può facilmente conculcare (v. 6). Perciò egli rischia di essere un 'innocente e giusto' (v. 7) che viene iniquamente condannato. Contro questo rischio insorge l'autorità di JHWH" (3).

Il *gher* diviene così, per l'israelita, il memoriale vivente del Dio misericordioso e giusto, che ha ascoltato il suo grido di oppresso quando era *gher* in Egitto, ed è intervenuto per salvarlo (Es 2,23-25; 3,7-8): questo stesso Dio impegna ora la sua misericordia (Es 22,26) e la sua giustizia (Es 23,7) nella difesa dello straniero residente in terra d'Israele. Ma nello straniero Israele vede anche un'immagine di sé: "Voi siete stati *gherîm* in terra d'Egitto". "Ciò che Israele fa contro il *gher* va contro la sua stessa identità... Nell'atteggiamento di Israele nei confronti del *gher* è in gioco la sua identità culturale" (4).

Del resto la Torah presenta i patriarchi come *gherîm* (Gen 12,10; 19,9; 20,1; 21,23.34; 26,3; 32,5; 35,27), e l'esperienza dei patriarchi è fondante per tutti i figli d'Israele. Insomma, la presenza dello straniero sul proprio territorio deve attivare presso l'israelita la memoria storica dell'evento fondante la propria identità culturale, e tradursi in una prassi di solidarietà che è direttamente un onorare il Nome del Dio misericordioso e giusto (Es 34,6-7). Questa solidarietà comprende l'estensione della disposizione del riposo sabatico allo straniero: "... per sei giorni farai il tuo lavoro, ma il settimo smetterai, affinché trovi pace il tuo bue e il tuo asino e riprenda fiato il figlio della tua schiava e il *gher*" (Es 23,12). Siamo di fronte a un diritto positivo riconosciuto allo straniero: non si tratta più solo di proibizioni rivolte ai figli d'Israele, ma dell'estensione di un diritto al riposo, anzi, della fruizione di quel sabato, che era un'istituzione che distingueva i figli d'Israele dagli stranieri.

## 2. Il Deuteronomio

Per venire incontro ai bisogni degli immigrati, Deuteronomio elabora una vera e propria "rete di previdenza sociale". Il diritto deuteronomico a favore del *gher* proibisce, anzitutto, la parzialità nei giudizi: *il fratello (cioè l'israelita) e l'immigrato sono uguali davanti alla giustizia* perché "il diritto appartiene a Dio" (Dt 1,16-17).

In Dt 24,14-15 il legislatore invita a dare il salario "il giorno stesso, prima che tramonti il sole"; infatti, dice la motivazione: "Egli è povero e vi volge il desiderio (o 'sospira ad esso')". La motivazione tende a commuovere l'interlocutore padrone, mostrando che ciò per lui è di poco conto, per il dipendente



immigrato è la possibilità di vita. Egli 'sospira' verso il salario che gli permette di vivere. L'atteggiamento contrario del datore di lavoro viene considerato lesivo del diritto costituito e dichiarato "peccato" (Dt 24,15). In Dt 24,17-18 sta scritto: "Non lederai il diritto dell'immigrato e dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova, ma ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore tuo Dio. Perciò ti comando di fare questa cosa". Il rimando non è più soltanto alla condizione dei figli d'Israele stranieri in Egitto, ma alla loro condizione di schiavitù e all'azione di liberazione di Dio nei loro confronti. *Nel rispetto del diritto dell'immigrato si riflette qualcosa dell'azione di liberazione di Dio!*

Le espressioni teologicamente più incisive si trovano in Dt 10,17-19: "Il Signore vostro Dio... rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama l'immigrato e gli dà il pane e il vestito. Amate dunque l'immigrato, poiché anche voi foste immigrati nel paese d'Egitto". L'amore richiesto a Israele per l'immigrato si traduce in un'attiva preoccupazione per la sua vita, perché egli abbia il necessario per vivere: il pane e il vestito. Teologicamente è significativo che il verbo "amare" (*'ahav*), che solitamente indica il rapporto fra Dio e il suo popolo, qui sia esteso alla relazione fra Dio e lo straniero. Uno straniero, di cui non si precisa mai la nazionalità: interessa solo il fatto che non è israelita e che si trova nel bisogno. Davanti a Dio Israele sperimenta di non essere diverso dallo 'straniero': ambedue dipendono dall'amore e dalla benedizione di Dio. Perfino l'oppressore di un tempo, l'egiziano, una volta residente in Israele, potrà entrare a far parte della comunità del Signore, almeno a partire dalla terza generazione: "Non avrai in abominio l'egiziano, perché sei stato *gher* nel suo paese; i figli che nasceranno da loro alla terza generazione potranno entrare nella comunità del Signore" (Dt 23,8-9). Insomma, *per il Deuteronomio il principio etnico o nazionalistico non è esclusivo del determinare l'appartenenza a Israele.*

La legge espressa in Dt 14,21, che consente allo straniero immigrato di mangiare la carne di una bestia morta di morte naturale, cosa interdetta all'israelita ("perché tu sei un popolo santo per il Signore tuo Dio": Dt 14,21), attesta una forma di rispetto della diversità etica e di costumi, di cui lo straniero è portatore. L'osservanza del sistema di purità ha senso per chi condivide la religione e la morale ebraica, e perciò non può essere imposta e pretesa da chi tale religione non condivide. Rispettando la coscienza e la libertà dello straniero circa il puro e l'impuro, si ammetteva un certo pluralismo.

Diverse leggi del Deuteronomio prevedono misure di integrazione dell'immigrato nella vita religiosa di Israele (Dt 5,14; 16,11.14; 29,10; 31,12): l'accoglienza dello straniero nella famiglia ebraica in occasione della festa delle settimane e delle capanne (Dt 16,11-12.14) spezzava le barriere di classe e aveva un effetto dirompente. Queste misure di accoglienza sul piano sociale e culturale testimoniano che gli interventi nei confronti degli immigrati non si limitano a disposizioni, che cercano di provvedere alla loro situazione di



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

indigenza o di bisogno economico. Il Deuteronomio cerca di de-marginalizzare le categorie degli "esclusi", e di far prendere coscienza a ogni capofamiglia israelita e ai capi di ogni villaggio, delle responsabilità che hanno nei loro confronti. Del resto, l'immigrato è lo straniero che è vicino, prossimo: egli vive "entro le tue porte" (Dt 5,14; 14,21; 16,11.14; 31,12), "in mezzo a te" (16,11), "in mezzo al tuo accampamento" (29,10), ecc. Egli è "il tuo immigrato" (5,14; 24,14; 29,10; 31,12), ripete più volte Deuteronomio, sottolineando l'aspetto di fraternità, di solidarietà che deve legare gli autoctoni agli immigrati. Verso di essi sono anche dettate molte misure concrete di solidarietà e di generosità. In loro favore viene stabilita "la prima imposta sociale nella storia del mondo..."

Secondo Dt 14,28s. (cf. 26,12s.) i gruppi privi di terra dovevano ricevere ogni tre anni l'intera decima, ossia una parte della tradizionale imposta destinata al re e al tempio (Frank Crüsemann). Il "dare" la decima dei prodotti del suolo allo straniero (Dt 26,12-13) è riflesso del "dono" di ogni bene che Dio elargisce agli israeliti (Dt 26,11), e soprattutto del "dono" della terra che Dio ha fatto a suo tempo ai figli d'Israele (Dt 26,9). Potremmo dire che *la solidarietà con lo straniero è un modo con cui Israele non dimentica il suo status di straniero e schiavo in Egitto, liberato dal Signore, e con cui ricorda che il possesso della terra è conseguenza del dono di Dio. Ospite di Dio sulla terra, Israele è chiamato a ospitare lo straniero.*

Ulteriori disposizioni legano la benedizione del Signore all'attiva generosità nei confronti degli immigrati (Dt 24,19-22; 14,28-29): *qui la benedizione di Dio non è connessa all'osservanza della Legge, ma alla generosità verso lo straniero!* Non può dunque stupire che, fra le maledizioni che suggellano l'alleanza, si trovi questa sentenza: "Maledetto chi lede il diritto dello straniero!" (Dt 27,19). *Chi lede il diritto dell'immigrato si pone al di fuori dell'alleanza, del retto rapporto con Dio!*

### 3. Il Codice di Santità (Lv 17-26)

Nel Codice di Santità e nell'intera tradizione sacerdotale la santità di Israele è vista anzitutto come separazione dalle popolazioni non israelitiche. Questa separazione non è mai di ordine razziale, ma deriva dall'alleanza che JHWH ha stretto con Israele (Ez 16,8-14). Ma la santità d'Israele non si declina solo come distinzione dallo straniero, ma anche come amore per lo straniero: "Quando si troverà a dimorare con te un *gher* nel vostro paese voi non vi approfitterete di lui: come un nativo del paese sarà per voi il *gher* che dimora con voi; tu l'amerai come te stesso, poiché foste *gherim* in terra d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio" (Lv 19,33-34).

Non si tratta solo di non opprimere, ma di entrare in un rapporto di *assunzione di responsabilità radicale nei confronti dello straniero*. Quel "come te stesso" indica la maturità dell'accoglienza, l'uguaglianza dei diritti dello straniero residente e dell'autoctono. Del resto, più volte la legislazione sacerdotale



estende all'immigrato l'osservanza di leggi culturali e di precetti etici, sigillando queste norme con il ritornello: "una sola legge per voi e per lo straniero residente" (Lv 24,22; Nm 9,14; 15,15.16.29; cf. anche Lv 18,26; 20,2; 24,16; Nm 15,30). La legislazione tende ad abolire la distanza fra autoctono e straniero residente: "Come un nativo dei vostri sarà per voi lo straniero" (Lv 19,34).

Questa sostanziale equiparazione dell'immigrato al nativo è dovuta anche alla considerazione che la terra in cui sono insediati i figli d'Israele appartiene a Dio: "La terra è mia e voi siete *gherîm* e *tôshavîm* presso di me" (Lv 25,23), cioè, immigrati e ospiti presso il Signore. Israele non è padrone della terra, ma anch'esso vi è come *gher*: egli non può pertanto disporre a piacimento, ma solo in dipendenza dal vero padrone, che è anche il suo Signore. Il riconoscimento della signoria di JHWH sulla terra (cf. Lv 19,10: "Io sono il Signore, vostro Dio") si traduce nell'obbligo della condivisione (Lv 19,9-10). L'estensione dei *doveri* alla cui osservanza l'immigrato è tenuto diventa per il legislatore fondamento di un'estensione dei *diritti* che gli spettano: ecco allora il comando di amare lo straniero, *l'immigrato* "come te stesso" (Lv 19,34) che si accompagna al comando di amare il *prossimo* "come te stesso". Questo "amore", che non va inteso in senso affettivo, quanto effettivo, si contrappone a "non approfittarti" e ha di mira delle precise misure economiche e di tutela sociale, che devono rendere palpabile la non-differenza di trattamento con il nativo.

### Conclusioni

L'Antico Testamento assume il fenomeno dell'immigrazione come problema sociale e lo affronta con un approccio spoglio di ogni connotazione xenofoba o razzista. L'immigrato è visto anzitutto come persona, e persona bisognosa di protezione, aiuto e sostegno (come l'orfano e la vedova), ancor prima che come straniero. Infine, la legislazione dell'Antico Testamento arriva a intravedere una stessa giurisdizione per l'immigrato e per l'autoctono. Se tutto questo, che si fonda su una cultura della memoria, abbia qualcosa da suggerire a una situazione, anche legislativa, come quella italiana attuale, lo lasciamo dire al lettore.

Luciano Manicardi

### Note

1) A. Marx, «Israël et l'accueil de l'étranger selon l'Ancien Testament», in *Le Supplement* 156 (1986), p. 8.

2) G. Barbiero, «Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza», in I. Cardellini (a cura di), *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*. XXXIII settimana biblica nazionale, in *Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (1996), pp. 68-69.

3) Barbiero, «Lo straniero nel Codice dell'Alleanza», p. 51.

4) *Ibidem*, pp. 51-52.





*Teologo moralista, docente di Etica ed economia, Giannino Piana individua in una concezione tradizionale della morale la difficoltà di comprendere i cambiamenti in atto. Ciò rende meno credibile l'annuncio evangelico, che indica come criterio di giudizio la qualità delle relazioni. Diversa è la valutazione sul piano sociale e legislativo.*

---

## Oltre la morale tradizionale

Gli interventi della chiesa sui temi della sessualità e della famiglia (soprattutto quelli ufficiali del magistero) hanno per molto tempo privilegiato una precettistica morale di segno negativo, che affonda le sue radici nella tradizione della chiesa delle origini - quella dei Padri latini in particolare - e che è stata sistematizzata dalla manualistica post-tridentina. Nonostante le aperture (peraltro su questo punto piuttosto timide) del Vaticano II, il rischio è che ancora oggi si continui a marciare su questa direttrice, tenendo in scarsa considerazione i profondi cambiamenti di mentalità e di costume intervenuti nei decenni più recenti e destituendo di credibilità l'annuncio liberante del vangelo.

Le reazioni intransigenti della chiesa italiana nei confronti delle battaglie per l'introduzione del divorzio e per la legalizzazione dell'aborto, e quelle più recenti ma non meno aspre a proposito del riconoscimento dei diritti degli omosessuali e delle coppie di fatto, manifestano la persistenza di questo atteggiamento. Più che impegnarsi ad annunciare con coraggio la bellezza del messaggio evangelico sembra che gli uomini di chiesa si preoccupino di salvaguardare, mediante il supporto della legge civile, valori morali che vanno semmai promossi attraverso una seria formazione delle coscienze o strutture e istituzioni divenute anacronistiche, che nulla hanno a che fare con l'ordinamento proprio della rivelazione.

### Alla ricerca delle cause

A perpetuare questo tipo di approccio hanno concorso fattori di natura diversa, che hanno il loro epicentro in una concezione tabuistico-repressiva della sessualità e di tutto ciò che ha a che fare con il suo esercizio. L'influenza sulla tradizione cristiana, fin dai primi secoli, di correnti di pensiero di matrice dualista - dal platonismo (e dal neoplatonismo) al manicheismo e allo gnosticismo - che guardano alla materia e a quanto è ad essa connesso come a qualcosa di inferiore e di disdicevole, si è fatta largamente sentire, alimentando sentimenti di diffidenza e di sospetto nei confronti del corpo, del sesso e dello stesso matrimonio, considerato come una scelta di ripiego rispetto all'ideale della verginità e riscattato quanto all'esercizio della sessualità unicamente dal perseguimento immediato della finalità procreativa.

Un supporto di prim'ordine al rafforzamento di questa visione è poi venuto dall'affermarsi della categoria di "legge naturale" che, riconducendo a un ordine precostituito e immutabile - l'ordine della "natura", appunto - lo



statuto della sessualità e degli istituti del matrimonio e della famiglia, fissava con rigore la linea di demarcazione tra i comportamenti leciti (e dunque permessi), perché "secondo natura", e quelli illeciti (e dunque proibiti), perché "contro natura". Ma ciò che soprattutto finiva per avere il sopravvento era l'assolutizzazione del modello di matrimonio e di famiglia esistente, quasi fosse l'unico legittimo, e la conseguente demonizzazione di tutto ciò che esulava da tale modello, quasi si trattasse di cosa spuria e del tutto inaccettabile.

### La pluralizzazione dei modelli familiari

Questo duplice ordine di cause è entrato profondamente in crisi nella modernità: da un lato, perché è venuta sempre più affermandosi, grazie alla rivoluzione sessuale, alle lotte condotte dal femminismo e agli sviluppi delle scienze biomediche - si pensi soltanto all'evoluzione delle tecniche contraccettive e alla possibilità di controllo della procreatività - una visione positiva della sessualità e, dall'altro, perché si è resa trasparente, in ragione del ricupero della prospettiva storica, l'impossibilità di fissare, una volta per tutte, le forme e gli statuti del matrimonio e della famiglia, che sono strettamente legati ai diversi contesti socioculturali entro i quali tali istituti si collocano.

Ciò che, tuttavia, sembra oggi suscitare sconcerto e preoccupazione è l'accentuata pluralizzazione dei modelli familiari, che non riguarda più soltanto l'ambito strettamente sociologico - a tale livello si riferisce il passaggio dalla famiglia tribale o clanica a quella patriarcale fino a quella nucleare odierna - ma coinvolge più profondamente l'identità della famiglia nella costituzione antropologica e valoriale, secondo la quale è stata da sempre concepita. Il forte incremento delle convivenze *more uxorio*, la drastica riduzione dei matrimoni religiosi a favore di quelli civili, e soprattutto la richiesta insistita delle coppie omosessuali di vedere riconosciuti gli stessi diritti delle coppie eterosessuali, magari con l'accesso all'istituto matrimoniale - cosa che peraltro si è verificata in molti stati europei (e non solo) - sono altrettanti fenomeni che denunciano un profondo cambiamento, per il quale si esige la messa in atto di una forma di discernimento ispirata a una grande saggezza spirituale e pastorale.

### La lezione della Bibbia

La Bibbia offre, a tale riguardo, alcune interessanti indicazioni di carattere generale. Non solo non si dà in essa alcuna demonizzazione della sessualità, che è considerata dono buono della creazione e segno dell'alleanza; ma trovano anche riscontro in essa (in particolare nell'Antico Testamento) diversi modelli di famiglia e diversi assetti normativi, a seconda dei contesti socioculturali: si pensi soltanto all'accettazione della poligamia in epoca patriarcale o all'ammissione del divorzio nell'ambito della legislazione mosaica. L'affinamento morale avviene progressivamente, e in diretto rapporto con il cammino di fede del popolo di Dio.



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

Il Nuovo Testamento, poi, sembra avere scarsa attenzione alle tematiche sessuali e familiari, preoccupato com'è di mettere soprattutto in evidenza la novità del regno, che tutto assume e insieme tutto relativizza: dalle differenze sessuali, sociali e religiose (Gal 3,28) alle appartenenze familiari e parentali (Mc 3,32-35). In questo contesto va inserita, per essere correttamente interpretata, la teologia paolina del matrimonio, la cui preoccupazione non è tanto quella di modificare il modello sociologico del tempo - modello che prevedeva, tra l'altro, la piena subordinazione della donna all'uomo - quanto di rendere trasparente come lo "sposarsi nel Signore" cambi radicalmente i rapporti dal di dentro, in quanto l'amore umano viene reso partecipe del mistero agapico, che è il mistero stesso di Dio rivelato definitivamente in Cristo (Ef 5, 21-33).

### I criteri del giudizio morale

L'idea che la salvezza assume le forme storiche e si incarna in esse si intreccia, dunque, con la convinzione che i rapporti umani vissuti "in Cristo" - è questa la formula paolina che ricorre con frequenza, come *leitmotiv* - acquistino una nuova consistenza e una nuova possibilità di espressione. L'*agape* divina non rinnega l'*eros* umano, ma lo fa proprio e lo trasforma, purificandolo dalle pulsioni egocentriche, e aprendolo alla dimensione del dono assoluto. Le diverse modalità storiche, nelle quali le relazioni, soprattutto quelle più intime, prendono corpo, devono pertanto essere, anzitutto, valutate in base alla capacità che hanno di sviluppare rapporti veri, di dare cioè concreta incarnazione alla realtà dell'amore. Prima ancora (e più ancora) di interrogarsi sulle modalità, secondo le quali il rapporto avviene, è allora doveroso interrogarsi sulla qualità e sull'autenticità del rapporto, su ciò che esso significa per se stesso; in una parola, sulla verità della relazione.

Se questo deve essere il criterio essenziale, che riguarda tanto il rapporto tradizionale uomo-donna, sia nella forma istituzionale del matrimonio che nella forma di unione di fatto, quanto il rapporto tra persone dello stesso sesso, non si può negare che esistano delle differenze legate ai diversi tipi di relazione e alle modalità secondo le quali si sviluppano. Non tutti i rapporti hanno infatti lo stesso grado oggettivo di significatività; e va pertanto rifiutato ogni tentativo di omologazione che non fa giustizia delle differenze e finisce per appiattire esperienze che devono essere preservate nella loro originalità. Il criterio secondo il quale è ingiusto trattare realtà diverse allo stesso modo o con il medesimo metro vale anche qui. Il valore che, ad esempio, riveste sul piano sociale il rapporto uomo-donna istituzionalizzato nella forma del matrimonio - si pensi soltanto all'importanza della funzione procreativa ed educativa - non può non essere tenuto in seria considerazione, come vuole del resto la nostra stessa carta costituzionale (art. 29).

Questo significa che, accanto al criterio fondamentale segnalato, al quale



va senz'altro assegnato il primo posto, si danno altri criteri (sia pure ad esso subordinati) che rivestono una importanza non irrilevante sul piano della valutazione morale, e che meritano una certa attenzione anche sul terreno della legislazione civile. Senza dimenticare tuttavia - anche questo ci ricorda la nostra carta costituzionale all'art. 2 - che ogni autentico rapporto umano costituisce un importante fattore di crescita non solo per le persone che lo sperimentano, ma anche per l'intera società; e perciò che il riconoscimento dei diritti agli altri modelli di famiglia non rappresenta soltanto un indubbio segno di civiltà, ma ha anche una significativa valenza sociale che non può essere misconosciuta.

### **Non rinunciare alla radicalità evangelica**

L'attenzione alla complessità delle situazioni e alla varietà dei modelli familiari oggi presenti non va interpretata, tuttavia, come una forma di indulgenza lassista al costume dominante. È piuttosto espressione di una maggiore disponibilità a fare i conti con le diversità personali e interpersonali, e ad assegnare il primato a ciò che anzitutto conta: la promozione della persona e delle relazioni.

Ma la riflessione cristiana non può arrestarsi a questo punto. Anche la vita familiare (come del resto ogni altro aspetto dell'esperienza umana nel mondo) viene dal vangelo profondamente rinnovata e assoggettata a istanze nuove che scaturiscono dall'irruzione nella storia del regno di Dio. Si è già detto della caduta delle diseguaglianze e della forte relativizzazione dei rapporti familiari; la radicalità evangelica si manifesta in proposito soprattutto nella chiamata della famiglia (di ogni famiglia) a fare propria la logica delle "beatitudini" e dei "ma io vi dico" che sono al centro del discorso della montagna (Mt 5,1-48).

L'adozione di stili di vita improntati alla povertà, cioè a una forma di sobrietà destinata a creare un'equa distribuzione della ricchezza, la capacità di elaborare positivamente i conflitti, evitando la vendetta e la violenza e facendo spazio al perdono, la mitezza e la purità di cuore come antidoti alla sete di potere e alla malvagità che generano divisione e inimicizia sono altrettanti atteggiamenti che rendono trasparente la "novità di vita" che viene dal rinnovamento del cuore portato dalla redenzione, e testimoniano la possibilità di fondare su nuove basi la convivenza umana.

La comprensione delle situazioni e l'esercizio della misericordia non si oppongono certo - ce lo insegna costantemente papa Francesco - all'annuncio del vangelo *sine glossa*; anzi costituiscono la condizione necessaria perché tale annuncio diventi efficace. Solo laddove ci si piega sulla debolezza umana, non condannandola ma accogliendola, diventa infatti possibile fare esperienza di un amore che supera ogni merito umano e va al di là di ogni attesa. E che proprio per questo diventa stimolo a un cammino di conversione permanente, che ha come meta la perfezione (o la misericordia) del Padre.

Giannino Piana



*Mirella Manocchio, pastora metodista, considera la pluralità di modi di intendere "famiglia" e "matrimonio" come una sfida alla teologia, che non può rimanere nello schema culturale di una certa tradizione cristiana, ma deve ritrovare la profondità della parola biblica, che afferma la relazionalità come costitutiva dell'io.*

---

## Famiglia o famiglie? Le sfide del cambiamento

Da almeno una trentina d'anni, il modello occidentale "classico" di famiglia di fatto è in discussione. Nascono e si impongono, con una certa rapidità, nuovi modi di convivenza, quali coppie di fatto, coppie che divorziano e che in seguito formano nuove famiglie, famiglie monoparentali, coppie di persone dello stesso sesso, e si potrebbe continuare.

Questo ha portato a parlare sempre più spesso di "famiglie" al plurale non tanto per una questione numerica, ma perché esistono convivenze e legami affettivi molto differenti tra loro, che fanno declinare questa realtà relazionale al plurale. Inoltre, basta guardare a culture e popolazioni non europee o nordamericane per trovare modelli familiari molto diversi da quello basato sulla coppia eterosessuale monogamica con prole.

Insomma, non ci si può nascondere che la situazione sia in divenire e in continuo mutamento, come illustra plasticamente la sociologa Chiara Saraceno in un suo libro: *"Diversi anni fa la sociologa statunitense Barrie Thorne (1985) osservò che la famiglia è come un arazzo: molti fili, di colori diversi, compongono un disegno che all'osservatore appare unitario, ma che è il risultato dell'intersecarsi di una molteplicità di dimensioni, colori, appunto fili. A seconda del filo/colore che si mette a fuoco, il disegno complessivo può apparire in parte diverso (...). Forse la metafora del caleidoscopio sarebbe più aderente a un fenomeno che non muta solo nella nostra percezione, ma anche nelle norme e nelle relazioni che lo costituiscono, nel tempo, e da una società all'altra. Apparentemente gli ingredienti/tessere sono sempre gli stessi (...) ma si combinano in modi e con significati diversi a seconda del contesto (1).*

Una tale fluidità e mobilità del fenomeno fa sì che nelle nostre società si contrappongano, per così dire, due partiti: quello di chi, a partire dalla concretezza dei vissuti relazionali descritti, chiede allo Stato di riconoscere le nuove forme di convivenza, definendone diritti e doveri; l'altro di chi si fa strenuo difensore del cosiddetto modello "classico" di famiglia, inteso come l'unico possibile perché declinato "in natura".

La Chiesa cattolica, nel suo complesso, si è molto interrogata sulla questione mantenendo, al fine, la sua posizione tradizionale.

Dal canto loro, le Chiese metodista e valdese hanno avviato da alcuni anni una riflessione su queste tematiche, che ha portato a delle decisioni sinodali - ad esempio riguardo la benedizione (non il matrimonio!) di coppie dello stesso sesso nel 2010 -, ma soprattutto alla necessità di riprendere in mano la materia che sembrava aver trovato un punto fermo nel *Documento sul matri-*



monio approvato dal Sinodo Valdese del 1971, e poi recepito dalla Chiesa metodista con il Patto d'Integrazione nel 1979. Da questa esigenza, nel 2011 è scaturita la decisione d'istituire una commissione - di cui la sottoscritta fa parte - per analizzare la questione a più ampio raggio, al fine di produrre un documento complessivo su "matrimonio, famiglie e coppie di fatto".

Si è, infatti, compreso che lo scenario attuale delle relazioni e delle strutture familiari richiede una seria riflessione sui nostri modelli etici, perché la verità è che non siamo ancora abituati a una simile pluralità di convivenze, e il rischio che corriamo è quello del disorientamento.

In un tale contesto, quale può essere la reazione delle Chiese?

Chiudersi a riccio dinanzi a ciò che appare contrario e forse ostile alle proprie convinzioni, oppure seguire pedissequamente ciò che si va imponendo nella società civile?

Inoltre, nel confrontarsi con temi eticamente sensibili come matrimonio e famiglia, in ambito cristiano la domanda fondamentale che di solito ci si pone è: sono questi istituti voluti da Dio? E, se sì, in quali forme?

Nel citato documento del 1971, il matrimonio è definito "... quale istituzione fondamentale della condizione umana", vissuto dagli esseri umani "in modi diversi a seconda dei tempi nelle differenti società". Il matrimonio dei credenti, in particolare, viene visto quale attuazione nella coppia della "... loro vocazione cristiana", libero impegno di due persone consapevoli che, in quanto credenti, vogliono esercitare la vocazione rivolta loro da Dio *in primis* nell'ambito della coppia, quale sottomissione reciproca nell'amore (Efesini 5,21).

Per la Riforma la vocazione esce dalla vita consacrata del monastero e del convento per prendere posto nella famiglia, che diventa lo spazio in cui ogni singolo componente vive la propria vocazione. La vita familiare viene posta davanti allo sguardo di Dio, che si profila come un referente che la guida attraverso la mediazione della sua Parola.

Ma la famiglia è pure il luogo in cui due individui entrano in un patto reciproco per accordarsi affetto, fiducia e sostegno, ed è il luogo della formazione dell'individuo, in vista della sua responsabilità sociale.

Scrivono la professoressa Elena Bein Ricco, a proposito della concezione puritana della famiglia: "*L'impegno vocazionale di tutti e di ciascuno si concretizza in un patto che definisce i compiti e i doveri reciproci e vincola ogni membro della famiglia al rispetto di un insieme di regole capaci di garantire un ordine stabile e una coesione forte... la famiglia per i puritani - come già in Calvino - deve essere organizzata come un «piccolo commowearth», grazie al cui buon reggimento la gloria di Dio possa progredire*" (2).

Seguendo questa linea e riprendendo la lezione di Lutero nel suo scritto *La cattività babilonese della Chiesa*, dove il matrimonio non è definito quale sacramento, il documento sul matrimonio del 1971 afferma che questo è "*espressione particolare dell'amore del prossimo e dell'alleanza di grazia che lega*



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

*i credenti al loro Signore"* (Documento matrimonio, n. 8) e, quindi, via privilegiata nel rapporto con Dio.

Come si sa, nel mondo protestante l'elemento dirimente per approcciarsi alle questioni concrete della vita è, *in primis*, il dettato biblico, portatore di un messaggio che va interpretato e compreso. Allora è proprio guardando al testo biblico che emerge come la precedente sottolineatura sul matrimonio abbia solide basi in ambito veterotestamentario. Lì l'assunto fondamentale che il rapporto primario che l'essere umano intesse per dare senso al suo esistere è quello con Dio - l'alterità suprema - si appalesa spesso in forma analogica con un altro rapporto tra alterità, quello dell'uomo con la donna. La relazione amorosa e la metafora sponsale, in tal senso, sono state utilizzate in modo estremamente fecondo nelle Scritture.

Basti pensare alle parole dolci e forti del Cantico dei cantici, oppure ai vari testi profetici, dove il rapporto tra Dio e Israele è adombrato in quello del profeta con la sua sposa, poi successivamente ripreso dall'apostolo Paolo per esprimere la relazione tra Cristo e la sua Chiesa.

A tal proposito il teologo riformato Eric Fuchs nel volume "Desiderio e Tenerezza" afferma che mentre la tradizione biblica: *"ci invita a percepire la profondità del legame che unisce l'uomo a Dio meravigliandoci della forza dell'amore dell'uomo per la donna, e viceversa ci invita a comprendere il senso del vincolo tra l'uomo e la donna paragonandolo al legame d'amore che unisce Dio al suo popolo, la tradizione patristica e monastica invece opporrà l'amore per Dio all'amore per la creatura: amare una donna equivale a non amare completamente Dio! L'errore è teologico! Qui il Dio di cui si tratta è concepito come l'Assoluto, al di là della storia e della contingenza umana. Lo si raggiunge soltanto col rinunciare alla realtà apparente. Quale imperdonabile dimenticanza del significato dell'incarnazione!"* (3).

Tuttavia, quanto scrive Fuchs fa emergere un elemento di problematicità nell'avvicinarsi al dettato biblico: la Bibbia è certo il luogo fisico dove la rivelazione di Dio si fa presente all'umanità e nella storia, ma lo fa attraverso la testimonianza di credenti da Lui ispirati.

Questo non vuol dire che la Bibbia perda per questo di autorità, ma che nel cercare di comprendere il messaggio che Dio vuole comunicarci bisogna essere avvertiti degli occhiali culturali e storici indossati da chi scrive, e anche dai nostri che leggiamo.

Pertanto, quando si vuol discutere di tematiche attuali a partire dalla Bibbia, bisogna tener conto che il mondo di Abramo, di Gesù o di Paolo è terribilmente lontano dal nostro e dalla nostra sensibilità culturale, e che anche le parole cambiano di contenuto nel corso del tempo.

A mo' di esempio si prendano due dei cardini su cui si fondava l'istituto familiare.

Il primo era l'importanza dei figli in quanto forza lavorativa, strumenti



per preservare il nome, utili per stringere alleanze, pertanto visti quale benedizione divina.

Ma erano considerati anche nella loro individualità?

Nella storia di Giobbe accade, all'inizio, che i suoi sette figli e le sue tre figlie vengono uccisi dai Caldei. Dopo, però, che questi ha dimostrato la sua fede a Dio nella prova, Questi gli fa nascere di nuovo sette figli e tre figlie. Per la sensibilità attuale, i nuovi figli avrebbero semplicemente potuto far dimenticare quelli che erano morti?

Il secondo era il fatto che, nella casa, tutto - compresa la moglie - era proprietà del marito. Basti ricordare il decimo comandamento, che vieta di «*desiderare la casa del tuo prossimo, la moglie del tuo prossimo... né cosa alcuna del tuo prossimo*», in cui la donna, dunque, è menzionata fra i possedimenti del capo famiglia, insieme ai servi e agli animali (Esodo 20,17).

Questo non vuol certo dire che non esistessero i sentimenti, come ci attesta la bella storia d'amore tra Giacobbe e Rachele, dove questi «... *servì sette anni (suo zio Labano) per Rachele e gli parvero pochi giorni, a causa del suo amore per lei*» (Genesi 29,20). Eppure, questo non impedì a Giacobbe di avere undici figli da Lea, altra moglie e sorella di Rachele, e da due concubine.

Quel che dovrebbe, ulteriormente, colpire l'attenzione di chi volesse codificare un modello di famiglia cristiana a partire dalle Scritture è che, sfogliando il testo biblico, e in particolare l'Antico Testamento che copre un lunghissimo arco temporale, si ha la chiara percezione che questo non se ne preoccupi affatto.

La Bibbia semplicemente assume i modelli matrimoniali e familiari presenti nella società del tempo di chi scrive (dalla poligamia dei patriarchi alla famiglia monogamica dei tempi più vicini a Gesù).

La famiglia, dunque, nelle sue varie forme, ha certamente un ruolo centrale nella società del tempo biblico, ma si tratta sempre di una struttura molto lontana dalla nostra sensibilità, non immediatamente applicabile al nostro tempo.

Eppure nel racconto biblico, a fianco di tale centralità, emerge pure una sua relativizzazione alla luce della chiamata divina. Ad esempio, Abramo viene invitato a lasciare il suo paese e la sua famiglia per rispondere alla vocazione che Dio gli rivolge. A Osea viene ordinato di sposare una prostituta sacra, e a Geremia viene detto che non può sposarsi (16,1-2), sempre in funzione della vocazione divina.

Certamente le situazioni delineate rimanevano un'indicazione profetica marginale rispetto alla vita comune della gente e toccavano solo vocazioni particolari. Ma costituiscono pur sempre un atto di discontinuità, che troverà ulteriori sviluppi nel Nuovo Testamento, a cominciare proprio dalla figura di Gesù Cristo. Pensiamo alla sua nascita così inusuale, che mette sia Maria sia Giuseppe nelle condizioni di dover accettare un matrimonio e una famiglia al di fuori di quelle che erano le regole sociali del tempo.

E che dire dell'atteggiamento di Gesù nei confronti della sua famiglia di





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

sangue? Nel vangelo di Marco egli dice: *"Chi sono mia madre e chi sono i miei fratelli? (...). Chiunque avrà fatta la volontà di Dio, mi è fratello, sorella e madre"* (Mc 3,33-35).

L'apostolo Paolo, inoltre, si pone sulla stessa scia quando asserisce che la comunità di credenti è formata da individui, per i quali l'appartenenza a Cristo supera ogni barriera e appartenenza religiosa, nazionale, sociale e di genere (Galati 3,28).

Detto ciò, non si può negare che nel dettato biblico siano presenti dei testi che sembrano autorizzare una comprensione dell'istituto matrimoniale eterosessuale, come naturale perché voluto da Dio. È con tali testi che la ricerca esegetica si è confrontata da sempre: specificatamente con i brani di Genesi sulla creazione dell'umanità. Qui l'essere umano è visto come creato maschio e femmina, uomo e donna, quindi due entità distinte, ma in relazione tra di loro proprio a partire dalla loro corporeità.

Ebbene, analizzando il secondo racconto della creazione in Genesi 2,23-24, l'esegesi storico-critica negli ultimi decenni è giunta alla conclusione che esso non dovrebbe essere letto in chiave matrimoniale, ma che andrebbe interpretato come eziologia antropologica e non istituzionale. Il versetto 24, in particolare, offrirebbe una formulazione descrittiva e non prescrittiva.

A tal riguardo, Daniele Garrone, professore di Antico Testamento, osserva che l'autore di questo brano biblico non sta parlando della fondazione dell'istituto matrimoniale, ma vuole descrivere soltanto un movimento che è sotto gli occhi di tutti, ossia che l'uomo è attratto dalla donna, la quale è "carne della sua carne", pur essendo diversa da lui. Tale attrazione è tanto forte che nel giovane uomo questa fa passare in secondo piano il rapporto con i genitori e lo spinge a costruirne uno nuovo, ricomponendo così un'unità originaria della carne. Così conclude il suo saggio: *"Sebbene scritto nel quadro di una società patriarcale che legava strettamente sessualità e matrimonio e che esercitava un forte controllo sulle relazioni tra uomo e donna, il testo non mostra alcun segno di voler esprimersi in termini matrimoniali, ma vuole spiegare, a partire dalla creazione, una delle realtà più misteriose dell'umano, quella che Proverbi 30,19 definisce «il cammino di un uomo in una giovane donna»"* (4).

Attualmente, molti studiosi e studiose hanno individuato, quale centro del discorso di Genesi 1,26-27 ed elemento distintivo dell'essere umano creato ad immagine somiglianza di Dio, non tanto l'alterità sessuata - presente anche in ambito animale - quanto piuttosto il valore relazionale e la reciprocità tra diversi che, a livello umano, riprende e sviluppa la relazione che Dio ha voluto intessere con l'umanità. *"Genesi 1,26 - scrive la pastora Letizia Tomassone - non fonda un essenzialismo dei generi sessuali, né costringe a vivere le relazioni di intimità solo nelle relazioni eterosessuali, come se queste fossero la norma di ogni coppia e di ogni amore. Genesi 1,26 ci mostra, invece, che siamo creati fin dall'inizio in relazione con l'altro/a da noi, una relazione in cui definirci per*



*interconnessione, per vicinanza e distanza..." (5).*

Ciò che è in gioco non è il genere sessuale di chi vive la coppia, ma la relazionalità tra simili diversi e la qualità della loro relazione: la giustizia, il rispetto e l'amore che in essa si sviluppano e da essa promanano nella società tutta.

A partire da quanto espresso e spostandoci nella concretezza dei vissuti relazionali, ci si potrebbe pure chiedere se i diritti della famiglia, vista "*come società naturale fondata sul matrimonio*", sanciti dalla Costituzione all'articolo 29 possano esserlo esclusivamente per l'istituto familiare così concepito, o se non si dovrebbe far anche riferimento all'art. 2 della Costituzione italiana che dà protezione a ogni formazione sociale che realizzi una comunione di vita, in cui siano presenti affetto e solidarietà, nonché l'art. 3, che vieta discriminazioni - *in primis* sessuali - per le condizioni personali dei cittadini. Inoltre, l'art. 30, affermando la piena eguaglianza nella responsabilità genitoriale, svincola i rapporti genitori-figli e la filiazione dalla menzione del vincolo matrimoniale.

Certo questo è l'ambito legislativo, si potrebbe obiettare, e non sarebbe il centro del nostro discorso, anche se poi le nostre convinzioni hanno influenza nel definire e sancire o meno un diritto...

Ma se si volge lo sguardo all'ambito ecclesiale e si va a curiosare nel testo comune sui matrimoni interconfessionali siglato dalla Unione delle Chiese metodiste e valdesi e dalla CEI nel 1997, si può notare che alcuni di questi concetti sono ripresi nella sezione condivisa: "*Pur dovendosi distinguere l'istituzione matrimoniale da quella familiare, dotata ciascuna di valori propri, le due istituzioni sono intimamente collegate tra loro e si sostengono a vicenda. Il matrimonio si dimostra pienamente fecondo, oltre che nella procreazione, anche in modi diversi, sia nella dimensione familiare che in quella sociale, come spazio, strumento e scuola di comunione operosa tra gli esseri umani (ad esempio: nell'adozione, affiliazione, affidamento, accoglienza, ospitalità, ecc.). Va infine affermata la responsabilità dei genitori anche verso i figli nati fuori del matrimonio, ai quali non può essere negata una pari intensità di amore*".

Non è forse vero che alcune delle forme di "comunione operosa" indicate qui sopra, nell'attuale legislazione italiana non richiedono che a metterle in atto sia una coppia unita in matrimonio e nemmeno che sia una "coppia" (per questo si parla di dimensione familiare e sociale)?

Molti spunti potrebbero essere aggiunti, ma mi pare di poter dire che, al di là delle forme che la coppia, il matrimonio e la famiglia hanno assunto nel corso della storia, per i credenti l'attenzione dovrebbe essere sempre posta sulla prospettiva del Regno che viene ed è anticipato in Cristo, e sulla profondità del rapporto fra le persone.

Nelle parole bibliche, noi leggiamo una comprensione della realtà umana e del rapporto di coppia davvero profonda. Esse mostrano come sia nella relazione con l'altro/a che si coglie la realizzazione di sé. Troppo spesso questa relazione viene banalizzata e deformata, sia rinchiudendola dentro



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

formule astratte che finiscono per trasformarsi in una gabbia soffocante, sia relativizzandola e forzandola dentro lo schema moderno dell'*usa e getta*. Invece, la parola biblica ci chiama al difficile compito di scoprire noi stessi con e nell'altro/a, approfondendo la ricerca di senso per noi e per coloro che sono intorno a noi.

Le parole di Gesù, il suo ministero terreno - centrato sulla rilevanza della persona umana al di là di ogni istituzione, anche se ritenuta come voluta da Dio -, la sua morte e resurrezione portano sempre a confrontare la fede cristiana con la centralità del suo annuncio, e a guardare alla Bibbia non come a un codice di leggi - seppur esse sono presenti - o ad un libretto d'istruzioni da seguire alla lettera per far funzionare la nostra vita, ma *in primis* come l'annuncio della grazia di Dio.

In sintesi, per usare le parole della Chiesa Riformata di Francia, piuttosto che di "matrimonio cristiano" si dovrebbe parlare di "modo cristiano" di vivere la relazione di coppia, il matrimonio e la famiglia. Questa formula, risalente agli anni '60, è stata troppo presto dimenticata, nel mentre molta parte del cristianesimo si è spesso adagiata su tradizioni che non sempre poggiano su una base biblica autorevole, e non sempre rispondono al mandato di annuncio della grazia divina, mostrandosi disorientata, priva di risposte e in atteggiamento di arroccata chiusura quando queste tradizioni sono messe in discussione nella società civile. Invece, per le Chiese metodista e valdese, i nuovi modelli e le nuove forme familiari non costituiscono un problema; semmai sono una ricchezza e una sfida per articolare una riflessione sempre rinnovata e feconda sulla vocazione dei credenti, a partire dalle unioni, attraverso cui si testimonia l'Evangelo nella società.

Occorre continuare a vivere, per dirla con le parole della pastora battista Elisabeth Green durante un convegno, "*queste forme di famiglia in modo cristiano (...), senza però 'cristianizzarle' ovvero mantenendo quella distanza critica che consente di relativizzare ogni modello di famiglia*", in quanto istituto sociale, e non "realtà naturale".

Mirella Manocchio

#### Note

- 1) C. Saraceno, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli Editore, Milano 2012, pp. 27-28.
- 2) E. Bein Ricco (a cura di), *Nuovi volti della famiglia. Tra libertà e responsabilità*, Claudiana, Torino 1997, p. 89.
- 3) E. Fuchs, *Desiderio e Tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, p. 174.
- 4) D. Garrone, "Matrimonio come ordinamento della creazione? Alcune considerazioni esegetiche", in *Protestantesimo*, vol. 63/1, Claudiana, Torino 2008, p. 49.
- 5) L. Tomassone, "Teologia di genere e matrimonio" in *Relazione al Sinodo di Commissione "Famiglia, matrimonio e coppie di fatto"*, 2013, p. 7, rintracciabile nei documenti del sito [www.chiesavaldese.org](http://www.chiesavaldese.org)



Giuliana Martirani è docente universitaria di geografia politica ed economica, e di politica dell'ambiente: "Forse oltre all'incesto, come tabù, dovremo introdurre nelle nostre civiltà altri due tabù: quello della guerra e quello dell'invenzione del concetto di straniero, perché sul pianeta Terra nessuno è straniero".

## Pace: vigilare, vegliare, stare svegli

*Il Regno dei cieli è simile a dieci vergini che, prese le loro lampade, uscirono incontro allo sposo.*

*Cinque di esse erano stolte e cinque sagge; le stolte presero le lampade, ma non presero con sé olio;*

*le sagge invece, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi.  
(Mt 25,1-4)*

### **Mitezza e umiltà: virtù di Stati e di statisti**

Il problema che dovremo affrontare nel mondo globalizzato di oggi - e l'Europa sarebbe assolutamente in grado di affrontarlo proprio per le sue radici e i suoi frutti cristiani (e non solo cattolici) e per le sue radici giuridiche laiche (e non solo religiose) - è la questione dell'*arroganza* (e per converso della *mitezza*) e del *complesso di superiorità* (e per converso dell'*umiltà* e *minorità*).

È capire, cioè, che non può esserci un'umanità divisa tra persone, nazioni, civiltà che si autoreferenzino superiori (i Grandi 8) e persone, nazioni, civiltà da essi proclamate inferiori (i Piccoli 88?). Un'umanità divisa, cui è funzionale anche il *concetto di straniero* (probabile nemico o probabile terrorista), rispolverato quando gli stranieri vengono a disturbare le nostre indifferenze, presentandosi 'clandestini' a casa nostra.

Forse oltre all'incesto, come tabù, dovremo introdurre nelle nostre civiltà altri *due tabù*: quello della *guerra* e quello dell'invenzione del concetto di *straniero*, perché sul pianeta Terra *nessuno è straniero*.

La pace infranta dal male immenso dell'*arroganza* che divide l'umanità si vince con una cultura della *mitezza* (della nonviolenza o in-nocentia) e dell'*umiltà*. L'*umiltà* (contro arroganza e presunta superiorità) e la *mitezza* (contro guerre e terrorismi) devono cominciare a essere *virtù per Stati e per statisti*. Da praticare non solo in tempo di pace e a livello personale e inter-relazionale attraverso la *soluzione e trasformazione dei conflitti*, ma anche e soprattutto in tempo di violenza e di guerra, attraverso una Difesa Popolare Nonviolenta e Non armata, alla quale addestrarsi in fretta, e per la quale istituire un organo ufficiale di governo, anche attraverso una Legge di Iniziativa popolare come proposto all'Assemblea sul Disarmo (arena di Verona 2014), o un *referendum* abrogativo dell'unica opzione attualmente predisposta, e cioè quella armata, nonostante la difesa della patria per la Costituzione sia affidata a tutti i



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

cittadini e nonostante l'art. 11, in cui espressamente si dichiara che l'Italia ripudia la guerra.

La mitezza, *in-nocentia* o *nonviolenza attiva*, ha luoghi privilegiati, in cui si costruisce allegramente o faticosamente, e sono la famiglia, la comunità religiosa, la comunità parrocchiale, il gruppo di amici... che sono il gruppo di elezione, quello che, in qualche modo, ci scegliamo, e a cui siamo affettivamente legati. È con questo gruppo che possiamo sperimentare, proprio a causa dei legami di affetto e di elezione, forme nuove, dinamiche e creative per *rivitalizzare il mondo*, portandovi lì quelle forme sognate e realizzate nella comunità d'affetto e d'elezione, e diventando perciò stesso lievito per il mondo. Perché la comunità vera, poi, non è solo quella di suore e monaci, né solo quella familiare, né quella di amici, i quali sognano che un altro mondo diventi *possibile*. Ma è la comunità del lavoro, la scuola, il comune, gli enti locali, il condominio, il mercato...

Se è vero, come è vero, quindi, che ogni Stato d'Europa è stato esperto di guerre, possiamo altresì affermare che l'Europa è anche stata, ed è tuttora, un'esperta di giustizia realizzata attraverso la mitezza, da secoli di storia di realizzazioni delle opere di misericordia, prima specie del *welfare* del nostro tempo. Ma è anche memoria di una poco conosciuta ma esistente storia, nell'ultimo secolo, della costruzione della mitezza di Stato e quindi del passaggio da una difesa armata a una difesa popolare nonviolenta (DPN).

La memoria della mitezza di Stato nel vecchio continente europeo nasce, in epoca moderna, nel 1867 con l'istituzione della Lega internazionale per la pace e la libertà, con il Congresso mondiale per la pace (Ginevra, 1889) la Prima conferenza internazionale dei capi di Stato per la pace (L'Aia, 1899) celebrata su iniziativa di Bertha von Suttner, con il primo Congresso mondiale per la pace (1891) e la Commissione per la soluzione pacifica dei conflitti mediante la Corte internazionale e con l'Ufficio internazionale per la Pace (1891).

### **Le 5 vergini stolte: [www.vecchiapolitica.int](http://www.vecchiapolitica.int)**

Gli inglesi, molto pragmaticamente, tutte le volte che devono passare dalle parole ai fatti, formulano i loro interrogativi con delle «w» e delle parole chiave:

*who* (chi), *what* (cosa), *when* (quando), *where* (dove) e *why* (perché), che diventano ancor più suggestive, nell'era della navigazione su *internet* marcata da *www*...

Ci viene quasi la tentazione, mentre navighiamo al motore di ricerca, di cliccarle quelle cinque «w», e vederle come le cinque lampade spente delle vergini stolte. Insomma, al motore di ricerca ci viene quasi spontaneo di fare cinque «w» a simbolo delle nostre cinque domande: [www.vecchiapolitica.int](http://www.vecchiapolitica.int)



per vedere, finalmente, dove trovano in concreto una risposta!

Cinque domande intorno agli inquietanti problemi del mondo, che in questo momento storico trovano poche risposte: *who, what, why, when, where* (chi, cosa, perché, quando, dove):

- *who* (chi): Consumatori, lavoratori e natura
- *what* (cosa): Violenza e conflittualità
- *where* (dove): Nord e Sud, debito economia e mafie
- *when* (quando): Ideologia della sicurezza internazionale, terrorismo
- *why* (perché): Complesso di superiorità.

#### **Le 5 vergini sagge: [www.nuovapolitica.int](http://www.nuovapolitica.int).**

Le risposte che noi vorremmo dalle nostre «w» riguardano le grandi speranze che, lungo questi anni e in questa generazione, abbiamo coltivato:

1. *who* (chi): Femminile plurale
2. *what* (cosa): Nonviolenza
3. *where* (dove): Nel Nord/Sud
4. *when* (quando): Oggi nel mondo intero la pace internazionale
5. *why* (perché): Perché sia ripristinata l'integrità del creato e l'equità sociale.

#### **Wwww.larosadeivententi.int**

Possiamo rileggere la storia degli ultimi due secoli vedendo in quale modo abbiamo «vigilato» su di essa, attendendo il nuovo e in quale modo, invece, siamo stati come le vergini stolte. E possiamo farlo vedendo come quei «www» hanno realizzato o meno la pace del cuore, del creato, dei popoli e delle società.

### **1. LA PACE DEL CUORE**

#### **Nord: le 5 lampade spente**

- Who* (chi): Latifondisti, aristocratici, industrialisti
- What* (cosa): Complesso di superiorità (potere), colonialismo, individualismo
- Where* (dove): Europa occidentale
- When* (quando): Dall'800 al II dopoguerra, a oggi
- Why* (perché): Benavere, capitalismo.

#### **Nord: le 5 lampade accese**

- Who* (chi): Chiese, partiti, sindacati, intellettuali, movimenti
- What* (cosa): Personalismo, universalismo, femminismo
- Where* (dove): Europa occidentale



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

*When* (quando): Dall'800, al II dopoguerra, a oggi  
*Why* (perché): Benessere, bene comune (*welfare*), *empowerment* per sonale e onnicrazia collettiva

## 2. LA PACE DELLA SOCIETÀ

### **Sud: Le 5 lampade spente**

*Who* (chi): Popoli impoveriti da fame e guerre, profughi  
*What* (cosa): Debito, guerre tribali, vendette  
*Where* (dove): Africa, America Latina, Caucaso e Caspio, Sud del mondo  
*When* (quando): Anni '80 - oggi  
*Why* (perché): Aree geopolitiche strategiche, dottrina della sicurezza internazionale.

### **Sud: Le 5 lampade accese**

*Who* (chi): Movimenti, cartelli e campagne per giustizia e pace, immigrati  
*What* (cosa): Interculturalità, *welfare* mondiale (*Tobin Tax*) Debito 0, Fame 0  
*Where* (dove): Nord e Sud del mondo  
*When* (quando): Anni '80 - oggi  
*Why* (perché): Giustizia, pace, salvaguardia del creato.

## 3. LA PACE DEL CREATO

### **Ovest: le 5 lampade spente**

*Who* (chi): Investitori (minerari, alimentari, petrolieri...)  
*What* (cosa): Sfruttamento della natura, schiavismo, multinazionali, sicurezza internazionale  
*Where* (dove): Stati Uniti  
*When* (quando): '900  
*Why* (perché): Neoliberismo e finanziarizzazione dell'economia.

### **Ovest: le 5 lampade accese**

*Who* (chi): Movimenti ambientalisti della pace e dei diritti umani  
*What* (cosa): Ecologia, pace (no Vietnam), diritti umani  
*Where* (dove): Stati Uniti, America Latina  
*When* (quando): Anni '60 in avanti  
*Why* (perché): Sviluppo sostenibile, finanza etica, commercio equo.



#### 4. LA PACE DEI POPOLI

##### **Est: le 5 lampade spente**

<i>Who</i> (chi):	Colonialismo, dittature, statalismo
<i>What</i> (cosa):	Dominio, non democrazia, legge del taglione
<i>Where</i> (dove):	India, Asia, Medio Oriente, Europa dell'Est
<i>When</i> (quando):	Secondo '900
<i>Why</i> (perché):	Benefici economici e <i>leadership</i> geopolitica.

##### **Est: le 5 lampade accese**

<i>Who</i> (chi):	Gandhi, nonviolenti
<i>What</i> (cosa):	Nonviolenza
<i>Where</i> (dove):	India, Filippine, Europa dell'Est, Betlemme (Basilica Natività)
<i>When</i> (quando):	1947, 1989, 2002: 100 milioni: « <i>Not in my name</i> », 2003...
<i>Why</i> (perché):	Autodeterminazione politica ed economica, riforma dell'ONU

Giuliana Martirani







PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**

ETICA... MENTE

## Sposarsi per poi separarsi

Sicuramente esagerava lo psichiatra inglese David Cooper quando, agli inizi degli anni '70 del secolo scorso, con un provocatorio testo pubblicato in Italia da Einaudi, ipotizzava una rapida *Morte della Famiglia*. Certo che da quella data molte cose sono cambiate per questa particolare formazione sociale.

Leggendo con pazienza i dati che periodicamente l'Istituto nazionale di statistica produce riguardo all'andamento delle separazioni matrimoniali (tralasciando i dati relativi ai divorzi, che si configurano comunque come fenomeno successivo alla rottura del rapporto coniugale) nelle diverse regioni d'Italia, si ha conferma della non transitorietà di un fenomeno che si caratterizza per una significativa crisi dell'istituto matrimoniale, istituto che, per la Costituzione italiana (art. 29), fonda la famiglia quale "società naturale".

L'indicatore statistico usato per evidenziare l'andamento percentuale delle separazioni, e che tiene conto delle diverse durate di matrimonio, è il *tasso di separazione totale*, che indica il numero medio di separazioni ogni 1000 matrimoni precedentemente celebrati. Ebbene, facendo riferimento ai dati messi a disposizione dall'Istat relativamente al 2011 emerge che tale indicatore porta la cifra 281,6 per il Veneto, 365,9 per il Friuli Venezia Giulia, 290,3 per il Trentino Alto Adige, mentre il dato medio italiano corrisponde a 310,7.

A parte il picco del Friuli Venezia Giulia (comunque inferiore all'apice della Valle d'Aosta, che porta la cifra di 437,5), risulta che, analogamente al resto d'Italia, anche per le tre citate regioni del nord-est circa un terzo dei matrimoni si consuma in una separazione, dato assai significativo se rapportato a quello relativo a 16 anni prima (1995), che evidenziava, sempre mediamente, come fosse circa un quinto dei matrimoni che si risolvevano in una separazione. Dalla lettura dei dati Istat emerge, peraltro, una leggera prevalenza nelle separazioni delle coppie con precedente matrimonio di rito civile.

A rendere ancora più efficace l'immagine di tale critica situazione basta segnalare che, sempre nel 2011, nelle tre citate regioni (Veneto, Friuli Venezia Giulia, Trentino Alto Adige) sono stati celebrati rispettivamente 15.496, 3.498, 3.752 matrimoni (con netta maggioranza dei matrimoni civili, tranne per il Veneto) e, contemporaneamente, sono state concesse in ciascuna regione 6.138, 1.904, 1.273 separazioni (all'85% con rito consensuale).

È pur vero che chi si separa non abbandona completamente la possibilità di nuovamente convolare a nozze, dato che, è sempre l'Istat che ce lo dice, circa il 20% (per il Friuli Venezia Giulia il 25%) dei matrimoni celebrati nel 2012 vedono almeno un divorziato tra gli sposi.



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

È curioso poi notare che, al momento del matrimonio, più del 60% degli sposi sceglie un regime patrimoniale di separazione dei beni, quasi a premunirsi rispetto a una eventuale successiva rottura della relazione.

Aspetto sicuramente triste correlato alle separazioni è che queste, nella grande maggioranza (dato che il tempo medio della convivenza matrimoniale è relativamente breve: circa 15 anni), coinvolgono dei figli con minore età: nel 2011 questi sono stati 4.630 nel Veneto, 1.566 nel Friuli Venezia Giulia, 1.125 in Trentino Alto Adige.

I dati sopra esposti non tengono conto delle situazioni di coppia non formalizzate con matrimonio, ovvero di fatto, fenomeno questo non facilmente rilevabile anche perché, spesso, pur convivendo, i membri della coppia registrano residenze anagrafiche differenti. Solo indicativamente è possibile definire tale realtà, evidenziando il fenomeno delle nascite da "genitori non coniugati" (così come definiti dall'Istat) che registra, di anno in anno, dati in continua crescita, specie quando i genitori sono italiani; infatti la percentuale delle nascite da genitori italiani non coniugati è passata in soli tre anni (2009-2012) dal 23,4% al 28,9 nel Veneto, dal 26,3% al 31,6% nel Friuli Venezia Giulia, dal 33,9% al 41,3% nel Trentino Alto Adige (la sola provincia di Bolzano ha espresso nel 2012 il 48,8% di nascite da genitori italiani non coniugati).

Quale lettura dare ora a tutti questi dati? Cosa sta accadendo nelle scelte di vita delle persone e dei giovani in particolare? Fenomeni come quelli segnalati hanno delle conseguenze per la vita sociale e per le stesse istituzioni?

Sono quesiti, questi, che naturalmente sorgono in chi non osserva passivamente tutto ciò che accade nella realtà sociale dove vive.

Nuove dinamiche culturali coniugate a processi di secolarizzazione e di privatizzazione riguardo a importanti passaggi esistenziali della propria vita; fragilità personali connesse a un'incapacità di vedersi proiettati nel futuro; messa in atto di comportamenti ripresi da modelli sociali in continua evoluzione, che determinano il più delle volte sensazioni di inadeguatezza e di instabilità esistenziale; sperimentazione di un'ampia libertà per la propria vita intima che, contemporaneamente, produce insicurezza e incapacità nel gestire scelte pur fatte e che, successivamente, sono percepite troppo gravose: sono queste e altre ancora le possibili motivazioni di una tendenziale frammentazione delle traiettorie di coppia.

Il problema è che questa frammentazione si configura come parte di un'ampia scomposizione che oltremodo contraddistingue la società contemporanea, in conseguenza dei gravi processi economici che stanno sfilacciando e allungando la stratificazione sociale, alle cui estremità stanno poveri sempre più poveri e ricchi sempre più ricchi, e delle significative dinamiche



demografiche da tempo presenti nella nostra società.

Riguardo a quest'ultimo aspetto, è sufficiente aggiungere ai dati già evidenziati la bassissima natalità che ormai contraddistingue l'Italia, e il nord est in particolare, riducendo sempre più la possibilità di solidarietà familiari e il continuo aumento delle persone che vivono da sole e ai margini di valide reti sociali d'aiuto.

Riprendendo ora il quesito prima esposto, inerente le possibili conseguenze dell'incremento dell'entità delle separazioni per la vita sociale e per le stesse istituzioni, la risposta non può che essere affermativa.

Le prime conseguenze vengono sostenute dai due protagonisti della coppia che si spezza. Compare innanzitutto un problema economico, dovendo, ciascuno, affrontare nuovi oneri rispetto a quelli affrontati in regime di convivenza e che solo i possessori di redditi medio-alti sono in grado di sostenere; per gli altri o vi è una solidarietà "di sangue", ovvero dei genitori originari, o la richiesta d'aiuto viene rivolta ai servizi sociali o alle varie forme di solidarietà privata o religiosa presenti nei territori.

Ai problemi economici quasi sempre si aggiungono difficoltà di tipo psicologico-identitario connesse all'avvio di una nuova modalità di vita personale. Per il genitore (quasi sempre di sesso femminile) che assume la responsabilità primaria dell'accudimento della prole viene ad aggiungersi la necessità di avere sostegno per assolvere tale funzione, sostegno che viene dato o dai genitori/nonni o dai servizi educativi eventualmente presenti sul territorio o...da nessuno, costringendo la genitrice a riformulare radicalmente i propri impegni lavorativi, sperando che ciò sia possibile.

È poi evidente che ulteriori conseguenze coinvolgono i figli della coppia, specie se ancora piccoli. Solo una piena responsabilizzazione dei doveri educativi da parte dei genitori può limitare il disagio vissuto dai minori per la loro separazione. Spesso ciò non accade, anche per la limitatezza di interventi di mediazione ad opera dei servizi consultoriali, con conseguenze importanti nel processo di crescita identitaria dei minori (il cui esito immediato è il peggioramento del rendimento scolastico), che potranno comportare in seguito l'intervento dei servizi specialisti di psicologia o di neuropsichiatria dedicati all'età evolutiva delle aziende sanitarie.

Ulteriori conseguenze vengono poi vissute da tutti coloro che, in quanto parenti, amici e conoscenti, insegnanti ed educatori, si rapportavano, nel passato, con i membri della coppia percepiti unitariamente e che ora devono rivedere le loro modalità relazionali, eventualmente scegliendo con chi della ex coppia intrattenere comunicazioni preferenziali.

Da questa sintetica descrizione emerge inoltre, anche in conseguenza del costante aumento delle separazioni, il coinvolgimento, diretto e indiretto, di

Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

una pluralità di servizi psico-sociali e sanitari presenti nei vari territori con operatori a ciò dedicati.

Tutto questo a dimostrazione che il fenomeno delle separazioni non è un fenomeno "privato", che riguarda cioè la sola dimensione intima dei membri della coppia coinvolta, ma si configura come rilevante fenomeno sociale, su cui socialmente è necessario riflettere. Scartando l'approccio moralistico-autoritario, che pensa di risolvere le questioni complesse modificando in senso limitativo gli istituti giuridici presenti, si tratta, invece, al di là della considerazione di singole situazioni di mal-accoppiamento presenti anche nel passato, di tentare di approfondire le dimensioni più propriamente antropologiche connesse all'estensione del fenomeno, riguardanti cioè gli aspetti sociali e culturali che lo attraversano e in buona misura lo determinano.

Semplificando, si tratta di interpretare i modi di vivere e di pensare la propria esistenza, da parte dei singoli individui e, nel contempo, di osservare le forme usualmente ritenute più adeguate per organizzare la vita di relazione. È proprio ad esito di questa osservazione che emerge una moltitudine di lati oscuri intrecciati tra loro e dove gli aspetti personali (di crescite disarmoniche e di mancate maturazioni) si mescolano con modelli sociali fortemente disvaloriali: egemonia del vivere flessibile e transitorio che frantuma il doveroso raccordo tra libertà e responsabilità, primato alle emozioni erotizzate mescolate all'etica consumistica, decadimento della cultura umanistica nelle sedi formative.

In uno scenario antropologico così critico non può che essere problematico, al di là dei bei sentimenti romantici, sperimentare vere relazioni di reciprocità arricchendo di rinnovati significati esistenziali lo "stare insieme" nel tempo.

Che fare allora? Arduo formulare risposte adeguate a un simile quesito, forte è il rischio di ipotizzare stereotipi moralistici. È pur vero che, se si conviene che il vivere e l'interesse sociale non coincidono con la semplice sommatoria dei vissuti e degli interessi individuali, risulta non plausibile uno sguardo distaccato e disimpegnato per i molti fenomeni, che oggettivamente incidono sulle esistenze individuali e collettive. La necessità di un qualche quadro di riferimento condiviso e aperto a specifiche questioni di significatività per la vita sociale rende sempre più urgente ripensare e rivedere i prevalenti modelli socioculturali, gli attuali stili di vita, i rituali percorsi formativi ed educativi ed altro ancora. È chiedere l'impossibile?

*Carlo Beraldo*



LUCI NEL BUIO

## Analfabeti delle fedi, che problema c'è?

In uno dei paesi europei più legati alla tradizione religiosa cristiana, sono pochi a ricordare qualche comandamento del decalogo e, ancor meno, coloro che sanno dire con certezza chi lo ha dettato. Misteriosi ai più i nomi dei quattro evangelisti, mentre è privilegio di un'esigua élite di eruditi riuscire a mettere in ordine cronologico Noè, Abramo, Mosè e Gesù.

I dati contenuti nel *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia* realizzato dalla Fondazione per le Scienze religiose Giovanni XXIII, curato da Alberto Melloni, edito dal Mulino (Bologna 2014) e presentato nelle settimane scorse sono impietosi e, per certi aspetti, sorprendenti. Anche l'Italia si dimostra un paese religiosamente analfabeta, vittima di quella "santa ignoranza" denunciata da Olivier Roy pochi anni fa. Ma, allora, sul banco degli imputati era la cultura francese, laica sì ma anche un po' deficitaria in materia religiosa e perfino segnata da qualche prevenzione nei confronti della libera espressione della propria fede.

Ma se è ben noto che la *République* non ama che nei luoghi pubblici si esibiscano *hejiab*, crocifissi e turbanti, si sperava che, in Italia, le cose fossero un po' differenti. La presunzione era che, nel paese dei presepi e delle processioni dei santi, dell'insegnamento della *religione cattolica* (sic) - sia pure facoltativo - e di una massiccia presenza cattolica nel sistema delle comunicazioni di massa, le cose andassero un po' diversamente. E invece no, come documenta il Rapporto in oltre 500 pagine, fitte di dati e di analisi: anche alle nostre latitudini si è rotto quel filo di comunicazione dei fondamentali del cattolicesimo tessuto in famiglia prima ancora che nelle parrocchie.

E così, se si hanno informazioni e idee confuse sulla propria tradizione religiosa o su quella comunque maggioritaria in Italia, non può stupire che si accumulino fantasie e pregiudizi sulle altre fedi. Tanto più quando il processo di pluralizzazione della scena religiosa avviene in tempi (relativamente) assai rapidi, com'è avvenuto in Italia, e come questa piccola rubrica cerca di documentare; e nella pressoché totale disattenzione dei *mass media*, per i quali il mondo della fede coincide largamente con le dinamiche vaticane o, comunque, cattoliche.

L'analfabetismo religioso - evidenzia il Rapporto - denota un impoverimento culturale, tanto più grave nell'Italia di Dante e di Piero della Francesca, di Caravaggio e di Manzoni; ma anche della comunità ebraica più antica d'Europa e del nucleo valdese definito "*mater reformationis*", di una presenza islamica ormai tra le più numerose del continente, e di molte altre confessioni sempre più diffuse e visibili negli spazi urbani.

Inoltre - e a questo tema il Rapporto dedica varie riflessioni - l'analfabe-



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

tismo religioso oggi comporta anche un elevato costo sociale, perché fa spazio a "incidenti culturali", che minano la coesione sociale e rallentano i processi di integrazione. Ignorare o misconoscere l'islam, ad esempio, significa perdere una fondamentale chiave interpretativa per comprendere cosa accade nelle scuole o nelle mense aziendali, nei quartieri periferici o negli ospedali, che sempre di più si propongono come luoghi di incontro e persino di dialogo interculturale e interreligioso.

Diagnosticata la malattia, certo, è più difficile indicare la terapia. Il Rapporto non pretende di dare indicazioni o di indicare la strategia utile a invertire la tendenza: del resto, sarebbe stato velleitario. Ciò che emerge, infatti, è che l'analfabetismo religioso, di cui oggi prendiamo coscienza, ha radici antiche: e non è un caso che ad analizzarle siano giuristi, storici, giornalisti, educatori, pedagogisti, sociologi e filosofi.

Il colpevole di questo delitto sociale e culturale non è, insomma, il solito maggiordomo. Per invertire la posizione di un piano pericolosamente inclinato, occorre fare i conti con nodi storici, culturali, giuridici e perfino ecclesiali quanto mai complessi. A chi la prima mossa? Alle istituzioni? Al mondo della cultura? Alle comunità di fede? Alla chiesa cattolica? Il dibattito si fa interessante, perché siamo pur sempre nel paese dello scaricabarile, dove le responsabilità di un problema sono sempre "di altri" e dove, immancabilmente, "ben altre sono le questioni rilevanti, tanto più in un periodo di crisi... ecc ecc."

Lo abbiamo sentito anche in occasione della presentazione ufficiale del Rapporto al Senato, lo scorso 2 maggio, quando si sono levate diverse voci scettiche sull'opportunità di un'indagine su un tema tutto sommato ritenuto secondario rispetto ad altri, che riguardano la scuola, le competenze, i saperi.

Gli argomenti dello scetticismo sono sostanzialmente tre.

Il primo è quello che possiamo definire del *relativismo*, ovvero della convinzione che l'analfabetismo religioso non è così preoccupante, se lo si paragona ad altri analfabetismi: costituzionale, civico, linguistico, musicale, letterario. All'opposto il Rapporto intende documentare, come si è detto, che proprio questo particolare analfabetismo oggi ha dei costi sociali inaccettabili.

Il secondo argomento riguarda la difesa d'ufficio dell'ora di religione, alla quale non si possono attribuire tutte le responsabilità di un decadimento delle competenze religiose, che ha svariate cause: la secolarizzazione, prima tra tutte, ma anche i cambiamenti intervenuti nella famiglia, la programmazione televisiva, l'informazione... E allora, se il banco degli imputati è così affollato, perché prendersela soltanto con la *povera* ora di Irc (Insegnamento di religione cattolica), ovvero con un'offerta didattica che, nel bene e nel male, tra luci ed ombre, ha tamponato una falla. di cui oggi cogliamo tutta



la rilevanza? La risposta sta nel ruolo istituzionale dell'Irc che, piaccia o meno - e a molti non piace - costituisce il più organico e oneroso tentativo di introdurre competenze in materia religiosa nel percorso formativo degli studenti delle scuole di ogni ordine e grado. In altre parole, è l'Irc stesso, con il suo peso istituzionale e le sue implicazioni giuridiche e simboliche, a porsi al centro della *scena del delitto*. Detto questo, il Rapporto indica altre responsabilità, che non appaiono veniali: l'università, il mondo dell'informazione, le famiglie, le stesse comunità di fede che devono evidentemente riflettere sulla loro capacità di formare credenti consapevoli e coscienti.

Il terzo argomento è quello forse più insidioso: la coscienza religiosa non si misura con le competenze. Si può essere cristiani anche senza sapere quali sono le virtù teologali e senza saper recitare il *Padre nostro*. C'è, insomma, una fede del cuore, che non corrisponde a quella della mente, una fede dell'agire, che non coincide con quella del sapere. Approccio impegnativo, che certamente restituisce alle religioni la loro naturalità e, in un certo senso, la grandezza della loro forza etica; ma che, al tempo stesso, le riduce a variabili del comportamento umano, per cui quello che fai è più importante di quello che credi e di come lo esprimi. Il pendolo tra questi due poli - *agire e confessare* - che coesistono nella vita di ogni religione batte incessantemente, ed è quindi legittimo affermare che il dato sulle competenze religiose non fotografa né misura la propensione alla religiosità di un popolo o di una comunità. Giusto, e i sociologi e i teologi se ne facciano una ragione. Non ce la facciamo però come credenti, convinti che la fede, qualsiasi essa sia, vada detta e proclamata con parole precise e appropriate, e che essa cresce e fiorisce sul prato seminato dalla Parola di Dio.

Lo studio non è un *optional* né per il cristianesimo né per altre religioni. E nella confusa Babele della post-modernità le religioni - crediamo - avranno ruolo e spazio solo se sapranno dirsi con parole e concetti appropriati. *Studium ac doctrina*. Con l'auspicio che l'ignoranza del *Fattore R* sia sempre più socialmente percepita come un problema serio, da affrontare prima che sia troppo tardi: anzi, un'emergenza vera e propria, che andrebbe combattuta in tutti i modi. Anche perché qui risiede la radice di troppi pregiudizi e di altrettante conflittualità.

Paolo Naso e Brunetto Salvarani





DENTRO LA "PAROLA"

## Lettera aperta a Carlo Caffarra

Fratello Carlo Caffarra,

mi rivolgo a te con tutto rispetto, evitando tuttavia di attribuirti appellativi - monsignore, eminenza, cardinale... - così lontani dal pensiero di Gesù di Nazaret, che invitava a sentirsi tutti figli di un unico Padre. A me, prete minore e fortunatamente senza titoli se non quello di aver condiviso quasi trent'anni della mia vita con gli operai di Marghera, e di essere ormai giunto all'ultimo tratto della mia esistenza, pare una cosa stupenda recitare la preghiera per eccellenza, invocando Dio come "Padre nostro" assieme al laureato, alla casalinga, alla maestra d'asilo, alla badante che proviene dal Ciad o dalla Romania... In quella paternità condivisa e da condividere insiste il sogno di Gesù. In quella paternità accettata sta il fascino e la ricchezza della nostra fede. Se davvero ci sentissimo fratelli/sorelle sarebbe più facile il dialogo all'interno della chiesa nelle sue diverse articolazioni, dialogo che troppo spesso non c'è o si realizza in modo unidirezionale dall'alto in basso: monologo. Credo nella sinodalità e nel diritto e dovere di ogni credente a dar voce allo Spirito. Tutti, nessuno escluso, hanno il dovere di ascoltare e il diritto di essere ascoltati. È il desiderio di dar voce a molti/e che incontro ogni giorno, che mi spinge a scriverti.

Ho letto l'intervista che hai rilasciato a Matteo Mattuzzi (*Il Foglio* del 15 marzo 2014), su temi di estrema attualità e urgenza, quali la famiglia, il divorzio, il secondo matrimonio... La tua posizione è estremamente chiara e non ammette dubbi: il matrimonio cristiano è unico e indissolubile, non può essere accettata una seconda unione poiché "la bigamia è contro la parola di Dio" e "sul matrimonio rato e consumato il Papa non ha nessun potere. La soluzione prospettata porta a pensare che resta il primo matrimonio, ma c'è anche una seconda forma di convivenza che la Chiesa legittima. Quindi c'è un esercizio della sessualità umana extraconiugale che la Chiesa considera legittima. Ma con questo si nega la colonna portante della dottrina della Chiesa sulla sessualità. A questo punto, uno potrebbe domandarsi: e perché non si approvano le libere convivenze? E perché non i rapporti tra gli omosessuali? (...) la potestà del Romano Pontefice ai matrimoni rati e consumati è stata insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante atto definitorio".

È evidente che tu, fratello, volevi rispondere alle affermazioni fatte al Concistoro dello scorso febbraio da Walter Kasper sulla famiglia. Si può pensare che Kasper abbia parlato a nome di papa Francesco, visto che era stato lo stesso papa a incaricarlo di tenere la relazione introduttiva. Non intendo affrontare tutte le problematiche sollevate da quel discorso, né intendo addurre conclusioni che non spettano a me - a me soltanto, voglio dire - ma alla comunità cristiana nel suo insieme, a quel "popolo sacerdotale" a cui il Signore ha promesso e donato il suo Spirito: tutti "chiesa discente",



compreso quel magistero che attinge autorevolezza dall'ascolto della Parola di Dio e dall'attenzione alla sofferenza dei "poveri".

Kasper, tra l'altro, propone di affrontare il problema dei divorziati risposati con il metro della misericordia, superando la fredda logica legalista: "La via al di là del rigorismo, la via della conversione, che sfocia nel sacramento della misericordia, il sacramento della penitenza, è anche il cammino che possiamo percorrere nella presente questione?". Come si può negare il sacramento della penitenza e della comunione - aggiunge - a quanti si pentono del loro fallimento, abbiano chiarito gli obblighi del primo matrimonio, si impegnino a vivere con fede e in fedeltà il secondo matrimonio, e desiderino ricevere i sacramenti?

Nella parrocchia presso la quale esercito il ministero presbiterale conosco persone che si sono divorziate - alcune hanno letteralmente subito la separazione - e che con serietà si sono ricostruite una famiglia. Molte di queste persone sono lontane dalla chiesa, o forse si sono sentite allontanate e hanno preso atto di una "scomunica". Ma alcune di esse continuano a frequentare la liturgia domenicale... e sono costrette a sentirsi invitate alla Cena senza poter godere della Mensa. Certo, non se ne sentono degne, ma chi può sentirsi degno del Sacramento dell'Amore? E non è per questo che tutti, prima di prendere il Pane, siamo invitati a confessare: "Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa"? Se non si confida nella misericordia divina non c'è spazio per la speranza.

Tu, fratello Caffarra, giustifichi la tua posizione di netta chiusura (no al secondo matrimonio, no alla Comunione ai divorziati risposati), riflettendo su una nota pagina del quarto vangelo (Gv 8,1-11): Gesù e l'adultera. Gesù - affermi - "dice che l'adulterio è un grande male che distrugge la verità della persona umana che tradisce. E proprio perché è un grande male, Gesù, per toglierlo, non distrugge la persona che lo ha commesso, ma la guarisce da questo male e raccomanda di non incorrere in questo grande male che è l'adulterio. 'Neanche io ti condanno, va e non peccare più'. Questa è la misericordia di cui solo il Signore è capace (...). La chiesa deve dire che cosa è male (...). La chiesa perdona ma a condizione che ci sia il pentimento. Ma il pentimento in questo caso significa tornare al primo matrimonio...".

Potrei rileggere la pagina evangelica fornendo diversa interpretazione. Potrei farlo, ma il mio non è un intento polemico. Vorrei semplicemente ricordare un altro episodio del quarto vangelo, che narra l'incontro di Gesù con una donna di Samaria (4,1-42).

Gesù, stanco di un lungo viaggio, giunge presso il villaggio di Sicar e, mentre i discepoli si danno da fare per cercare qualcosa da mangiare, si riposa accanto a un pozzo poco distante dal centro abitato. È circa mezzogiorno: non c'è da stupirsi se il Maestro, nell'attesa sotto il sole che splende a picco, ha sete. Arriva al pozzo una Samaritana per attingere acqua. Gesù si rivolge a lei chiedendole da bere. Inizia così un coinvolgente colloquio



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

che pian piano si trasforma in "lieto annuncio". Alla donna che afferma "So che deve venire il Messia; quando verrà ci annuncerà ogni cosa", Gesù risponde: "Sono io, che ti parlo".

Ma l'esaltante epilogo giunge per gradi; per gradi il Maestro di Nazaret si rivela come il Messia "che annuncia ogni cosa". Il suo "evangelo" consiste nel sogno di un'umanità non più divisa in base a regole dettate dagli interessi di caste/potentati/lobbies nei vari campi dell'esistere, il sogno di un mondo senza barriere e contrapposizioni, nel quale risulti vittoriosa la logica dell'inclusione: mai più nessuno e per nessuna ragione escluso, pur nel rispetto della libertà di ciascuno. Poiché il Dio che egli rivela è unico Padre di tutti gli uomini e tutti gli uomini lo adoreranno riconoscendosi, conseguentemente, fratelli tra di loro. Cadono consolidati steccati davanti agli occhi meravigliati della Samaritana.

Cade la barriera di genere: il rabbi non solo rivolge la sua parola a una donna, ma la istruisce come una discepola. Di più: la fa diventare apostola. La donna infatti corre in città, dice alla gente di aver incontrato il Messia, e invita tutti a "venire e vedere". E la cultura ebraica non prevedeva, addirittura escludeva, la presenza femminile tra i discepoli di un qualsiasi rabbi.

Cade la barriera dell'odio che divide i popoli: "Come mai tu, che sei della Galilea, chiedi da bere a me che sono samaritana?". Non correvano buoni rapporti tra Giudei e Samaritani - commenta l'evangelista.

Cadono persino le barriere, spesso causa di tanta violenza, create dalle religioni: "Sta per venire il momento in cui l'adorazione di Dio non sarà più legata a questo monte o a Gerusalemme; verrà l'ora, anzi è venuta, in cui gli uomini adoreranno il Padre guidati dallo Spirito e dalla verità di Dio".

Cade l'emarginazione dei "peccatori": la donna vive una vita sessuale e morale disordinata, avendo avuto cinque mariti e vivendo ora con un sesto uomo che non è suo marito. Ma che importa? Per Gesù non conta il passato - da dove vieni - ma verso dove intendi andare. La misericordia di Gesù si chiama accoglienza e inclusione. Lui non chiuderebbe la porta in faccia a nessuno, nemmeno a chi, avendo con sofferenza realizzato il fallimento del proprio matrimonio e mentre cerca di ricostruirsi una nuova, stabile relazione, chiede alla comunità credente di poter essere accolto e incluso. Di poter cibarsi della Parola e del Pane di Cristo, viatico nel cammino della vita. Almeno parliamone, ascoltiamoci. Senza pregiudizi. Liberi dal legalismo, aperti ai segni dei tempi. Mettendo al primo posto l'uomo/la donna, non la legge.

A te, fratello Carlo, a cui l'alto grado nella gerarchia ecclesiastica chiede, secondo la logica del vangelo - "il primo sia colui che serve" -, la capacità di un superiore servizio umile e misericordioso a vantaggio di quanti, pur riconoscendosi peccatori, intendono alzare lo sguardo e seguire il Maestro, il saluto di un prete minore.

Gianni Manziega



## CHIESE DI CARTA

## A proposito di papi santi

Dunque da qualche settimana la Chiesa cattolica ha due nuovi santi: Giovanni Paolo II e Giovanni XXIII. Ovvio e scontato l'ampio risalto che ne danno i settimanali cattolici, a cominciare da *Gente Veneta* (Angelo Roncalli fu Patriarca di Venezia per 5 anni), che pubblica una lettera aperta del vescovo Francesco Moraglia, il quale scrive: "La canonizzazione di questi due santi riporta la Chiesa alla sua imprescindibile e fondamentale vocazione: la chiamata alla santità di tutti i suoi membri".

Se da un vescovo non è che ci si aspettasse chissà quale intervento, appare invece interessante l'articolo con cui, ne *Il Popolo* (Concordia-Pordenone), Bruno Cescon tenta un'analisi sociologica di quanto accaduto a Roma meno di un mese fa: "... un futuro quasi escatologico, da tempi biblici, si è realizzato in termini reali e virtuali nel cuore storico del cristianesimo. Papa Francesco lo ha compreso bene e per questo ha ringraziato i *media*, le piattaforme e gli *hub di Internet*. Sono loro la condizione per la diffusione, finalmente *urbi et orbi*, della calda celebrazione (...) soprattutto dei due Papi proclamati santi prima dal popolo che dalla chiesa gerarchica". Insomma, quella di San Pietro era *La piazza dei sentimenti* (questo il titolo dell'articolo), dove c'è "una Chiesa nell'ambiente mediale, virtuale, non rappresentazione ma specchio autentico di quella reale. È una chiesa di popolo, devota, attenta, bisognosa di pregare, entusiasta, persino peccatrice ma aperta alla grande misericordia di Dio". Un popolo che "ha posto il cuore, il sentimento, lo slancio oltre le pretese così razionaliste delle *élites* cattoliche e di quelle neoilluministe laiche".

Insomma si è trattato di *Una festa di fede globalizzata* come scrive, nello stesso settimanale, Michela Nicolais. Ed è un giudizio confermato anche da Andrea Riccardi, intervistato da *La voce isontina* (Gorizia), secondo cui - parlando di Giovanni Paolo II - "è stato soprattutto il popolo di Dio al momento della sua morte, a sentirlo Santo. La gente percepiva che era morto un Santo". E ancora: "Non è che il suo sia stato un pontificato senza errori o senza omissioni, ma lo storico guarda la realtà complessiva e, da questo punto di vista, non può che emergere un grande pontificato".

*San Giovanni del Concilio*: questo dovrebbe essere il nome che papa Francesco dovrebbe scegliere per il nuovo santo, secondo Alberto Melloni (ordinario di storia del cristianesimo) intervistato dallo stesso settimanale. Secondo Melloni, "il Concilio non è una macchina che prende decisioni: paradossalmente, il Vaticano II ha funzionato proprio perché la sua impostazione è fallita". E, nel caso in cui (come sperava e sognava il cardinale Martini) ci dovesse essere un nuovo Concilio, questo "oltre che alla collegialità, dovrà porsi di più il tema del rapporto con le altre Chiese".

Scrivono Paolo Bustaffa ne *La settimana* (Rovigo): "È proprio il terreno



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

dell'umano che viene indicato e proposto da questi due santi come il luogo in cui seminare e far crescere le grandi domande sul compito e sul destino dell'uomo. Ed è ancora nel terreno dell'umano che entrambi invitano a dire le ragioni della speranza e della gioia, che il tempo non consuma attraverso l'invito di Pietro alla dolcezza, al rispetto e alla retta coscienza".

*La vita del popolo* (Treviso) riesce ad unire le nuove santificazioni con l'incontro che papa Francesco ha avuto col mondo della scuola. Secondo il settimanale, il celeberrimo "non abbiate paura" può essere "il motto di ogni educatore, di ogni insegnante, di ogni genitore" mentre "cercare sempre ciò che unisce" (Giovanni XXIII) indica "uno stile educativo che significa guardare il terreno comune, ciò che permette condivisione e vicinanza".

Ovviamente (e non ci si aspettava nulla di diverso) nessuno dei settimanali esaminati ha dedicato un po' (un pochino...) di spazio alle critiche che pure si sono levate, da parte del mondo cattolico, soprattutto per la santificazione di Giovanni Paolo II. E allora lo facciamo noi, da questa rubrica, invitando a leggere il *dossier* raccolto da *Noi siamo chiesa* ([www.noisiamochiesa.org](http://www.noisiamochiesa.org)) contenente otto documenti, con firme italiane e internazionali, che, dal 2005 a oggi, esprimono una motivata posizione critica nei confronti della santificazione del papa polacco (esclusione delle nuove teologie, la laicità, la donna, la sessualità e i diritti umani sono i "punti deboli" del lungo pontificato di Giovanni Paolo II).

*Noi siamo chiesa* è la sola testata a mettere in relazione la contestuale santificazione di Giovanni Paolo II con quella di Giovanni XXIII, una contestualizzazione che non piace: "L'abbinamento a Giovanni Paolo II non ci piace, non solo per la santificazione del papato come istituzione che ciò comporta, ma anche perché papa Roncalli era troppo diverso, evangelicamente diverso da papa Wojtyla. Bisogna riconoscere, però, che papa Francesco ha deciso, coi suoi inappellabili poteri, di superare l'assenza del secondo miracolo (che "promuove" il Beato a Santo) richiesto dalla procedura e, *pro gratia*, di canonizzare pure lui. Ha deciso positivamente nell'ambito di una scelta che era già stata fatta da Benedetto XVI. Ora speriamo che Francesco pensi a Romero". Una speranza, quest'ultima, che anche noi sentiamo di condividere.

Davide Meggiato



## LIBRI E RECENSIONI

## Primo Levi

Non è stato adeguatamente ricordato, a 95 anni dalla nascita, Primo Levi, la cui testimonianza dovrebbe essere uno dei fattori costitutivi della nostra coscienza nazionale, dell'educazione delle giovani generazioni come uomini e cittadini. Invece siamo un popolo senza memoria, o con una falsa autocelebrazione. Dovrebbe essere ormai entrato nel "costume" degli italiani il suo insegnamento: il dovere di testimoniare la verità dei fatti. "Meditate che questo è stato: vi comando queste parole. Scolpitele nel vostro cuore" (*Se questo è un uomo*). Per tutta la vita ha continuato questo invito, consapevole che «la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo», ma anche che le persone erano sempre più distratte, magari anche se emozionare di fronte ai suoi racconti.

Primo Levi si pone come testimone dei veri, "integrali" testimoni, i "sommersi", che non hanno potuto e non possono più parlare. Rifiuta, però, di pensare di essersi salvato per parlare a nome loro, e di essere un "giusto al loro posto". Vede il pericolo di fare di sé il paradigma o la coscienza di tutti i deportati. Ne *I sommersi e i salvati* rifiuta che la sua sopravvivenza fosse dovuta a un motivo provvidenziale come, al ritorno dalla prigionia, gli aveva detto un amico, perché la sopravvivenza non poteva essere stata opera del caso, di circostanze fortunate, come invece Primo Levi sosteneva, "bensì della Provvidenza". Lui rifiuta e si arrabbia: "Questa opinione mi pare mostruosa".

Levi ha paura di una deriva moralistica nei modi di leggerlo: "Non chiamateci maestri". Per essere stati nel Lager non si è santi, né eroi, né maestri. Lui invece vuole riflettere e coinvolgere gli altri in queste riflessioni, ma non vuole trasmettere messaggi certi. Anzi crea sempre il dubbio. Con distaccata ironia rompe anche gli stessi stereotipi che sono stati creati sui Lager.

Considera, invece, come etico l'obbligo di essere testimone fedele e preciso dei fatti, come si fa nella deposizione in tribunale, sulla logica e struttura del sistema concentrazionario, in quanto pilastro della concezione nazista della società. La sua è un'analisi minuziosa, lucida e rigorosa, senza sconti, dei meccanismi e dei processi del dominio totalitario, che si realizzano nel Lager e che "contagiano" anche i prigionieri. Esamina le forme di solidarietà spontanee e tra gruppi etnici, religiosi, politici che comportano quindi anche violenze, conflitti verso altri gruppi di deportati.

A Levi interessa anche analizzare gli esempi di sabotaggio e di resistenza; le motivazioni e i codici di comportamento, che spingono i prigionieri a lasciarsi morire o a sopravvivere o a restare imprigionati dal potere. La fame innanzitutto, il terrore, l'adescamento ideologico, il lucido calcolo inteso a eludere gli ordini, ad avere piccoli vantaggi. E la voglia miope di un qualsiasi potere, anche ridicolmente circoscritto. Le complicità delle vittime stesse sono

Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

deliberatamente e programmaticamente realizzate dai nazisti, coinvolgendole nelle funzioni di amministrazione dei campi, in cambio di piccoli privilegi secondo diversi livelli di ruoli e di gerarchia. Senza questo coinvolgimento, a partire dai Consigli ebraici nei ghetti fino ai Lager, non sarebbe stato possibile il programma di annientamento, e nemmeno l'enorme utilizzo di manodopera resa schiava. Ne *La tregua* Primo Levi scrive che aveva imparato nel campo che tutte le vie sono chiuse a chi appare inutile, e viene quindi scartato, mentre tutte sono aperte a chi esercita una funzione, anche la più insulsa, che diventa condizione di sopravvivenza.

Levi, però, mette in guardia dall'invischiarsi nella questione dello scambio possibile di ruoli fra l'oppressore e l'oppresso. Questi due ruoli non possono essere considerati interscambiabili, anche se i rapporti nel Lager non erano riducibili ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. Da chimico classifica le categorie che gli permettono l'analisi oggettiva delle diverse figure, come i "sommersi e salvati", la "zona grigia" - spesso banalizzata o strumentalizzata. Solo dopo lo sguardo scientifico dei "grigi", uno può pensare di dare un giudizio morale, può indignarsi, ormai indenne dalla pretesa di trovare nella purezza non contagiata l'alto criterio del giudizio.

La stessa lucidità usa per l'analisi dei comportamenti dei nazisti, funzionari, non mostri, di cui mostra lo spirito gregario dentro l'ingranaggio in cui il singolo sta per paura, per obbedienza, per avere un potere anche piccolo e vantaggi. Vuole studiare la psicologia di massa, non per giustificare ma per capire i sistemi di dominio e di potere carismatico.

È così che ci fa prendere coscienza anche del possibile coinvolgimento di ciascuno di noi in meccanismi molto concreti e che non vanno "spiritualizzati" come scontro interiore tra il Male e il Bene presente in ciascuno di noi.

È questa consapevolezza che può aiutarci a costruire una personalità matura, capace di contrastare i sistemi e i processi di massificazione e di disumanizzazione, e non solo nelle situazioni estreme.

In sintesi, mi sembra si possa dire che Primo Levi ci aiuta a "razionalizzare Auschwitz", rifiutando ogni interpretazione irrazionale e demoniaca del Male assoluto, attraverso l'analisi, che deve essere specifica per ogni diverso sistema di dominio.

In un'intervista ("Intervista a Primo Levi, ex deportato", a cura di Anna Bravo e Federico Correja, Einaudi, 2011) appare il suo fastidio per le sempre più frequenti domande di impostazione religiosa, che gli chiedono di spiegare il male del mondo. Dice che non sa dire il perché, ma che lascia parlare i fatti. Gli interessa poco sapere se nel suo profondo si annida un assassino, ma sa di essere stato vittima incolpevole. Sa che confondere i criminali con le loro vittime è una malattia morale o un vezzo estetistico o un sinistro segnale di complicità. Analizzare i concreti meccanismi dei comportamenti è più utile che astrarre una comune identità umana, potenzialmente vittima o carnefice.



Racconta che gli ebrei credenti, come tutti i credenti, non sentivano l'ingiustizia di quella realtà che doveva essere accettata, mentre per lui nessun credo religioso può giustificare l'uccisione dei bambini. Nessun Disegno divino, quindi, che trae il Bene anche dal Male.

Nella prefazione di *Se questo è un uomo* attribuisce l'essersi salvato, al ruolo del caso, della fortuna: "Per mia fortuna, sono stato deportato ad Auschwitz solo nel 1944".

Levi riesce a sviluppare queste categorie analitiche rendendo gli oggetti della sua analisi scientifica un soggetto letterario, narrazione di storie individuali, e viceversa. In questo senso è significativo che scriva nel 1945 parallelamente due testi: "Storia di dieci giorni", l'ultimo capitolo di *Se questo è un uomo*, ma il primo ad essere scritto è un *Rapporto* che ora è pubblicato a tiratura limitata fuori commercio dal Centro Internazionale Primo Levi, a cui può essere richiesto ([info@primolevi.it](mailto:info@primolevi.it) - [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it) Via del Carmine 13, 10122 Torino): "*Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per ebrei di Monowitz (Auschwitz-Alta Slesia)*" scritto dal dott. Leonardo De Benedetti medico-chirurgo, e dott. Primo Levi, chimico, su richiesta del Comando Russo del Campo di Kattowitz per Italiani ex-prigionieri.

Già dal titolo, e da come si qualificano, si capisce che gli autori intendono offrire una relazione oggettiva, rigorosamente scientifica delle condizioni dei campi di concentramento. A dimostrazione di ciò la prima pubblicazione avviene su una rivista di medici, *Minerva medica*.

Il *Rapporto* è un'analitica informazione delle malattie frequenti, del percorso che porta per lo più alla morte, delle condizioni igieniche - dal cibo alle baracche, dal vestiario al lavoro - che causano queste malattie, della situazione medico-sanitaria, finalizzata non alla guarigione ma alla selezione degli "scarti" e al recupero di chi poteva essere ancora valido al lavoro.

Non c'è alcun "cedimento" ai sentimenti e ai giudizi morali. L'orrore nasce progressivamente proprio dalla presentazione scarna e precisa, che pone il lettore davanti ai fatti elencati, classificati con scrupolo scientifico. L'obiettivo prioritario appare subito quello di evitare di non essere creduti, di offrire, attraverso il rigore scientifico, una migliore informazione come testimoni e vittime (ed è questo l'unico accenno personale). Nella premessa, con una volontà di autoconvincimento, che diventa ironia non voluta, si dicono convinti che "forse" nessuno più ignora la realtà dei luoghi di sterminio.

Non sono descritti casi concreti, volti, nomi, ma solo numeri e persone ridotte a cose. Viene messo in evidenza come la cura maniacale dei nazisti per le regole, le procedure, che danno un'apparenza di razionale funzionamento della sanità, di fatto è finalizzata al controllo ordinato "razionale" dell'annientamento e al rapido "ricambio" della manodopera, che sopravvive pochi mesi.

Con questa obiettività scientifica si capovolge la stessa logica nazista, che arriva alla scientifica disumanizzazione: non uomini, donne, bambini, ma



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

cose da selezionare in base alla funzionalità, da classificare per tipo. Non follia e barbarie, ma estremo "orribile" esito della modernità tesa alla classificazione e alla gerarchizzazione dell'umano, fino al non-umano, in base alla funzionalità o meno, ai livelli di "pienezza" dell'umano. Nel campo vige l'ordine, che caratterizza anche il controllo nazista della società, nel quale il caso non può trovare posto e viene eliminato come ogni altro scarto. Levi capovolge questa logica per mezzo sia della sua vocazione scientifica sia, come mostra nelle opere narrative, della sua cultura letteraria e poetica, in cui decisivo è il ruolo del caso, della fortuna (1).

Carlo Bolpin

#### Nota

1) Il tema della fortuna è approfondito in Robert Gordon, *Sfacciata fortuna. La Shoah e il caso*, Einaudi. In Levi è presente la contraddizione tra la Provvidenza divina (che ha incontrato in Dante e nella cultura cristiana) e il mondo laico e secolare, dominato dal caso, dal commercio e dalle furberie. Il testo dell'incontro con Gordon si trova nel sito del Centro Primo Levi, cit., nella Sezione "Lezione Primo Levi", dove sono presentati altri importanti interventi.

## "Rolando Cian, uomo di frontiera"

Non ho avuto la fortuna di conoscere Rolando Cian, dal quale mi separa una generazione, forse per questo mi ha colpito la parabola della sua vita, dedicata al servizio verso gli altri, la sua testimonianza umana e cristiana. Una figura, la sua, che oggi si direbbe mitica, perciò simbolica, di uomo, sindacalista, politico appassionato e di grande spessore morale. Una figura emersa nell'immediato dopoguerra, animata dalla speranza, dal sogno profetico di ricostruire, a partire dal paese, dalla parrocchia, dal sindacato, con pochi mezzi, spendendosi in campi diversi e in periodi differenti della vita.

La narrazione che ne fa questo interessante saggio storico (Ed. Bibliolavoro, nov. 2013) curato da Paolo Feltrin con testi di F. Tassin, F. Bentivogli, C. Moretto, è particolarmente suggestiva perché, attraverso documenti d'archivio e memorie personali, ricostruisce un pezzo di storia in buona parte inedita, i cui protagonisti non sono solo i noti personaggi del sindacato e della politica dal dopoguerra fino agli anni '70. Protagonisti sono coloro che, come Cian si sono messi a disposizione per raddrizzare i torti e ridare speranza a un popolo duramente colpito dalla miseria, dalla mancanza di beni essenziali e di lavoro, propria di quel periodo storico. Fra questi emerge Rolando, una figura eccezionale di uomo di umili origini, ma ricco di cultura e di nobili ideali, che ha saputo trasporre nella sua esperienza sindacale dal Friuli (Ruda),



fino al meridione d'Italia, testimoniando una fede concreta nella giustizia sociale e nella libertà. Cian avrebbe potuto fare scelte diverse, accettando offerte di cariche politiche o carriere professionali più consone e remunerative. Non l'ha fatto per una forma di radicalismo cristiano, che lo portava a rappresentare i più deboli, trovando nel sindacato l'espressione più diretta della sua sete di giustizia.

La sua testimonianza nel periodo giovanile si inserisce sullo sfondo di una terra di confine, tormentata da odii profondi, che il nazi-fascismo prima, e il comunismo dopo, hanno alimentato attraverso vendette trasversali, stragi ed esecuzioni di massa, lasciando memorie indelebili e ferite non del tutto rimarginate ancor oggi. In questa difficile realtà lui si è mosso con spirito imparziale sul versante del lavoro scarso, specie nella realtà agraria bracciantile, portando aiuto e solidarietà.

Cian era impegnato in più direzioni: con le Acli e anche con la Dc che lo vide muoversi attivamente in tutta la bassa friulana. Da quando assunse cariche sindacali seppe però come pochi tenere ben distinto l'impegno nel partito dal suo ruolo di sindacalista. Significativa è la sua presenza come segretario della Camera del Lavoro di Gorizia, nella fase di transizione dalla Cgil alla Libera Cgil, quasi a caratterizzare l'aspirazione all'autonomia del nuovo sindacato, nei confronti di una forma di assimilazione radicale al comunismo che, fin dalla fondazione dei *Sindacati unici*, identificava i due ruoli in un'unica militanza di classe. Da questa tormentata fase storica (1945-1948) nasce la Cisl laica, autonoma, pluralista, alla cui crescita Cian contribuì con le sue straordinarie qualità culturali, umane e politiche, senza mai perdere l'aspirazione unitaria fondata su profondi convincimenti morali.

Lo svolgersi della vicenda sindacale e personale di Cian, ripercorre una fase determinante della vita del sindacato e della Cisl in particolare, nel periodo della sua diffusione nel Mezzogiorno per una scelta strategica di crescita industriale e di lotta al sottosviluppo, che lo vide protagonista nella Provincia di Salerno prima e poi a Napoli. Cian, su richiesta di Pastore, accettò di trasferirsi con tutta la famiglia (il quarto figlio in arrivo) in condizioni economiche precarie e con vero spirito pionieristico. Tra i disoccupati e i lavoratori stagionali, le tabacchine, gli edili, i tessili, i braccianti salernitani, Cian sarà capace di diffondere un'idea di sindacato non subalterno, riuscendo a trasmettere a quadri, militanti, lavoratori, la consapevolezza dei propri diritti.

Questo ampio capitolo è ben sviluppato da Franco Bentivogli (altra nobile figura storica della Cisl), con il supporto di documenti congressuali, interventi di G. Pastore, di L. Macario, dello stesso Cian, dei convegni che prepararono la svolta meridionalista avviata con grandi speranze ed entusiasmo. Ma dopo i primi successi, questa strategia è poi sostanzialmente fallita, a causa dei molti dissidi interni e dall'incapacità a cambiare i rapporti di potere in quelle aree in balia del clientelismo e della cultura del compromesso.

Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

A Cian e ad altri dirigenti fu affidato il compito di rottura con la vecchie strutture clientelari e conservatrici, per dare vita a una nuova classe dirigente sindacale, che importasse i modi e le forme democratiche del sindacato moderno, autonomo dalle gerarchie politiche, attento allo sviluppo e ai bisogni degli ultimi. Ma in questo contesto privo di regole, pieno di ostacoli e di diffidenza verso chi veniva a turbare uno *statu quo* consolidato fatto di convenienze reciproche, di conflitti di interessi incompatibili con l'etica sindacale, l'operazione di rinnovamento fallì anche a causa di una politica contraddittoria della Confederazione, che talvolta mandò allo sbaraglio quadri e dirigenti preparati e integri, facendo loro mancare il pieno sostegno nei momenti di rottura con il sistema che si voleva colpire.

Leggendo queste pagine intense di storia sindacale si intuiscono le cause per cui la "questione meridionale" non ha mai trovato una soluzione che liberasse le potenzialità immense di quel territorio, sul quale il malaffare ha sempre eroso le risorse per lo sviluppo, rubando letteralmente il diritto al lavoro e a un benessere equilibrato e diffuso.

Va riconosciuto a personaggi come Cian di averci provato, pagando un duro prezzo per essere fedele a quegli ideali. Anche lui, come altri, ha dovuto sperimentare l'amarezza del tradimento. Era partito con il fiducioso convincimento che la Cisl con l'attuazione del programma operativo deciso e avviato nel 1954, potesse assolvere un ruolo molto importante nel piano di sviluppo del Mezzogiorno e nella costruzione del sindacato nuovo e una nuova classe dirigente. Alla fine dovette, invece, constatare che la nuova dirigenza nazionale della Cisl - dopo Pastore - aveva sbiadite le priorità, sia in termini di politiche di sviluppo del Sud, sia in termini di innovazione politica, culturale ed etica, del sindacato meridionale. È evidente che, nel passaggio da Pastore a Storti, il quadro era cambiato, e Cian venne in pratica cacciato da una Cisl gravemente scaduta, che aveva sostituito la battaglia politica e dei valori contro le zone d'ombra del sindacato, con la loro annessione alla maggioranza di quel tempo.

La storia intensa di uomini come Cian ha comunque un grande valore che non è andato perduto: la ricerca disinteressata della giustizia resa con spirito di fraternità e amore per i più deboli. È lo spirito che ha animato anche gli stessi autori/estensori del libro, che descrive una straordinaria epopea del sindacalismo. Il nostro è un grande Paese, che sta attraversando una grave crisi, morale oltre che finanziaria, ma nemmeno paragonabile alla situazione del dopoguerra. Un Paese che, per risalire la china, ha grande bisogno di uomini e donne disinteressati, coerenti, autentici, pronti a sacrificare se stessi ma non i propri ideali, che anzi devono indicare la via per ridare dignità e futuro a noi e ai nostri figli.

Giorgio Corradini



## Rialzare la testa...

Per scrivere la cosiddetta "grande storia", gli eventi che hanno determinato un cambiamento profondo nella politica e nel vivere sociale, quali sono quelli che si definiscono nella lotta della Resistenza, occorre ci siano storici che raccontano la cosiddetta "micro storia", cioè le vicende che riguardano fatti locali e circostanziati.

È l'operazione effettuata da Sandra Savogin, ricercatrice dell'Istituto veneziano per la storia della Resistenza e della società contemporanea, che, con attenzione e rigore, indaga sulla lotta di liberazione a Marcon, Meolo e San Michele del Quarto (attualmente Quarto d'Altino), nel suo libro *Rialzare la testa. La lotta di liberazione a Marcon, Meolo e San Michele del Quarto (1943-1945)*, ed. nuovadimensione, Portogruaro 2013. E per capire come e perché nascono movimenti resistenziali, analizza, per primo, con perspicacia, il territorio, nei suoi aspetti fisici, sociali e antropologici, agli inizi del Novecento. Terre percorse da fiumi di risorgiva, con poche case coloniche isolate, difficili da coltivare perché soggette a frequenti esondazioni, dove prospera la zanzara anofele, causa della malaria. Domina la grande proprietà terriera, con aziende superiori a 200 ettari, che occupano il 43% del terreno coltivabile a fronte di un 69% del territorio lavorato da piccolissime aziende a tenuta familiare in regime di mezzadria, sbilanciata in favore dei proprietari terrieri. La cultura familiare, connotata da forti relazioni autoritarie, viene alimentata dalla chiesa che invita all'obbedienza e alla rassegnazione, e rafforza l'arroganza padronale, spesso mascherata da gesti di beneficenza.

La scarsa e poco variegata alimentazione dei contadini porta anche alla diffusione della pellagra. Miglioramenti delle condizioni lavorative, ottenuti da mezzadri, coloni e braccianti negli anni 1920-21, attraverso i contratti stipulati dalle leghe bianche guidate da Giuseppe Corazzin e dalle leghe rosse di Pietro Stefani, vengono repressi dall'avvento del fascismo. *"Nel ventennio perciò la subalternità dei lavoratori della terra rispetto alla classe padronale ritornò a livelli ottocenteschi"*, puntualizza l'autrice.

Sono proprio queste condizioni di subordinazione e sfruttamento, *"i ricordi delle più cocenti umiliazioni... verso i contadini considerati l'infimo essere della società"*, a cui si impediva di fermarsi *"sotto i portici dove i signori prendevano il caffè"*, come ricorda Dino Piaser, che diventano terreno fertile per la ribellione, la quale troverà uno sbocco politico significativo nella lotta di liberazione.

Nel 1940 scoppia la guerra, vissuta con ostilità dai contadini, che vedono sottrarre ai lavori agricoli le braccia più giovani e valide, cosicché dopo l'8 settembre si sentono solidali con i soldati in fuga, a cui offrono cibo, acqua e vestiario, e spesso temporanea ospitalità.

Inizia così la ribellione all'occupazione tedesca e alla Rsi.

Sandra Savogin, analizzando documenti scritti ufficiali e diaristici, testi-

Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

monianze orali, confrontando e facendo dialogare le fonti, racconta minuziosamente molti episodi di guerriglia tra le bande partigiane, che si vanno costituendo, e le brigate nere affiancate ai tedeschi. È comunque significativo che i primi resistenti provengano dal mondo operaio e militare, come il sedicenne operaio specializzato Primo De Lazzari, l'operaio Giacomo Ortolan e il sottotenente Dino Piaser. Trovano una sponda in un intellettuale antifascista, l'avvocato Celeste Bastianetto, che poi diventerà senatore democristiano. Iniziano a compiere azioni tese a sottrarre le liste di leva e dei lavoratori da inviare in Germania, svolgono azioni di propaganda antifascista e antinazista, azioni di sabotaggio delle linee telefoniche e ferroviarie. Sono episodi, alle volte molto feroci, in cui si narra di interrogatori condotti sotto tortura per estorcere confessioni, di impiccagioni, di fughe rocambolesche. I partigiani resistono perché trovano nella popolazione e anche nei parroci, un forte consenso, che spesso mette a rischio la vita stessa di chi li sostiene.

Con professionalità e coraggio l'autrice indaga, con la lente dello storico, su nomi ed episodi spesso trattati in modo parziale da alcune testimonianze, come l'episodio oscuro, avvenuto a ridosso della liberazione, dell'uccisione di 9 membri della Gnr di San Donà.

Fanno parte integrante del saggio le immagini storiche, corredate da ampie didascalie curate dall'autrice, di Marcon, Meolo e San Michele del Quarto, che raccontano di luoghi, persone, documenti, tanto da diventare un'autentica narrazione storica tratta da fonti archivistiche locali pubbliche e private.

Completa il saggio un interessante percorso della memoria, a cura di Sergio Sbalchiero, che attraversa i luoghi, a piedi e in bicicletta, alla ricerca delle testimonianze più o meno manifeste, presenti nel territorio.

Chiara Puppini



## ECHI DI ESODO

**Parlando di mito...****Tre approcci possibili all'interpretazione del mito**

I vari contributi del n. 1 di *Esodo* di quest'anno, presi nel loro insieme, in sostanza condividono il presupposto che il mito esprime la visione del mondo, religiosa o semplicemente "antropologica", di una particolare tradizione culturale. La lettura dei vari articoli del quaderno ci fa capire, però, che l'interpretazione dei miti religiosi può muoversi su tre piani: su uno strettamente antropologico (per esempio, S. Levi della Torre), su uno sostanzialmente comparativistico religioso (per esempio, G.C. Vianello, con insistenti riferimenti a M. Eliade e a Panikkar), infine su un piano più specificamente cristiano.

S. Levi Della Torre, con il suo approccio antropologico, non incontra particolari difficoltà a riconoscere nel mito di Gen 1-3 un modo con cui una tradizione culturale esprime la sua concezione dell'uomo con i suoi bisogni esistenziali di fondo, anche se vi si utilizza un linguaggio religioso. Qualche perplessità comincia a suscitare la lettura dell'articolo di G.C. Vianello, il quale sostiene che il mito include fra i bisogni esistenziali dell'uomo anche l'esigenza religiosa, in quanto istanza costitutiva, universale e costante dell'umanità. Non a caso Vianello cita M. Eliade, ma con maggiore predilezione R. Panikkar, come quando scrive: *"Come si è cercato di dire, il mythos... È piuttosto l'orizzonte di senso, l'apertura al mistero, in cui si colloca l'avventura umana"* (p. 20).

**L'approccio comparativistico-religioso al mito e i suoi interrogativi**

L'approccio di Vianello, che a differenza di La Torre si muove su un piano interpretativo religioso, solleva alcuni quesiti importanti.

Prima di tutto risulta evidente il disancoramento sostanziale del mito da ogni rapporto con una qualunque dimensione storica. Il mito religioso non sarebbe che la creazione poetica di una collettività, di cui ha il potere di rappresentare la visione d'insieme della vita e della storia. In tal caso non si tratterebbe che di una variante dell'impostazione antropologica, come sostiene in modo efficace il critico Salvatore Lo Bue, nell'introduzione alla sua *Storia della poesia*: *"Questa storia della poesia racconterà il sistema mitico... quel tempo poetico nel quale, creando Dio, la parola, per poterne garantire la sussistenza e l'esistenza, credette nell'illusione di essere detta dall'indicibile, da un'essenza potente del suo medesimo dire"* (1).

Credo che per Vianello, al contrario di Lo Bue, come risulta dall'esplicita citazione di Panikkar, il mito sia un linguaggio, attraverso il quale il "divino" rivela se stesso all'umanità. In tal caso i "poeti", i geni religiosi, i vati, i profeti... sono, coscientemente o no, la voce attraverso cui Dio si rivela.



Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

Questa prospettiva solleva notevoli interrogativi. Il primo è il seguente: tutti i miti, in quanto espressione ispirata dal divino, hanno la stessa funzione e, pur nella loro particolarità, sono equivalenti e devono essere quindi considerati sullo stesso piano? Da questo interrogativo ne deriva inevitabilmente un altro: se le cose stanno così, tutti i sistemi religiosi sono espressione autentica, anche se parziale, della verità, che, in quanto tale, pure rivelandosi come immanente, li trascende e rimane loro irraggiungibile nella sua totalità?

È per coerenza con questa impostazione che Panikkar teorizza la necessità, da parte del cristianesimo, di superare la cristologia con la cristofania. Eloquenti sono le parole con le quali Panikkar conclude il suo *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*: "La cristofania dall'interno, che timidamente suggeriamo, è la profondità più interiore di noi tutti, l'abisso dove in ognuno di noi l'infinito e il finito, il materiale e lo spirituale, il cosmico e il divino si incontrano. La cristianità del terzo millennio è chiamata a vivere questa esperienza" (2).

### L'approccio al mito dal punto di vista cristiano

Quando poi gli articoli affrontano l'argomento del mito dal punto di vista specificamente cristiano, vengono allo scoperto nuovi interrogativi piuttosto problematici.

Vianello ha citato nel suo articolo la posizione di Panikkar, sicuramente suggestiva, che in modo più o meno esplicito è fatta propria dagli articolisti "cristiani", che hanno scritto sul fascicolo della rivista. Si tratta di una posizione suggestiva, certamente, ma che non si rivela del tutto decisiva. "Chiedersi cosa sia il 'mythos' - scrive Vianello - equivale, secondo una metafora di Panikkar, a chiedere a un pesce cosa sia l'acqua, a un uccello che cosa sia l'aria e ad un uomo cosa sia l'essere. Il 'mythos' è il quadro interpretativo in cui siamo immersi incosciamente. Se lo definiamo lo oggettivizziamo, e finisce di essere un 'mythos'. Al massimo, diventa mitologia. Infatti, siamo bravissimi a cogliere i miti degli altri, ma inconsapevoli dei nostri" (p. 19).

A prima vista, sembra di trovarci di fronte ad affermazioni lapalissiane. Ma sono davvero così auto evidenti? Ne dubito. Se è vero che un pesce non si domanda che cosa sia l'acqua e l'uccello che cosa sia l'aria, non si può dire altrettanto dell'uomo. L'uomo può, infatti, osservare se stesso anche dall'esterno. E infatti ha da sempre avuto il "viziuetto" di farsi domande su che cosa sia l'essere, sul come e sul perché vive, sulla natura del mondo fisico, e sul contesto esistenziale in cui la sua vita nasce, si sviluppa e muore. Del resto è proprio per dare una risposta a questi interrogativi che l'umanità ha elaborato i miti, prima ancora di ricercarne razionalmente le ragioni ultime. E il variare delle domande, imposte da nuove istanze, ha comportato la rielaborazione delle narrazioni mitologiche. Basti pensare alle diversità con cui il mito di Prometeo è stato narrato



da Esiodo, da Eschilo, da Ovidio, e a come poi sarà ripreso nel medioevo e nell'epoca moderna.

Ancora più esemplare è il caso dei miti religiosi ebraici, che sono stati reinterpretati radicalmente dal cristianesimo, per esprimere nuove domande e nuove risposte che esso poneva alla tradizione della quale si nutriva. Quando poi i miti non sono stati più capaci di esprimere le domande di una cultura e di elaborarne risposte adeguate, si sono un po' alla volta esauriti, sono diventati importanti reperti archeologici, molto utili per capire quelle culture di cui erano espressione, ma certamente non sono più stati orizzonte esistenziale di particolari collettività umane. Così, per esempio, è stato per i miti religiosi dell'antico medio oriente (assiri, babilonesi, egiziani...) o dei miti della civiltà "pagana" greco-romana.

### Mito cristiano e critica storica

Oggi il cristianesimo, anche per svincolarsi dalla classica diatriba tutta logico concettuale del rapporto fra fede e ragione, dà molta importanza al linguaggio religioso espresso nella forma linguistica del mito, pensando in tal modo di sottrarsi alle difficoltà di natura razionale. Ma questa strategia ha i suoi punti deboli. La dimensione razionalistica del dibattito fede-ragione si affaccia di nuovo sotto nuova forma. La riflessione del cristianesimo sulla natura della propria mitologia deve, infatti, fare i conti con la raffinata ed efficace moderna critica storico-letteraria.

Se ci si avvale della critica storica, il mito, secondo l'accezione di Vianello-Panikkar, verrebbe oggettivizzato, e quindi non sarebbe più tale. Non sembra questa la posizione dei saggisti che affrontano su *Esodo* l'argomento del mito dal punto di vista cristiano. Tutti i loro contributi tentano una reinterpretazione ermeneutica dei miti narrati nei primi tre capitoli del libro della Genesi. Tutti, per la loro esegesi, utilizzano massicciamente i risultati della critica storica. Il motivo è molto semplice. Le acquisizioni della critica storicizzano i miti dei primi tre capitoli della Bibbia e permettono agli autori di reinterpretarli con chiavi di lettura non tradizionali, in modo da poter dare ai lettori delle pagine bibliche delle risposte diverse da quelle consolidate dalla millenaria tradizione cristiana, ritenute non più adeguate alla sensibilità della cultura e della stessa visione di fede dell'uomo contemporaneo.

Fondamentalmente si reinterpretano i concetti di peccato originale, si cerca di evidenziare una nuova comprensione della natura dell'uomo, dell'importanza del suo dovere di responsabilità verso il creato, del valore positivo del lavoro, del significato del dolore e della sofferenza, del senso della storia umana, del rapporto uomo-donna... In altri termini, si riconosce che il significato universale dei miti presi in considerazione, se vengono contestualizzati storicamente nell'ambiente culturale, religioso e sociale in cui hanno





Agire nel mondo, attendere il "Regno"...

avuto origine, permette ad avvertiti lettori moderni la possibilità di dare loro interpretazioni più adeguate alle nuove domande e alle nuove sensibilità dell'uomo contemporaneo.

Questo tipo di ermeneutica non sgancia assolutamente il mito dalla concretezza storica e, in questa operazione, a nessuno degli articolisti affiora il dubbio che stiano distruggendo i miti di Gen 1-3. Ciò è dovuto al fatto che i miti ebraici sono parte essenziale del cristianesimo e quindi un cristiano credente non è soddisfatto di una interpretazione puramente "metaforica" di esperienze reali che sono costitutive della sua fede e interessanti solo per la loro valenza antropologica.

Per questo motivo è importante indagare con cura il momento e l'ambiente, in cui determinati miti sono stati elaborati, in modo da capire bene quale esperienza religiosa storica concreta essi esprimano, e possano essere considerati costitutivi della propria stessa fede.

### **La fede precede il mito, e non viceversa**

Ecco perché occorre avere una certa diffidenza per il modo con cui è stato introdotto questo fascicolo sul mito, utilizzando la citazione evangelica: "Allora si aprirono i loro occhi..." (Lc 24,31). Dobbiamo, infatti, chiederci seriamente: è il mito che apre gli occhi alla rivelazione o è la fede che nel mito riconosce un messaggio determinato, una rivelazione specifica, un'esperienza religiosa concreta e storicamente radicata? Non possiamo, a questo punto, tacere un dubbio che si affaccia con prepotenza: la stessa alleanza fra mito e critica storico-letteraria, che gli esegeti cristiani ritengono utile e positiva nella reinterpretazione dei miti veterotestamentari, rimane così feconda e pacifica se si prendono in considerazione quelli relativi alle origini del cristianesimo?

Sappiamo benissimo che a questo interrogativo sono state date molte risposte, ma la questione rimane ancora del tutto aperta e problematica, e richiederebbe approfondimenti impossibili in questo contesto. Il nodo fondamentale che comunque rimane irrisolto è il seguente: in quale preciso momento storico e in quale contesto prende forma il mito cristiano? Quando la chiesa decide il canone del Nuovo Testamento? Quando vengono scritti i libri, che poi saranno inseriti nel canone? Contestualmente alla vita terrena di Gesù di Nazareth?

Forse queste domande avrebbero potuto non essere particolarmente inquietanti, se la critica storica e la teologia si fossero fermate alle posizioni di Bultmann, che riteneva assolutamente impossibile, e in fondo anche irrilevante, trovare un legame storico fra il Cristo della fede e il Cristo della storia. Ma dopo Kaesemann e Bornkamm, dopo la cosiddetta *Terza ricerca storico-critica*, che, utilizzando anche a piene mani i testi intertestamentari non inclusi dalla chiesa nel sec. IV nel canone, invece sostengono che possiamo



sapere molte cose del Cristo storico e che molte di queste mal si armonizzano con il mito cristiano elaborato in seguito, è ancora possibile destoricizzare completamente tale mito?

Chi ritiene che il mito cristiano non è solo un modo molto efficace per esprimere un orizzonte di senso e una visione antropologica estremamente suadente ed elevata, ma una fede in un evento storico salvifico unico, può accontentarsi, come scrive Cerasi (p. 9), di un Cristo *vero solo in quanto possibile e non come realtà fattuale*? Personalmente non resto convinto da questa soluzione del problema. Prima di tutto perché metterebbe il cristianesimo sullo stesso piano degli altri miti. In secondo luogo vorrebbe dire riconoscere che, in quanto mito, è solo una creazione "poetica" umana, perché, come scrive ancora Cerasi (pag. 8), *"I simboli, i miti, i racconti sacri presentano indubbiamente una facciata storicamente condizionata; non sono piovuti dal cielo, questo è certo, ma sono sorti dalla fantasia e dalle esigenze sociali dei gruppi umani che li hanno creati"* (3).

Vorrei concludere questa mia *eco* al fascicolo di *Esodo* sul mito, con le seguenti affermazioni che Dario Fiorenso ha fatto, in un suo intervento in un convegno dedicato proprio al tema *Bibbia e mito*: *"Dunque, prima viene la fede, poi la ricerca di senso nella lettera del testo, del mito, della leggenda, della poesia, della parabola o del racconto, del salmo o della preghiera antica... Solo allora un testo potrà essere inteso come 'Parola di Dio'. Diversamente anche il 'mito', come le altre espressioni simboliche del linguaggio, potrà divenire soltanto un oggetto di antiquariato per la gioia dei filologi e degli archeologi, o verrà riposto nelle scansie della favolistica millenaria"* (4).

Franco Macchi

#### Note

1) S. Lo Bue, *La storia della poesia, I fiumi delle origini. Il divenire della poesia in Egitto e Mesopotamia*, Franco Angeli 2000, p. 13.

2) R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jacka Book 1999, p. 236.

3) La sottolineatura del testo è dello scrivente.

4) D. Fiorenso, *Fede e linguaggio simbolico, in Bibbia e Mito. Il linguaggio della fede*, Il segno dei Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano (Verona) 2003, ISBN 88-88163-24-7, p. 170. (Il volume raccoglie gli atti dell'incontro teologico *Bibbia e mito*, promosso dal Centro Studi A. Schweitzer di Trieste nel settembre del 2002).



## 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 numero 3/2014 di *Esodo* sarà dedicato alla figura di Etty Hillesum. Etty è una giovane donna ebrea olandese, che muore ad Auschwitz nel novembre 1943. Di lei ci restano le lettere e soprattutto un corposo diario: una sconvolgente eco degli avvenimenti tragici che sconvolsero l'Europa nel periodo del nazismo. Il diario, lentamente rivela una più che interessante ricerca di Dio "non religiosa" e, nel contempo, annota il progressivo assalto del "male" che si accanisce contro gli ebrei. Stupisce come Etty affronti la persecuzione, respingendo ogni tentazione di odio e di violenza, cercando un rapporto con Dio che, alla fine, diventerà un ininterrotto dialogo con Lui.

"Spesso la gente si agita quando dico: non fa poi molta differenza se tocca partire (per il campo di concentramento, ndr) a me o a un altro, ciò che conta è che migliaia di persone debbano partire. Non è che io voglia buttarmi fra le braccia della morte con un sorriso rassegnato. È il senso dell'ineluttabile e la sua accettazione, la coscienza che, in ultima istanza, non ci possono togliere nulla. Non è che io voglia partire ad ogni costo, per una sorta di masochismo, o che desideri essere strappata via dal fondamento stesso della mia esistenza - ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire. Mi si dice: una persona come te ha il dovere di mettersi in salvo, hai tanto da fare nella vita, hai ancora tanto da dare. Ma quel poco o molto che ho da dare lo posso dare comunque, che sia qui, in una piccola cerchia di amici, o altrove, in un campo di concentramento. E mi sembra una curiosa sopravvalutazione di se stessi, quella di ritenersi troppo preziosi per condividere con gli altri un *destino di massa*".

Forse molti lettori non hanno neppure sentito parlare di Etty Hillesum: a loro diamo la possibilità di conoscere un'esperienza singolare e coinvolgente. Ai lettori che, invece, l'hanno conosciuta per aver letto il suo diario, chiediamo di inviarci le loro riflessioni: saranno utili al dibattito redazionale e, spazio permettendo, verranno pubblicate.

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:*

Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Beppe Bovo, Paola Cavallari, 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, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Marta Codato, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Paolo Naso, Brunetto Salvarani, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Prodi, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 2 aprile-giugno 2014

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Piero Martinengo, 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 *Grafica & Stampa*  
via Brianza, 5/c  
30034 Oriago di Mira (VE)  
tel. 041/935090 - fax 041/5382810  
[info@graficaestampavenezia.it](mailto:info@graficaestampavenezia.it)

---

Euro 7.00  
(iva comp.)