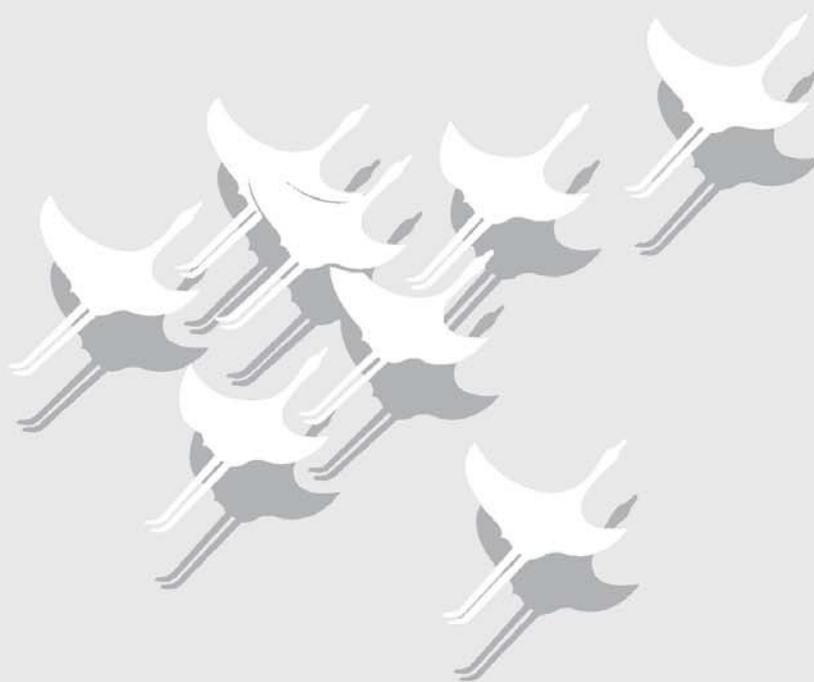


ESODO

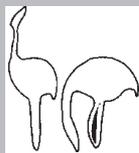


Coerenza e responsabilità

Adinolfi, Benzoni, Beraldo, Biagi, Bolpin, Cerasi, Corradini,
De Sandre, Donadelli, Maggi, Manziega, Meggiato, Menozzi,
Monti, Naso, Puppini, Rubini, Salvarani, Stefani, Urbani, Vianello.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 1 gennaio-marzo 2015 - Anno XXXVII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Coerenza
e responsabilità

Editoriale

C. Bolpin, G. Corradini, C. Puppini pag. 1

PARTE PRIMA: Coerenza e responsabilità

Oltre la legge

Tamar	<i>L. Maggi</i>	pag. 4
Un patto autostabilito	<i>P. Stefani</i>	pag. 9
La responsabilità di aderire alla realtà	<i>L. Monti</i>	pag. 14
Apologia dello spazio	<i>E. Cerasi</i>	pag. 19

Stare nel mondo

Cittadinanza responsabile	<i>L. Biagi</i>	pag. 24
Stili di vita contraddittori e responsabilità	<i>I. De Sandre</i>	pag. 29
Imprenditori nella zona grigia	<i>M. Donadelli</i>	pag. 34
Conciliare libertà con solidarietà	<i>C. Beraldo</i>	pag. 38
La vita è bellezza e passione	<i>C. Puppini</i>	pag. 43
Campagna contro la povertà	<i>la redazione</i>	pag. 49

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Ebrei e cristiani (senza dimenticare l'islam)	<i>P. Naso, B. Salvarani</i>	pag. 52
Patriarcato di Venezia e denaro pubblico	<i>C. Rubini</i>	pag. 55
Cinquanta sfumature di... genere	<i>D. Meggiato</i>	pag. 58
Come lievito nella pasta	<i>G. Manziega</i>	pag. 60
Pace irresponsabile? Bonhoeffer, Weil, Hillesum	<i>C. Bolpin</i>	pag. 63
Trasformare l'economia	<i>G. Benzoni</i>	pag. 66
Filosofia come stile di vita	<i>I. Adinolfi</i>	pag. 69
Figlie di Agar e (le) ribelli di Dio	<i>A. Urbani</i>	pag. 72
Chiesa e diritti umani	<i>D. Menozzi</i>	pag. 75
Assemblea straordinaria dei soci	<i>F. Vianello</i>	pag. 78
"Si Deus bonus est, unde malum?"	<i>la redazione</i>	pag. 80

Le immagini all'interno, di João Batista, sono tratte dal libro di Sandro Spinelli *Sertão - Immagini del Nordest del Brasile*, Coop. Ed. Nuova Grafica Cierre, Verona 1987.

Editoriale

La domanda da cui siamo partiti riguarda la possibilità di tenuta del sistema democratico, che mostra evidenti segni di scollamento e di disgregazione. Ci sembra venuta meno, ormai da tempo, quella coesione sociale, alla base della possibilità di costruire una vita collettiva in cui possiamo riconoscerci ancora come cittadini, appartenenti a una comunità nazionale solidale.

Proponiamo perciò una serie di interrogativi, a partire dalla possibilità di rifondare un patto di cittadinanza, cercando di spostare l'analisi dal piano dei diritti-doveri (largamente disattesi), al piano della coerenza e della responsabilità. Consapevoli, peraltro, della possibilità di ingenerare confusione sul significato delle parole: coerenza a chi, a che cosa; responsabilità verso chi, verso che cosa. Ma anche con la speranza di far nascere il desiderio di cercare nuovi significati, che restituiscano valore alla legalità troppo spesso violata, alla certezza del diritto per coloro a cui è negato, alla riscoperta dei doveri per ridare solidità alle istituzioni tradite, spesso da coloro che le dovrebbero rappresentare e difendere.

Per arrestare e invertire il processo di declino civile ed etico, prima ancora che economico, nel quale siamo tutti coinvolti come cittadini, abbiamo perciò iniziato un percorso che attiene proprio ai nostri comportamenti, per tentare almeno sul piano sperimentale di ricostruire un legame sociale, uno "spirito pubblico" dal basso, dagli stili di vita, dalle relazioni quotidiane in tutti gli ambiti della vita lavorativa, sociale, istituzionale. Il percorso così delineato parte da diverse posizioni, su due versanti principali, quello biblico e quello civile.

Dall'Antico Testamento, la vicenda di Tamar (Gen 38), che per essere responsabile ha infranto la legge del suo tempo e preso in mano la propria vita, agendo anche con l'inganno pur di dare un futuro alla sua progenie da cui nascerà Gesù (Maggi); così come in Neemia il patto che garantisce "noi" diventa esclusione degli "altri" (Stefani); passando per il Nuovo Testamento e arrivare fino a Bonhoeffer, tragico testimone che ha pagato con la vita l'attentato a Hitler per testimoniare "l'essere per gli altri" del cristiano (Cerasi).

Colpisce, in particolare, la parabola dell'amministratore scaltro (Lc 16), che rappresenta in negativo l'opera dei figli delle tenebre, in contrasto con la mancanza di iniziativa dei figli della luce per conseguire il bene (Monti). Dovremmo chiederci con quale spirito stiamo nel mondo, se è lo spirito dei figli della luce o quello dei figli delle tenebre, per capire quanti e quali compromessi facciamo con noi stessi, con la nostra coscienza. Si avverte l'esigenza di soggetti capaci di iniziativa autonoma (Biagi), di comportamenti individuali orientati a risolvere problemi, sulla base di un impulso non egoistico



verso il bene comune. La cittadinanza e lo Stato si costruiscono dal basso, se ciascuno assume la propria responsabilità in modo coerente, se si impara a vivere in modo individuale e collettivo le virtù civiche del *riconoscimento dell'altro*, della *reciprocità* e della *riparatività* (De Sandre). La domanda da farsi allora è se oggi non sia necessario che la comunità cristiana testimoni la radicalità della "differenza" evangelica (Cerasi, Bolpin) come spazio altro dal mondo, proprio per spingere a una critica e una progettualità non subalterna all'attuale degrado, non per salvarsi l'anima "fuori" del mondo. Francesco, vescovo di Roma, pone questo interrogativo ma il cattolicesimo italiano è lontano.

Nella nostra ricerca sul versante civile abbiamo colto alcune testimonianze. Particolarmente quella di giovani, che cercano di trovare un ruolo significativo, uno spazio che dia ascolto e concretezza ai loro autentici desideri (Puppini). Alcuni di loro riprendono in forme nuove la lunga tradizione dei movimenti sociali di creare stili di vita e modalità di organizzazione economica, sociale, di vita familiare e di convivenza, fondate sulla relazione diretta tra persone. È nella costruzione di una rete di relazioni e di cura reciproca che si trova il significato della propria vita personale e nella *polis*: non da soli ma nella convivialità si riesce ad affrontare le sofferenze e le sventure, e a sperimentare la bellezza dello stare assieme, di essere l'uno necessario all'altro. Solo così si può recuperare una passione per la vita e per la *polis*, contro l'attuale diffusione di sfiducia, rancori, egoismi. Queste sperimentazioni, che possono apparire di nicchia, sono "modelli" per un'organizzazione dei beni comuni (Biagi) nei diversi settori in cui il cittadino sia pienamente inserito in un flusso di relazioni solidali come cittadino partecipe e responsabile (Beraldo). Per questo abbiamo aderito all'appello di *Libera* contro la povertà.

In questo filone si colloca anche la testimonianza di un piccolo imprenditore che ha pagato sulla propria pelle il tentativo di restare nel lecito, nella legalità, per mantenere in vita la propria iniziativa. Questa testimonianza, in parte perdente, è riuscita almeno a farci comprendere il contenuto profetico del semplice operare per il bene. In questo senso, profeta può essere "*chiunque si assuma la sua quota parte di responsabilità nell'attuare la carità e la giustizia, nel suo quotidiano, piccolo o grande che sia*" (Donadelli).

È perciò da queste testimonianze che abbiamo colto dei segni di speranza circa la sopravvivenza di uno spirito pubblico, che esiste ancora in una pluralità di soggetti che semplicemente fanno il loro dovere, senza aspettarsi che siano gli altri a fare per loro, e senza scaricare su altri le colpe e le responsabilità degli errori commessi: "*Il buon cittadino, l'uomo giusto è un eroe discreto che segue la grammatica elementare della coscienza civica, che parla attraverso l'onestà, la sincerità, la lealtà...*" (Biagi). È grazie a questi piccoli eroi civili che la società sopravvive.

Carlo Bolpin, Giorgio Corradini, Chiara Puppini





PARTE PRIMA

Coerenza e responsabilità

Tamar, disobbedendo ai costumi e alle leggi di Israele, è protagonista della storia della Salvezza: da lei infatti nasce un antenato del re Davide e del Messia. Proprio la sua responsabilità verso le generazioni future rende "giusta" la sua azione. Lidia Maggi è teologa e pastora della Chiesa Battista.

Tamar

Nella Bibbia ci sono storie di ingiustizia e violazione del diritto eclatanti, che fanno gridare allo scandalo. La pelle è percorsa da brividi quando le si evoca: spesso hanno come protagonisti i potenti che, forti del proprio potere, si sottraggono alle leggi e violano il diritto. Generalmente è ai profeti che viene affidata la parola graffiante per smascherare tali frodi; e noi apprendiamo di questi abusi dalla predicazione di coloro che parlano per bocca di Dio. Altre volte la Scrittura usa un'altra strategia per ristabilire la giustizia, diversa dal grido del profeta. Racconta storie che hanno una duplice funzione: da una parte intendono non lasciare cadere nell'oblio certi eventi, e dall'altra chiamano in causa il lettore affidandogli la responsabilità di indignarsi e agire di conseguenza. È lungo l'elenco di racconti di questo tipo: Davide e Betsabea; la vigna di Nabot; lo stupro di Tamar, la principessa o quello di Dina, la concubina del levita; la figlia di Iefte. Storie di violenza e sopraffazione, dove sono soprattutto le donne a vestire i panni delle vittime.

Ci sono, però, delle storie dove l'ingiustizia viene consumata in un'apparenza formale di legalità. Vicende che pongono il dilemma se sia giusto obbedire o meno alla legge. Come si fa a smascherare l'iniquità della situazione di fronte a un formale riconoscimento della giustizia? Come si agisce quando a subire l'ingiustizia, travestita da giustizia, è l'anello più debole della società, colui che non ha potere e che non può rivendicare per sé diritti che, apparentemente, gli sono garantiti?

La storia di Tamar è emblematica al riguardo, quasi parabolica, a partire dalla sua strana collocazione che interrompe il flusso narrativo della saga di Giuseppe. Nella fitta trama di una narrazione che lascia il lettore senza fiato, Tamar, con la sua storia, si apre una breccia: è un'incursione che presagisce la sua futura intrusione nella storia sacra.

Collocata nel posto "sbagliato": è proprio a partire da questa strana ubicazione che tale vicenda è in grado, non solo di interrogare il nostro tema (cosa vuol dire ubbidire alla legge? Si deve trasgredire una legge ingiusta? E quando una legge può ritenersi ingiusta?), ma anche di offrire possibili chiavi di lettura, indispensabili per far procedere la storia di Giuseppe.

Giuseppe esce di scena, creduto morto dal padre, e si allontana anche dagli occhi del lettore che è chiamato, invece, a seguire le vicende successive del fratello maggiore. Di fatto, il capitolo 38 di Genesi, con la sua digressione, ci fa compiere un balzo in avanti di diversi decenni rispetto alla storia di Giu-



seppe. Ritroviamo uno dei protagonisti, Giuda, ormai avanti negli anni, sposato e con figli. Giuda ha avuto tre figli, e il maggiore, Er, si sposa con una donna probabilmente cananea, Tamar. Questi però muore prematuramente senza lasciare un erede. A questo punto la vedova viene data in sposa al secondogenito, Onan, come suggerisce la legge del levirato (vedi Dt 25,5-10). Egli ha il dovere di dare un figlio alla sua cognata-sposa. Permetterà così al defunto di avere una discendenza e alla vedova di uscire dalla sua miseria. Echi di leggi arcaiche risuonano in questa storia, leggi che, per quanto finalizzate alla tutela delle donne, non riusciamo oggi a comprendere fino in fondo: anzi, suscitano indignazione e ci spingono a interrogarci di continuo sul rapporto tra annuncio e cultura. Leggi lontane, capaci di fotografare la durezza della vita delle donne al tempo dei patriarchi.

Onan solo formalmente ubbidisce alla legge: egli sposa Tamar ma si rifiuta di darle quello *status* che potrebbe assicurarle una vita serena. Si accoppia con lei, ma disperde per terra il seme. Non sappiamo perché agisca così. Probabilmente non vuole un figlio, con cui poi avrebbe dovuto dividere la sua eredità. Ciò che è evidente sono le conseguenze di quell'agire: Tamar non può generare un figlio, e il fratello defunto non potrà essere ricordato attraverso possibili discendenti, seppure fittizi...

Il comportamento di Onan che si ostina a non voler generare la vita, che chiude il futuro vivendo un eterno presente, lo porta alla morte. Il narratore ritiene che sia Dio stesso a farlo morire. Quel Dio che è il garante della giustizia per le povere vedove, che non hanno nessun giudice a cui appellarsi, interviene e punisce Onan. Vista la fama che legherà quel nome a una pratica sessuale, va detto che nel racconto biblico Onan non viene tanto punito per essere ricorso a quell'antico sistema anticoncezionale, quanto piuttosto per il suo rifiuto di farsi carico del diritto di una povera vedova e del fratello defunto.

Ma anche la giustizia divina si rivela parziale e incapace di risolvere i problemi di Tamar: punendo Onan con la morte, non ha cambiato le sorti della donna, costretta a tornare sotto la custodia paterna.

Giuda, del resto, dopo aver perso due figli si trova di fronte a un dilemma: obbedire alla legge del levirato che gli chiede di dare Tamar in moglie al suo ultimo figlio, rispettando così il suo dovere verso il primogenito, o proteggere l'unico figlio rimasto, il più giovane, sottraendolo all'obbligo del matrimonio.

Le ansie paterne confliggono con il senso comune della giustizia. Egli teme che lo stesso destino di morte possa colpire il figlio superstite. Non vuole rischiare di perdere anche quell'ultimo figlio. Decide dunque di mantenerlo con sé in casa, e di non farlo sposare. Troppi fantasmi si porta dietro quella donna scomoda, oltre al marchio infame di "sterile".

Tamar viene così rimandata indietro nella casa paterna, nell'attesa che Sela, l'ultimo figlio di Giuda, divenuto adulto, possa prenderla in moglie. Tamar, non subisce un trattamento immediatamente catalogabile come ingiusto. La si ri-



manda alla casa paterna premurandosi di motivare la cosa e promettendo che, cresciuto l'ultimogenito, sarebbe stata di nuovo accolta nella casa di Giuda. Ma così agendo si compie un atto di ingiustizia nei confronti della donna, proprio attraverso la dilazione dei tempi. Un'ingiustizia sottile, non visibile agli occhi di molti. Poiché nel comportamento di Giuda c'è tutta la parvenza del rispetto della legge. Nessun grido, né spargimento di sangue. Solo un agire "ragionevole", che anche agli occhi dei critici appare come "male minore".

Giuda sa di mentire quando rimanda alla casa paterna la povera vedova. Eppure il suo agire non ci sembra così problematico e non solo per la distanza culturale che ci separa da quelle leggi arcaiche legate al clan. Qui non ci troviamo di fronte a una scena di oppressione. Anzi, ai nostri occhi Giuda appare come un padre assennato, che si preoccupa della sorte dell'ultimo figlio rimastogli. In fondo, si era mostrato rispettoso della legge, applicando quanto previsto dall'istituto del levirato. O, almeno, l'ha fatto fino a quando la normativa vigente non gli è apparsa contraria al proprio interesse.

La condizione di Tamar si rivela ingiusta soltanto con il passare del tempo. Senza marito e senza figli, si ritrova in una situazione sociale difficile, senza protezione, ridotta al silenzio, costretta all'attesa. Retrocessa a figlia nella casa paterna, esubero pericoloso per la discendenza di Giuda, Tamar da tempo ha capito quello che anche noi sospettavamo: Giuda non ha nessuna intenzione di darla in sposa a Sela, ormai cresciuto. Ma cosa può fare se non subire passivamente e in silenzio (per 16 lunghi versetti) la situazione?

Ma, inaspettatamente, qualcosa accade. Non quanto ci si potrebbe aspettare, ovvero che Giuda, come il coppiere nella storia di Giuseppe, si ricordi della prigionia di Tamar, sepolta viva nella casa paterna, e la mandi a chiamare per darla in sposa al suo ultimo figlio. Il racconto viene rimesso in movimento proprio dalla donna con un gesto rischioso, destinato alla riprovazione dei benpensanti.

Sono passati tanti anni. Sela è cresciuto e Giuda è rimasto vedovo.

Tamar viene a sapere che suo suocero si reca dalle sue parti per la tosatura del bestiame e allora, prendendo tra le mani il suo destino, decide di agire. Esce dalla marginalità e dalla passività, quasi inevitabile, dato il peso delle regole della società in cui vive, e prende l'iniziativa, in modo da modificare la situazione. Sveste gli abiti della vedovanza e si traveste da prostituta sacra. Tamar nasconde il suo volto dietro il velo, proprio come Dio sembra aver nascosto il suo volto nei confronti di quella donna dimenticata. Il suo piano è quello di "adescare" con l'inganno il suocero. Se questi non è stato in grado di garantirle un nuovo sposo, sarà lui stesso a provvedere al figlio tanto atteso.

Levarsi gli abiti del lutto è un gesto trasgressivo perché viola le leggi legate allo stato di vedovanza: a una vedova non è certo permesso di svestire il lutto per andare in strada, e tanto meno accoppiarsi con un uomo.

Ma Tamar gioca con le identità. Smette gli abiti della passività e della



rassegnazione, per assumere una nuova identità: quella dell'autodeterminazione. E lo fa con la sola cosa che possiede: il corpo che, liberato dall'abito del lutto e rivestito di veli seducenti, può generare vita invece che morte.

Tamar pianifica così la possibilità di avere una relazione sessuale con il proprio suocero, trasgredendo uno dei tabù fondamentali della società: l'incesto. Se il suo piano non riesce, verrà eliminata dalla società dove vive: «portatela fuori e bruciatela», dirà Giuda quando gli danno la notizia della gravidanza della nuora.

Nel momento in cui il personaggio di Tamar prende in mano la propria vita, questi esce finalmente dal silenzio e inizia a parlare in forma diretta: «Che mi darai per venire da me?». Alle porte della città, la ragazza si prostituisce al suocero ignaro e si fa consegnare in pegno di un promesso compenso i segni della sua identità. Quando Giuda vuole ritrovare la prostituta per saldare il debito, della donna velata non c'è traccia. Tamar ha già ripreso il suo abito di vedova. Ma niente è come prima, perché la giovane donna aspetta un figlio.

Il racconto, a questo punto, si fa avvincente. Quando la notizia della gravidanza arriva a Giuda, questi improvvisamente si ricorda di lei e si sente in diritto di giudicare, come se Tamar gli appartenesse ancora, nonostante da tempo se ne fosse disfatto. Giuda ordina che sia portata fuori e bruciata: sì, bruciata, come in seguito si farà con le streghe. Qualcosa di satanico deve pur esserci in quella donna, se due dei suoi figli sono morti nel suo letto!

Tamar però ha una carta decisiva da giocare e mostra al suocero gli oggetti che identificano il padre del bambino. Giuda li riconosce e la sentenza viene ribaltata. Tamar è totalmente riabilitata. Giuda non solo afferma che essa è più giusta di lui, ma riconosce anche il suo errore: «È più giusta di me, perché non l'ho data a mio figlio Sela».

Questa storia ci costringe a fare un percorso oltre la morale per arrivare a riflettere sulla vita. Due atteggiamenti opposti si confrontano. Da una parte c'è Giuda che vuole risparmiare la vita del figlio più giovane trattenendolo con sé. Ma così facendo viene negata al figlio la possibilità di essere a sua volta genitore, datore di vita. Tamar, invece, sa che la vita non la si protegge mettendola da parte, risparmiandola. La vita è fatta per essere condivisa, rischiosa, donata. Ma Tamar sa anche che il tempo della vita non è infinito: che c'è una stagione per generare e una dove non sarà più possibile aver figli. Ecco perché, dopo una lunga attesa, con un'urgenza apparentemente incomprensibile, Tamar decide di prendere in mano la propria vita e di rivendicare i diritti negati. Non può farlo nelle aule dei tribunali; lo fa con l'inganno e il mascheramento. Perché la vita non può aspettare: è adesso! E lei vuole vivere! Non accetta di rimanere sepolta viva e lotta per se stessa, ma ancor di più per i figli e le figlie che vuole generare. Lotta per le generazioni future che non ci



saranno, se lei accetta rassegnata la sua condizione di vittima. Lotta a nome della vita, urla con il proprio corpo, che tra una legge che non lascia vivere e uccide chi non ha potere e la vita, lei sceglie la vita. Lotta con le armi dei piccoli, di coloro che non hanno il potere di fare le leggi.

Non un figlio ella partorisce, ma due. La loro stessa nascita, così come è narrata nella Scrittura, presagisce che grandi cose accadranno da questa nuova stirpe. Uno dei figli si chiamerà Perez, che vuol dire "breccia". Sarà antenato del re Davide e del futuro messia. Tamar, con la sua resistenza trasgressiva, ha saputo aprire una breccia in un futuro chiuso dalla morte di una giustizia formale.

Con la nascita dei due figli Tamar esce per sempre di scena. La ritroveremo solo nella genealogia di Matteo. Il racconto riprende con Giuseppe in Egitto.

Ma da questa storia Giuda sembra aver imparato qualcosa che gli servirà quando più tardi scenderà in Egitto e incontrerà, ignaro, suo fratello Giuseppe che, divenuto ministro di corte, organizza un falso furto e prende in ostaggio Simeone per costringere così i fratelli a portargli Beniamino, il fratello più piccolo. Giuda è di nuovo un ragazzo, ma sembra preservare la memoria della vicenda futura con Tamar. Giacobbe non ne vuole sapere di lasciare andare Beniamino in Egitto. Teme di perderlo come ha perduto Giuseppe che egli ancora crede morto. Due fratelli, Ruben e Giuda, cercano di convincere il padre. Ruben dichiara che se non riporterà indietro Beniamino, il padre può uccidere i suoi due figli. Giacobbe, di fronte a queste argomentazioni, rimane fermo nel suo rifiuto a lasciare andare il figlio. È Giuda che sa trovare le parole adatte per parlare a un padre che vuole trattenere suo figlio per non perderlo: «Lascia venire il ragazzo con me; ci leveremo e andremo, così vivremo e non moriremo: né noi, né tu, né i nostri piccini. Io mi rendo garante di lui...» (Gen 43,8).

Le parole di Giuda sono quelle che probabilmente avrebbe detto Tamar a suo suocero, se le fosse stato dato, a suo tempo, il diritto di parlare. Ma quando ai piccoli viene concesso il diritto di esprimersi? Questi diventano vittime mute nelle maglie di un sistema giudiziario solo apparentemente equo. Qualche volta però accade, come nel caso di Tamar, che la vittima trovi un modo "creativo", poco convenzionale, sicuramente non coerente col dettato della legge, per ritrovare la sua voce e lottare per il diritto alla vita.

La morale perbenista può facilmente condannare l'agire di Tamar che, per un figlio, inganna e seduce il suocero. La Bibbia non solo sospende il giudizio morale, ma la indica come maestra di astuzia e di vita. La sua astuzia l'ha salvata, ha cambiato le sorti della sua vita, spingendo gli uomini del suo clan, e Giuda per primo, a riconoscere che dietro il suo agire apparentemente scorretto, gridava la giustizia.

Lidia Maggi



Piero Stefani, saggista ed esperto di Scrittura Sacra, legge i libri di Esdra e di Neemia evidenziando un problema molto attuale: il patto collettivo che costituisce l'identità di un popolo crea un "noi" e un "loro". La responsabilità verso chi è "cittadino" diventa fattore di esclusione e discriminazione verso chi è "semplicemente" uomo.

Un patto autostabilito

I due libri biblici di Esdra e Neemia sono testi dedicati a presentare la società giudaica che si stava formando attraverso le varie ondate di rimpatri dei deportati a Babilonia. Siamo perciò tra il VI e il V secolo a. C. Furono frangenti carichi di difficoltà e in cui coloro che venivano dalla Mesopotamia si sentivano portatori di un messaggio religioso più puro e forte rispetto a quello, per loro inficiato di sincretismo, proprio della parte di popolazione rimasta in terra di Giuda. Tuttavia la situazione generale non era esaltante. All'egemonia babilonese si era sostituita quella persiana. Neemia era il governatore imposto dai persiani. Quanto ai profeti esilici (si pensi al cosiddetto Deutero-Isaia), che avevano annunciato all'insegna di una gloria sfolgorante, si rivelava una realtà ben più grigia del previsto. Siamo di fronte a una situazione difficile, ricca di tensioni sia esterne sia interne. Ci si trova, per così dire, in un ambito non solo post-esilico, ma anche post-profetico. Oltre a non esserci più alcuna teofania, non vi è neppure qualcuno che si alzi e affermi di parlare in nome del Signore.

Esistono, certo, profeti post-esilici (Zaccaria, Aggeo, Malachia), ma nei libri di Esdra e Neemia è come se la loro voce non ci fosse. In quei testi i protagonisti sono la *Torah* (Legge), l'assemblea e il racconto della propria storia. Essa riguarda non solo il passato, ma è chiamata a guidare anche il presente e a indicare un modo di procedere per i giorni che verranno. Colta in questa luce, la successione dei capitoli 8, 9 e 10 del libro di Neemia è rivelatrice: si inizia con una pubblica proclamazione della *Torah*, si prosegue con una lunga preghiera penitenziale che ripercorre la storia d'Israele e, infine, si approda a un patto. Tuttavia, a differenza di quanto avvenne al Sinai, non si tratta di una proposta di alleanza (*berit*) rivolta dal Signore al suo popolo. Al contrario, ora siamo dinanzi a un accordo orizzontale tra membri della comunità.

La fase storica a cui stiamo alludendo appare oggi sempre più decisiva per la stessa formazione del Pentateuco. In effetti, entro l'impero persiano l'autonomia dei vari popoli comportava che essi presentassero al re una stesura delle loro leggi e ciò ha, con ogni probabilità, influito in maniera determinante sulla redazione di quelle d'Israele. Tuttavia, anche senza inoltrarci in queste ricerche, basti dire che c'è un nesso tra il ruolo affidato alla *Torah* e una situazione in cui il popolo non gode di una vera indipendenza.

Il popolo è sulla propria terra, ma non è davvero libero; tuttavia, anche senza un proprio re, è dato avere le proprie leggi. In termini contemporanei, si potrebbe affermare che vi è autonomia pur non essendoci indipendenza.



Per comprenderlo prendiamo le mosse dalla pubblica lettura della Scrittura raccontata nell'ottavo capitolo del libro di Neemia. Siamo a Gerusalemme, quando è già stato ricostruito, sia pure in maniera ben poco fastosa, il tempio. Tuttavia la scena è ambientata non nel luogo sacro, ma nello spazio profano della piazza, che sta di fronte alla porta delle Acque. La collocazione consente che vi partecipi «tutto il popolo»; espressione che ritorna con frequenza nel brano. Il primo giorno del settimo mese Esdra portò il libro della Legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano in grado di intendere. Gli orecchi di tutto il popolo erano rivolti al libro della *Torah*. L'apertura del rotolo è contraddistinta da risonanze teofaniche (ma qui il Signore è nascosto entro le parole): «*si inchinarono e si prostrarono davanti al Signore con il volto a terra*». I leviti lessero a sezioni spiegandone il significato davanti al popolo che stava in piedi. Il governatore Neemia disse che si trattava di un giorno di festa, tuttavia il popolo pianse quando ascoltò le parole della *Torah*. Segue l'invito a mangiare, a bere e a rendere partecipe del pasto anche chi è privo di beni «*giacché questo è giorno santo al Signore. Non rattristatevi perché la gioia del Signore è la vostra forza*». Il secondo giorno, leggendo il libro della Legge, «*trovarono scritto*» che il Signore aveva comandato per mezzo di Mosè che i figli d'Israele dimorassero in capanne durante la festa del settimo mese (cfr. Lv 23,33-36.39-43). Si diede allora disposizione perché si procurassero frasche e rami per costruire le capanne: «*Dai tempi di Giosuè figlio di Nun fino a quel giorno non avevano mai fatto altrettanto. E l'esultanza fu grandissima. Celebrarono la festa per sette giorni; nell'ottavo giorno ci fu un'adunanza solenne così come prescritto*» (Ne 8,17).

Come capitò all'epoca di Giosia (cfr. 2Re 23,1-3), anche con Esdra il libro si presenta come qualcosa di trovato, come un testo che il trascorrere del tempo aveva fatto smarrire. Nei giorni di Giosia il «*Libro dell'alleanza*» fu rinvenuto nel Tempio, all'epoca di Esdra la *Torah* fu proclamata a un popolo che non la comprendeva più. In essa si parlava di una festa non più celebrata da secoli.

A prescindere da ogni impiego di tale riferimento in prospettiva storico-critica - i cui esiti ci porterebbero in tutt'altra direzione - conviene sottolineare come la lettura del libro sia sempre legata a una specie di perdita, scandita dall'esistenza di un nascondimento e da una non comprensione di parole antiche. La pubblica lettura del testo rappresenta la diuturna lotta contro il prevalere di un occultamento della parola. Si potrebbe affermare che l'«oggetto libro» rappresenta la distanza che ci separa dall'originario evento della rivelazione, mentre la pubblica lettura del testo costituisce il tentativo di recuperare e attualizzare la perduta forza delle origini.

È significativo constatare che la proclamazione della Scrittura avvenuta al tempo di Esdra è collegata al ripristino della festa delle Capanne (cfr. Dt 31,10-11). La lettura della *Torah* è legata sia al rinnovo dell'alleanza attraverso la parola udita nei propri orecchi, sia alla festa delle Capanne volta a celebrare



tanto la terra, nell'abbondanza del raccolto, quanto il ricordo del quarantennale soggiorno nel deserto. All'epoca di Esdra il pianto e l'esultanza del popolo espressero una simile economia, fatta di ricchezza e povertà. La festa delle Capanne appare particolarmente predisposta a contraddistinguere la pubblica proclamazione di quanto è continuamente perso e ritrovato. Il Libro, infatti, è smarrito ogni volta che è riposto e lasciato chiuso; ed è ritrovato quando lo si legge, lo si ascolta e lo si mette in pratica. La proclamazione del testo può diventare una specie di effettivo atto di rinnovamento dell'alleanza.

Alla luce del ritorno al tempo in cui fu stipulata l'alleanza tra Dio e il suo popolo, vanno lette anche le espressioni, volutamente enfatiche, contenute nell'ottavo capitolo di Neemia. Esdra: «*apri il Libro alla presenza di tutto il popolo (...). Esdra benedisse il Signore Dio grande, e tutto il popolo rispose "Amen! Amen!" elevando le mani (...) si prostrarono davanti al Signore con il volto a terra*» (Ne 8,5-6). Le modalità di espressione tendono a indicare l'esistenza di un'analogia con il giorno santo in cui fu stipulata l'alleanza del Sinai (cfr. Es 24,3; 34,10). La *Torah* diviene costantemente un libro che si può perdere e ritrovare facendo sì che la rivelazione passata torni a essere di "oggi". In quel giorno, davanti alla porta delle Acque, il popolo assunse su di sé una responsabilità collettiva di essere fedele al patto e alla parola.

Il libro di Neemia fa seguire, a questo capitolo incentrato su una pubblica lettura, un altro capitolo costituito da una lunga preghiera che ripercorre, in modo penitenziale, l'intera storia d'Israele. Essa si chiude però in tono minore, alludendo al dominio persiano che, a causa delle colpe del popolo, pesa sui ritornati in Giudea: «*Oggi, eccoci schiavi; e quanto alla terra concessa ai nostri padri, perché ne mangiassero i frutti e i beni, ecco in essa siamo schiavi. I suoi prodotti abbondanti sono per i re, che hai posto su di noi a causa dei nostri peccati...*» (Ne 9,36-37). La perdita di indipendenza qui sembra essere vissuta in modo drammatico. Occorre individuare una via di uscita.

Dopo aver affermato con contrizione la propria colpa, vi è la svolta costituita dal decimo capitolo. Esso comincia con una rivendicazione di autonomia. I capi del popolo si impegnano reciprocamente a mettere in pratica la Legge di Dio, stabilendo e firmando (c'è persino l'elenco dei firmatari) un patto. Qui non si tratta, però, di un'alleanza (*berit*) che viene dal Signore ed è accolta dal popolo. Si è di fronte invece alla stipula di un patto (*amanah* - la stessa radice di *amen* - ben reso dal latino *foedus* della Volgata) (Ne 10,1.30), deciso e sottoscritto dai capi d'Israele, e a cui aderisce anche il «resto del popolo». In esso, tra i precetti che si trovano nella Legge data da Mosè, si sottolineano in modo particolare il sabato e l'offerta per il Tempio. Conviene fermarsi a riflettere sul sabato.

In un recente articolo apparso sul *Corriere della sera* (1), il rabbino Giuseppe Laras afferma: «I diritti, per come li comprendiamo noi, devono essere valevoli sempre e per tutti, ed è proprio questo che li rende, in una certa



misura, universali. Ebbene, in Grecia era “uguale”, e quindi investito di diritti, solo chi era maschio, libero, greco, adulto e non necessitato a lavorare per vivere, cosa altrimenti disdicevole. È la Bibbia ebraica, la *Torah*, a rivoluzionare tutto ciò. È la Bibbia ebraica a introdurre nella civiltà umana la libertà quale Dna costitutivo dell’uomo e del creato, specularmente alla libertà del Creatore (*libertà e non sottomissione!*). È la Bibbia ebraica a sostenere che il lavoro umano rende l’essere umano simile a Dio nel creare. È la Bibbia ebraica a porre, con la straordinaria rivoluzione introdotta dallo *Shabbat*, un limite al lavoro, altrimenti deleterio, rendendo l’uomo simile a Dio anche nel riposare. È con lo *Shabbat* che vengono inventati i “diritti umani universali”, includendo uomini, donne, stranieri, schiavi e perfino animali. È con lo *Shabbat* e con i precetti biblici di aiuto ai poveri e di costruttiva solidarietà con i derelitti della società che trova fondamento la nostra idea di *welfare*, e non da altre culture».

Il riferimento alla libertà contro la sottomissione comporta, in base all’etimologia corrente, una chiara allusione polemica nei confronti dell’islam. Ma per quanto nel complesso sia il tema principale dell’articolo, noi qui ci rifacciamo ad esso per altri scopi. Secondo Laras la Bibbia fonderebbe in se stessa diritti universali. Ciò appare evidentemente inverosimile, tenendo conto della strutturale distinzione che la Bibbia ebraica pone tra Israele e genti. Il sabato è sigillo di un’alleanza perenne ma particolare (cfr. Es 31,12-17), che vincola solo gli ebrei e non già i gentili. Il riferimento a donne, stranieri, schiavi e al bestiame (cfr. Es 20,8-11; Dt 5,12-15) si giustifica in quanto tutti sono coinvolti nell’opera esercitata dall’ebreo libero e adulto. Si tratta cioè di un fattore identitario. A ribadirlo, ancora una volta in modo inequivocabile, è proprio il decimo capitolo di Neemia.

Che nel contesto della società contemporanea l’osservanza ebraica sabbatica possa essere simbolo di valori universali legati all’acquisizione del senso limite nei confronti del lavoro e del rispetto dell’uomo e della natura è tutt’altra cosa dall’affermare la presenza di un diretto fondamento universale dei diritti umani all’interno della Bibbia ebraica. L’attuale allusione all’universalità comporta l’elaborazione di un’ermeneutica capace, senza rinnegare *in toto* il passato, di ricavare sensi nuovi da quanto un tempo aveva un significato diverso. Se non si fa propria questa maniera di procedere l’esito è inevitabilmente quello di assumere il popolo d’Israele come il riferimento privilegiato per valutare il rispetto generale dei diritti umani. L’ebreo in quanto tale diventa simbolo dell’umano.

Tra le clausole del patto di cui si parla nel libro di Neemia spicca l’impegno di «non dare le nostre figlie ai popoli della regione, e non prendere le loro figlie per i nostri figli» (Ne 10,31). Questo patto orizzontale porta alla creazione di un’identità chiusa e ben distinta da quella degli «altri». I sottoscrittori del patto furono infatti coloro che «si erano separati dai popoli di terre straniere per aderire alla Legge di Dio, le loro mogli, i loro figli e le loro figlie, quanti potevano



intendere, si unirono ai loro fratelli più ragguardevoli e fecero un patto e un giuramento di camminare nella Legge di Dio, data per mezzo di Mosè servo di Dio, promettendo di osservare e mettere in pratica tutti i comandi del Signore, il Signor nostro, le sue norme e le sue leggi» (Ne 10,29-30).

La libera obbligazione sottoscritta dal «popolo del ritorno» porta con sé una spinta alla separazione. Si tratta di un procedimento attestato anche nei capitoli 9 e 10 del libro di Esdra, tutti dedicati all'espulsione delle «spose straniere» e dei loro figli, i quali, va detto, sono diventati tali proprio a causa di quell'atto giuridico. L'altra faccia dell'autonomia è la costruzione di un forte «noi» che si contrappone ad «altri». L'atto di cui si parla in Neemia sembra, per più aspetti, un antico prototipo di un processo costituzionale. In ogni caso si tratta di una procedura più simile alla legislazione moderna (si pensi anche alle firme poste in calce) di quanto non lo siano le altre stipulazioni di alleanza di cui parla la Bibbia, spesso corredate da riti sacrificali (cfr. Gen 15; Es 24,3-8). Essa, perciò, corre il rischio di cadere nella stessa ambiguità insita negli ordinamenti giuridici contemporanei. Ha scritto Mario Miegge: «Se da una parte le costituzioni moderne esprimono un "basilare patto sociale" (...), esse non sono esenti da rischi. Infatti, come si legge nello stesso racconto di Neemia 10,30, esse si configurano anche come "separazione" da coloro che rimangono all'esterno dell'associazione pattizia e non si impegnano nel patto. E la separazione può diventare esclusione» (2). Quindi, si potrebbe aggiungere, proprio l'effettuazione di una scelta responsabile ha come una delle sue conseguenze l'avvio di un processo che rischia concretamente di creare esclusioni.

Con tutte le differenze del caso, alcune dinamiche presenti in Neemia 10 corrispondono, quindi, alla realtà attuale. Quando si stabilisce un patto collettivo si determina sempre un «dentro» - coloro che lo sottoscrivono - e un «fuori» - coloro che ne restano esclusi. Si potrebbe parlare anche di un «noi» e di un «loro». L'esercizio di un'autentica democrazia può però tentare di fornire delle risposte a questa sfida. Lo fa quando percorre la via secondo la quale i diritti umani sono più basilari di quelli politici. Vale a dire: le democrazie affermano - invero assai più in teoria che in pratica - che prima viene l'uomo poi il cittadino, anche se a sancirlo sono principi costituzionali elaborati solo dai rappresentanti dei cittadini. Se fossero stati nelle condizioni di ragionare in questi termini, all'epoca di Neemia avrebbero tratto altre conclusioni dalla firma di quel patto.

Piero Stefani

Note

1) In forma ridotta nell'edizione cartacea del 13/1/2013, in forma completa sul sito del giornale.

2) Mario Miegge, «La Bibbia e il patto sociale» in *Bibbia e Costituzione*, a cura di Giancarla Codrignani, «Humanitas» 1 (2010), p. 14.



Ludwig Monti, monaco di Bose, interpreta la paradossale parabola dell'amministratore scaltro, come invito che Gesù rivolge ai discepoli ad avere la stessa astuzia nella comprensione del proprio tempo e la responsabilità come capacità di rispondere agli altri, i poveri, di adoperarsi con decisione radicale ad accogliere il Regno.

La responsabilità di aderire alla realtà

Introduzione

In tutto il capitolo 16 - a eccezione di una parola sulla legge (vv. 16-17) e di una sul divorzio (v. 18) - Luca sviluppa il tema dell'uso cristiano della ricchezza (cf. Lc 16,19-31: l'uomo ricco e il povero Lazzaro). Il brano oggetto del nostro studio è composito: a una parabola che parla di un amministratore disonesto e furbo (vv. 1-8), seguono detti diversi di Gesù, accomunati tra loro e con la conclusione della parabola dal sostantivo «Mammona» e dall'aggettivo «disonesto, ingiusto» (vv. 9-15).

Innanzitutto una parola sul contesto, con particolare attenzione al v. 14: «I farisei, che erano attaccati al denaro, ascoltavano tutte queste cose e si facevano beffe di lui». Con questa annotazione l'evangelista ci rivela che vi sono persone che ascoltano le parole di Gesù ma, a causa della loro cupidigia, non possono accettarne l'insegnamento, non possono obbedirgli e finiscono per disprezzarlo. Siamo cioè di fronte a un insegnamento profetico che smaschera una pericolosa forma di idolatria, capace di alienare il cuore umano; un insegnamento che mira a suscitare il movimento della conversione, a ricondurre all'unico Signore e alla sua volontà di vita in pienezza per tutte le sue creature. Sta al lettore ascoltarlo o farsene beffe...

Una parabola paradossale

Con tutto ciò, va detto che la parabola pronunciata da Gesù suscita immediatamente perplessità, scompagina ancora oggi il comune sentire. Per evitare tale reazione, la si può leggere in modo mondano come una lode alla furbizia e alla disonestà, facendo delle parole di Gesù un appoggio per giustificare l'attaccamento al denaro. Scartata, ovviamente, tale ipotesi, questa parabola appare comunque paradossale, inadatta a rispondere alle esigenze di un'etica segnata da giustizia, lealtà e responsabilità. Ci si chiede spontaneamente: com'è possibile che il vangelo presenti un uomo disonesto quale modello da cui imparare?

Una comoda via d'uscita da questi impacci è quella percorsa da alcuni esegeti - e presente anche in una nota dell'ultima versione della *Bibbia di Gerusalemme* (2009, p. 2479)! - i quali attirano l'attenzione sull'ambiente palestinese e sui suoi costumi. I grandi proprietari terrieri, si dice, avevano alle proprie dipendenze degli amministratori locali, a cui lasciavano grande libertà e piena responsabilità: il loro compito era di realizzare per il padrone



il profitto pattuito, ma, una volta assicurato questo profitto, avevano anche la possibilità di realizzare guadagni personali, lucrando sulla cifra prevista. Si può dunque pensare che il fattore, allo scopo di procurarsi amici che lo avrebbero aiutato nell'ora della difficoltà, abbia semplicemente rinunciato alla propria parte di profitto, senza danneggiare il padrone. Ciò renderebbe più credibile l'elogio di quest'ultimo, ma in questo caso non si capirebbe il motivo del suo previsto licenziamento!

Siamo evidentemente di fronte a un inutile tentativo di accomodamento di qualche cosa che in sé stride, è paradossale. La parabola, infatti, non attira l'attenzione sui mezzi a cui l'amministratore ricorre per farsi degli amici. Il vero centro della storia raccontata da Gesù è racchiuso nella constatazione che «i figli di questo mondo sono più scaltri dei figli della luce» (v. 8). La parabola non dovrebbe dunque essere intitolata «l'amministratore infedele», come spesso avviene (ancora nella *Bibbia di Gerusalemme* 2009), bensì «l'amministratore astuto, scaltro, accorto». Quest'uomo, accusato di aver sperperato le ricchezze affidategli, prima di lasciare il proprio incarico chiama i debitori del padrone e, con un'operazione di falsificazione delle ricevute, li rende debitori verso se stesso. Così, anche se licenziato, avrà qualcuno che gli dovrà riconoscenza. Grande astuzia, dunque, e grande, doppia disonestà verso il suo padrone, il quale tuttavia, conosciuta la vicenda, inaspettatamente lo elogia per aver agito con scaltrezza. Entrambi sono «figli di questo mondo» - anche per Gesù! - e il loro ragionamento è certamente mondano, segnato da falsità e ingiustizia.

Ma l'elogio di Gesù - lo ripeto - consiste nelle sue parole del v. 8, che contengono sia la conclusione della parabola sia una sua prima applicazione: «Il padrone lodò quell'amministratore disonesto, perché aveva agito con scaltrezza. I figli di questo mondo, infatti, sono più scaltri dei figli della luce». Il tratto essenziale è l'accortezza dell'amministratore, la sua lucida adesione alla realtà e ai propri limiti, la sua pronta decisione e la sua lungimiranza. A Gesù non interessa il modo preciso con cui quest'uomo ha risolto il suo problema, bensì la risolutezza con la quale ha cercato di mettere al sicuro il proprio futuro. Per esprimere questo, il testo usa l'avverbio e l'aggettivo *phrónimos*, che indica contemporaneamente «la lucidità di avvertire la gravità della situazione, la prontezza nel cercare una soluzione perché non ci saranno altre opportunità, il coraggio di prendere decisioni» (Bruno Maggioni).

Ebbene, coloro che appartengono alla luce non dovrebbero, evidentemente per i loro scopi e secondo una logica opposta, avere le stesse caratteristiche? Non dovrebbero essere «scaltri (*phrónimoi*) come i serpenti» (Mt 10,16)? Ecco perché è con un sentimento di tenerezza misto a una certa tristezza che Gesù sferza ironicamente i suoi discepoli, i «figli della luce» (cf. anche Gv 12,36; Ef 5,8; 1Ts 5,5), definendoli poco furbi, incapaci di strategie efficaci nella vita. Come mai essi non sanno discernere il tempo presente (cf. Lc 12,56), non sanno discernere da soli ciò che è giusto (cf. Lc 12,57) e, di conseguenza, mettere in atto



prontamente i gesti di conversione che sono essenziali per la salvezza?

Gesù vorrebbe che i discepoli, a proposito del Regno, avessero la stessa risolutezza del fattore. Egli fu astuto nel mettere al sicuro se stesso, il discepolo sia altrettanto astuto e responsabile (cioè capace di rispondere agli altri) nel vivere il Vangelo. Certo, l'amministratore e il discepolo appartengono a due logiche diverse, il primo a quella del mondo e il secondo a quella del Regno. Nulla in comune tra i due: tuttavia il discepolo è chiamato a imparare dall'amministratore la furbizia e ad adoperarsi con una *decisione radicale* per accogliere il Regno. Dovrebbero valere anche per i discepoli le parole di un bel detto di *abba* Pambo, che alla vista di una prostituta piangeva e diceva: «Io non ho tanta passione nel cercare di piacere a Dio, quanta ne ha costei nel cercare di piacere agli uomini disonesti» (Detti dei padri, *Serie alfabetica*, Pambo 4).

Alcuni detti collegati alla parabola

La parabola è seguita da tre detti assai diversi tra loro che la indirizzano in relazione all'uso della ricchezza. Ovvero: in che modo il discepolo deve - questa volta direttamente in rapporto ai beni terreni - mostrarsi furbo, deciso e lungimirante come l'amministratore?

1. *Fatevi degli amici con la ricchezza disonesta (adikía), perché, quando questa verrà a mancare, essi vi accolgano nelle dimore eterne (Lc 16,9).*

Questo primo detto sembra riprendere il ragionamento del protagonista della parabola (cf. v. 4) e si presenta come un'applicazione immediata di questa storia. Gesù esorta i suoi discepoli a procurarsi amici con la stessa scaltrezza che hanno i figli di questo mondo, ma anche facendo un uso diverso della ricchezza: si tratta di dividerla con i poveri che, essendo i primi destinatari della promessa del Regno (cf. Lc 6,20: «Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio»), potranno accoglierli nelle dimore eterne, dove c'è la vita in Dio per sempre. Detto altrimenti, occorre condividere i beni con i poveri, gli amici di Dio, ed essi, portatori del giudizio escatologico (cf. Mt 25,31-46), ci accoglieranno nelle dimore eterne. *Il vero nome della povertà vissuta da Gesù Cristo, e di conseguenza della povertà cristiana, è condivisione*: Luca è particolarmente attento a questa realtà, come mostrano i sommari degli Atti degli apostoli (in particolare, At 2,42-47; 4,32-35) e, per restare vicino al nostro testo, l'esempio in negativo del ricco che non sa condividere con il povero Lazzaro (cf. Lc 16,19-31). Questo è il modo di «riscattare il tempo presente» (cf. Ef 5,16), l'unico che ci è dato da vivere, per trasformare la ricchezza disonesta in fonte di comunione e di amicizia: la condivisione di ciò che abbiamo.

2. *Chi è fedele in cose di poco conto, è fedele anche in cose importanti; e chi è disonesto in cose di poco conto, è disonesto anche in cose importanti. Se dunque non siete stati fedeli nella ricchezza disonesta, chi vi affiderà quella vera? E se non siete*



stati fedeli nella ricchezza altrui, chi vi darà la vostra? (Lc 16,10-12).

Qui il protagonista della parabola è inteso in senso negativo: la sua disonestà non va imitata. Gesù contrappone ingiustizia e fedeltà, quasi a dire che la prima forma di giustizia alla nostra portata è quella della fedeltà, della fedeltà nel tempo. E la *fedeltà si radica innanzitutto nel discernimento di qual è la vera, la nostra ricchezza*. Esiste infatti una gerarchia di realtà che hanno un differente valore: c'è un «poco» e c'è un «molto», c'è una ricchezza materiale e c'è una vera ricchezza, una ricchezza non quantificabile, in cui consiste la propria personalissima verità, quella di un essere umano unico e irripetibile creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1,26-27). Questa però è solo una delle interpretazioni possibili delle suggestive domande dei vv. 11-12, che siamo chiamati a lasciar risuonare nei nostri cuori: spesso, infatti, le domande sono ben più importanti delle nostre povere risposte!

Si noti, inoltre, che qui Luca per ben tre volte, ripetendo l'accostamento del v. 9, definisce «disonesta» (*ádikos*) la ricchezza. Perché disonesta? Forse perché a volte è frutto di ingiustizia e perché, più spesso, diventa strumento, causa di ingiustizia e di oppressione. Ma c'è anche un'altra possibile ragione per cui la ricchezza di questo mondo è intrinsecamente disonesta. Per il fatto che è ingannevole nel suo profondo: essa promette e non mantiene, invita l'uomo a porre in essa la propria fiducia e poi lo delude, lasciandolo triste e stanco per i tanti sforzi fatti al fine di accumularla. Non si dimentichi, infine, l'inquietante parola che Satana rivolge a Gesù in Lc 4,6, nell'ora della tentazione: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la do a chi voglio». Lo sappia o no, chi accumula nelle proprie mani ciò che dovrebbe essere condiviso da tutti, si comporta nei fatti come un amministratore di Satana: e questa è l'ingiustizia, la disonestà somma!

3. *Nessun servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza* (Lc 16,13).

Con queste affermazioni dal sapore proverbiale Gesù disegna un insanabile contrasto tra «servire Dio e servire il denaro», con tutto ciò che nel linguaggio biblico questo verbo significa in termini di culto e di adorazione. Nel cuore dell'uomo non c'è spazio per due amori, per il compromesso tra queste due signorie: o amiamo Dio con tutto il cuore, tutta la mente e tutte le forze (cioè anche le sostanze, i beni; cf. Dt 6,5), oppure amiamo il denaro, la ricchezza e ne facciamo il nostro dio. Del resto Gesù aveva già avvertito sul fatto che la seduzione della ricchezza soffoca il crescere della Parola di Dio nel cuore umano (cf. Lc 8,7.14)...

Di più, questa parola di Gesù può anche essere letta come un forte ammonimento a una responsabilità non solo nella vita personale del cristiano, ma anche in quella comunitaria. Non è forse un richiamo a che la *chiesa* sia non solo per



i poveri, di poveri, ma anche *povera*, affinché il suo annuncio del Vangelo possa essere affidabile e credibile? Ma questo discorso ci porterebbe lontano... Limitiamoci solo a ricordare le parole pronunciate da papa Francesco, quasi come un sospiro, all'inizio del suo ministero petrino: «Ah, come vorrei una chiesa povera e per i poveri!» (*Udienza ai rappresentanti dei media*, 16 marzo 2013).

Conclusione

Ha scritto Agostino, con parole che tradiscono imbarazzo di fronte alla nostra parabola: "Perché mai il Signore Gesù Cristo raccontò questa parabola? Non certo perché gli piacesse il servo ingannatore: egli frodava il suo padrone e disponeva di beni non suoi. Per di più fece un furto sottile: portò danno al suo padrone, per assicurarsi, dopo l'amministrazione, un rifugio di tranquillità e di sicurezza. Perché il Signore ci pose davanti agli occhi questo esempio? Non perché il servo frodò, ma perché pensò al futuro; per cui il cristiano che non è furbo, scaltro, si vergogni, dal momento che il progetto ingegnoso è lodato anche nell'ingannatore. Infatti, il brano così si conclude: «I figli di questo mondo sono più scaltri dei figli della luce». Compiono frodi per provvedere al loro futuro. A quale vita pensò di provvedere quel fattore? A quella a cui sarebbe giunto, dopo aver lasciato la condizione precedente per ordine del suo padrone. Egli provvedeva a una vita che deve finire e tu non vuoi provvedere a quella eterna?" (Agostino, *Discorsi* 359/A,10).

Vero, ma occorre guardarsi dallo «spiritualizzare» troppo questa pagina evangelica! Il punto a cui ci vuole condurre la parabola di Gesù credo sia il seguente: per noi la vita eterna comincia già qui e ora, se sappiamo diventare astuti, cioè capaci di intelligenza, di condivisione dei beni, di amore/servizio. Tutto questo comporta la responsabilità di discernere la ricchezza che veramente conta, quella per cui vale la pena spendersi; si tratta, per dirla con un'altra parola di Gesù, di «*arricchire davanti a Dio*» (cf. Lc 12,21), o meglio, più letteralmente, «*in direzione, in vista di Dio*», ossia secondo la sua logica.

A questa conclusione indirizza anche un padre monastico, Giovanni Casiano. Nelle *Istituzioni cenobitiche*, istruendo i monaci circa l'antidoto al vizio dell'avarizia, egli si sofferma soprattutto sullo spogliamento dai beni, che nasce da uno spogliamento interiore, e sulla perseveranza nella vita comune (cf. VII,24.28.31). È il suo modo per esprimere la necessità di aderire alla realtà: «*Chi aderisce alla realtà nel poco, aderisce anche nel molto*», si potrebbe parafrasare il detto di Gesù. È nell'aderire alla realtà con intelligenza e furbizia che si trova quella ricchezza così semplice, eppure così spesso a noi nascosta, che può dare senso a ogni giorno della vita. Ogni giorno, infatti, è data ai figli della luce un'occasione per essere più scaltri dei figli di questo mondo: «*chi può comprendere, comprenda*» (Mt 19,12).

Ludwig Monti



Bonhoeffer partecipa al complotto per uccidere Hitler proprio in nome della "differenza" cristiana di vivere nel mondo, non separato in luoghi sacri per salvarsi l'anima. Enrico Cerasi, docente di teologia, si chiede se oggi non sia necessario vivere la radicalità evangelica come uno "spazio" separato, totalmente altro.

Apologia dello spazio

Nella barbarie dell'attuale tardo-capitalismo, ormai persuaso dell'inesistenza di qualsiasi forza critica, di qualunque cosa accenni a resistere, la figura di Bonhoeffer come poche altre brilla di luce propria. Conosciamo tutti, almeno sommariamente, i tratti principali della sua biografia, che ne fanno quasi un nuovo modello agiografico. Nella Germania della Repubblica di Weimar, un giovane teologo, per estrazione familiare e per precoci meriti intellettuali destinato a una brillante carriera accademica, con l'avvento al potere di Hitler, dopo aver vinto comprensibili resistenze personali, decide di abbandonare la professione universitaria per impegnarsi nella resistenza antinazista, dapprima nella piccola chiesa confessante e in seguito, più radicalmente, nella cospirazione militare, mirante a un colpo di stato che prevedeva l'eliminazione fisica del grande dittatore per arrivare a una pace con le potenze alleate. Il controllo militaresco dell'apparato repressivo nazional-socialista seguito dal drammatico fallimento dell'attentato comprometteranno definitivamente la posizione giudiziaria di Bonhoeffer, già arrestato nel '43 e poi impiccato nell'aprile del '45 nel campo di Flössenburg.

Tutto questo ci è familiare. Ciò che c'interessa è la coerenza tra la vita e il pensiero del teologo luterano. Senza presumere di aprire nuove prospettive, mi limito a ricordare un passo del libro che precede immediatamente lo sciagurato '33. Alludo a *Creazione caduta*, frutto del corso tenuto da Bonhoeffer all'Università di Berlino nel semestre invernale del 1932-33, nel travaglio degli avvenimenti politici che avrebbero travolto l'ormai fragile Repubblica di Weimar. Commentando *Genesi 1, 26*, Bonhoeffer nota:

La somiglianza, l'analogia dell'uomo a Dio, non è analogia entis, ma analogia relationis (1). Poiché in Cristo Dio è libero per l'uomo, poiché egli non riserva a sé la propria libertà, per questo non possiamo pensare la libertà altro che come un "essere liberi per...". Il fatto che Dio sia libero, per noi che esistiamo nel centro a partire da Cristo, e conosciamo la nostra umanità nella sua resurrezione, significa solo che siamo liberi per Dio. La libertà del Creatore dà prova di sé nel renderci liberi per lui, il che non significa altro che Dio si crea un'immagine sulla terra. Resta libero il paradosso della libertà creata. Anzi addirittura è necessario portarlo alle ultime conseguenze. Libertà creata qui significa [...] che Dio stesso entra nella propria creatura [...]. La creaturelità dell'uomo è una qualità, è qualcosa di dato, è un ente tanto poco quanto lo è la libertà: non la si può determinare altro che nel dover contare sull'altro che mi sta di fronte, che sta con me, con cui sono in relazione di reciprocità. La "immagine somigliante a Dio" non costituisce dunque una analogia entis, come se l'uomo nel suo essere-in-sé-e-per-sé, nella propria realtà, si ritrovasse simile all'essere di Dio [...].



Diverse sarebbero le cose da notare, a cominciare dalla scelta di condurre un'esegesi teologica del testo biblico, collocandosi esplicitamente nell'ambito della scuola di Karl Barth, allora al centro di numerose polemiche: per la sua teologia dialettica, provocatoriamente paradossale (benché negli ultimi anni, e in particolare nel '32, in modo apparentemente meno acceso), e per la sua "inattuale" presa di distanza dall'esegesi storico-critica. Barth, a dire il vero, prese le distanze non solo dal neo-protestantesimo liberale e dal suo metodo ermeneutico, ma altrettanto nettamente dal cattolicesimo romano, il fondamento teologico del quale - la dottrina tomista dell'*analogia entis* - considerava un'invenzione dell'Anticristo e l'unico serio motivo per non divenire cattolici. In oggettiva sintonia con Barth, Bonhoeffer non ammette che la dottrina della creazione umana vada intesa in termini di *analogia entis*: vale a dire, non è un *dato* di cui l'uomo potrebbe disporre ma, appunto, una relazione, una costitutiva apertura all'altro. Creato a immagine di Dio, l'uomo è relazione.

L'esigenza di un'antropologia relazionale, a dire il vero, era già presente a Martin Buber. «Non c'è alcun io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso». Vale a dire: non vi è un io *presupposto*, che *preceda* la relazione; l'io, piuttosto, è solo *nella* relazione, la quale può declinarsi nella forma dell'anonimato, del rapporto all'altro come a un neutro «esso», spazialmente o temporalmente determinato, ovvero nella forma autentica dell'apertura a un «tu» che «m'incontra per grazia» (2).

Comunque declinata, autenticamente o meno, dobbiamo dire che «All'inizio è la relazione» (3), non l'io isolato, monadico, e la relazione io-tu è la premessa esistenziale per l'incontro con il grande Tu, con Dio, il quale come già ad Adamo a ognuno rivolge il suo appello. «Non si trova Dio restando nel mondo, e non si trova Dio allontanandosene» (4): Dio è l'origine e lo scopo della relazione io-tu.

Con toni marcatamente meno esistenziali Bonhoeffer può sostenere che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio perché, analogamente a quest'ultimo che è eterna relazione tra il Padre e il Figlio nel vincolo dello Spirito Santo, è strutturale apertura al tu, necessario rapporto all'altro. L'essere a immagine e somiglianza di Dio va inteso come *analogia relationis*, non come *analogia entis*: come *evento* dell'apertura al prossimo, non come stabile possesso. Contrariamente a Buber, il cui rigido monoteismo non gli consente di pensare a Dio come eterna relazione trinitaria, l'uomo è apertura all'altro proprio in quanto creato a immagine di Dio, così come - reciprocamente- può dirsi immagine di Dio nella misura in cui si apra alla relazione con l'altro.

La cristologia elaborata successivamente, dal corso universitario del '33 fino alla grande *Etica*, approfondirà questa geniale intuizione. Se la relazione personale all'altro è ciò che analogo l'essere divino con quello umano, Cristo è vero Dio e vero uomo proprio in quanto la sua vita è la manifestazione e la definitiva sanzione di tale apertura. Contro ogni cristologia idealistico-speculativa, già nel '33 con luterana risolutezza egli afferma che l'unico Cristo che



ci è dato conoscere è il Cristo *pro-me*: «non esiste un Cristo “in sé”, che poi andrebbe visto in relazione alla salvezza» (5). Cristo è l'evento della salvezza in quanto attuazione della divina relazione con l'uomo.

La cristologia di Bonhoeffer, unitamente all'esigenza mai ritrattata della *sequela Christi*, è la premessa dell'azione responsabile, probabilmente uno dei vertici dell'etica teologica novecentesca. Responsabile non è l'azione nobile, pura, ideale, ma - starei per dire nietzscheanamente (6) - la fedeltà alla terra, ovvero la compartecipazione alla sorte del prossimo fino all'assunzione vicaria della colpa che grava sull'umanità. L'obbedire concretamente alla volontà di Dio significa assumersi gli uni il peso dei peccati degli altri. Conforme a Cristo non è colui che predica la salvezza individuale nell'altro mondo, colui che si pre-occupa unicamente del destino dell'anima, propria o altrui, e a tal scopo ha un inesausto bisogno d'inoculare in tutti malattia, senso di colpa e paura, ma colui che pone la croce (segno del divino essere-per-gli-altri) al centro della storia. L'incarnazione e umiliazione di Cristo, vero Dio e vero uomo, il quale ha assunto la condizione umana fino alla morte, e alla morte di croce, si traduce, *deve* tradursi nell'*ánthropos téleios*, nell'uomo completo, nel cristiano aderente fino in fondo alla problematicità, alla violenza, al male che gravano sulla storia, nella fiducia che questo sia il comandamento concreto del Dio che in Gesù Cristo ha già perdonato i nostri peccati. Il male non è una dimensione altra, che il cristiano, nella sua *ab-soluta* santità, guarderebbe da lontano, con disprezzo o condiscendenza, a seconda dello stato d'animo.

Il cristiano non è immunizzato dal peccato. Non per la “debolezza della carne” cara ai pastori d'anime ma per la sua stessa “santità”, correttamente intesa. Santo è l'essere-per-gli-altri, il che induce l'uomo responsabile a una sospensione dell'assolutezza del biblico divieto di uccidere (per altro assai caro al giovane teologo) al fine di assumersi la responsabilità, ad esempio, di assassinare il grande dittatore. Ma anche senza giungere al caso estremo dell'assassinio (che in effetti non verrà compiuto), gli anni della cospirazione insegnarono al teologo la necessità di comportamenti “irreligiosi” come la menzogna, la mancanza di fiducia e di trasparenza, il cinismo, nella continua necessità di non lasciar trapelare all'esterno nulla di compromettente. Tutt'altro che una vita “santa”, nel senso caro ai catechisti. L'essere-per-gli-altri *deve* realizzarsi all'interno dello schema di questo mondo, della sua logica, che pure - dal punto di vista escatologico - è qualcosa di “penultimo”.

È certamente falso che il successo giustifichi anche l'azione cattiva e i mezzi riprovevoli; ma non è d'altra parte possibile considerare il successo come qualcosa di assolutamente neutrale dal punto di vista etico. Vero è invece che il successo storico crea il solo terreno sul quale la vita può continuare, ed è molto dubbio se sia più responsabile opporsi ai nuovi tempi come dei don Chisciotte, piuttosto che servire a essi ammettendo e accettando liberamente la propria sconfitta. Alla fine, il successo fa la storia [...]. Chi parla di soccombere eroicamente davanti a un'inevitabile sconfitta, fa un discorso in realtà molto poco eroico, perché non osa levare lo sguardo al futuro. Per chi è responsabile la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in quest'affare, ma:



quale potrà essere la vita nella generazione che viene? (7).

Solo immergendosi nel male del mondo, rifiutando ogni astratta separazione, ogni "santità", è possibile aderire al comandamento di Dio. Il limite della propria riflessione giovanile, da *Sanctorum communio* a *Sequela*, è individuato da Bonhoeffer nel permanente presupposto, ancora religioso, della necessità di uno "spazio separato" in cui esercitare la *propria* sequela. Ma proprio la rivelazione di Dio in Cristo fa cadere ogni separazione, al punto da rendere pertinente il problema se ancora esista «uno "spazio" specifico per il fatto cristiano» (8). Ciò equivale a chiedersi, come notoriamente fece nelle ultime lettere dal carcere, se sia possibile un cristianesimo non religioso, e come questo eventualmente vada pensato.

Nessuno potrà aspettarsi da queste pagine una risposta a una tale questione, sulla quale si sono edificate biblioteche. Del resto, la domanda se sia *possibile* un cristianesimo non religioso, vale a dire non più fondato sui presupposti metafisici ed esistenzialistici della centralità dell'io, trova la più limpida risposta proprio nell'esistenza di Dietrich Bonhoeffer, vissuta fino all'ultimo - o forse: proprio all'ultimo, nell'angosciante spazio grottescamente "separato" delle carceri naziste (davvero un ironico destino, per colui che aveva teorizzato il venir meno di ogni separazione!...) - nella meditazione biblica, nella fede e nella preghiera. Se mai ve ne fu uno, fu senz'altro un cristiano non religioso. Nel cuore dei più tragici eventi del tragico '900 portò responsabilmente la sua croce, nella fede nel Dio che gratuitamente giustifica gli empi.

Eppure è significativo che proprio sulla sua vita, sul suo esempio, sulla sua *esistenza religiosa*, continui a insistere l'interesse del nostro tempo (9). Proprio colui che, quasi con stizza, ha profuso ogni energia nella guerra al «démoneio» (10), riceve la devota attenzione di noi smarriti abitatori di un'epoca gravemente confusa. Siamo alla ricerca delle sue tracce, dei suoi cimeli. La cosa può sembrare una *gaffe*, anche perché ogni mitologia desta sempre sospetti, eppure il "mito bonhoefferiano", il fascino o forse il senso di colpa suscitato dalla sua "eroica" figura pongono una domanda, che l'acribia filologica degli esperti rischia di lasciare inevasa. Pascal stigmatizzò l'io come odioso; Bonhoeffer vedeva in esso un demone, senz'altro frutto del peccato, e nell'interesse monomaniacale per la salvezza dell'anima, sia pure condita in salsa esistenzialista, l'ennesima riproposizione del cristianesimo religioso, inadeguato al nostro tempo. Nulla, insomma, era più alieno al teologo del "mito del soggetto", come di qualsiasi mito.

Se Bultmann, con la sua proposta di demitizzazione del Nuovo Testamento, si era spinto non troppo ma troppo poco avanti (11), Barth, dopo aver correttamente riproposto la centralità dello Spirito contro la lettera, aveva poi imboccato una strada senza uscita nella sua rivisitazione dell'antica dogmatica. Né la demitizzazione bultmanniana, tutto sommato ancora liberale, né il *positivismo della rivelazione* di Barth gli sembrarono adeguati al suo tempo. Ciò che avrebbero dovuto tentare era l'interpretazione non religiosa dei concetti teologici (12).



Le altre erano soltanto, per così dire, battaglie di retroguardia.

Si è a lungo discusso sulla correttezza della sua previsione di un imminente avvento di un'era non religiosa (13), la quale avrebbe reso irrilevanti, inattuali, sia la questione del mito nel cristianesimo sia la reinterpretazione cristologica della dogmatica ecclesiale. Se vuole ancora avere un futuro, la predicazione cristiana deve giurare fedeltà al mondo - a un mondo ormai non più religioso, a un mondo consapevolmente senza-Dio, come già Dio ha fatto una volta per tutte in Gesù Cristo. Ripensando alla sua esperienza nella cospirazione anti-nazista, Bonhoeffer era nel giusto rivendicando una tale fedeltà e sono indubbiamente suggestive le sue tarde riflessioni sull'abbandono come modalità della presenza di Dio nel mondo (14). Mi chiedo, tuttavia, se nel *nostro* tempo, attraversato da un *diverso totalitarismo*, quello del completo dominio della razionalità economica e tecnologica, meno brutale ma forse non meno soffocante, il gesto di separazione rifiutato da Bonhoeffer come ancora religioso non sia ormai l'unico capace di preservare la speranza di una vita più degna. È solo una domanda; ma di fronte all'eliminazione tecno-burocratica del soggetto, con l'incombente sensazione che ormai non vi sia più nemmeno un linguaggio comune con gli apologeti dell'esistente, non abbiamo l'obbligo di additare uno spazio altro, magari *totalmente altro* e senz'altro *separato*, che possa però offrire un po' di refrigerio, un sollievo, una boccata d'aria fresca, sia pure mai del tutto pura ma rinfrancante soprattutto per chi, come i giovani nati nell'era *post-google*, non ha più nemmeno il sospetto che un tempo possa esser esistito qualcosa di umano?

Enrico Cerasi

Note

1) D. Bonhoeffer, "Creazione e caduta", in *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, a cura di A. Gallas, vol. 3, Queriniana, Brescia 1992, pp. 55-56.

2) M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 66.

3) Ibid. p. 72.

4) Ibid. p. 114.

5) F. Ferrario, *Bonhoeffer*, Carocci, Roma, 2014, p. 81. Sul carattere anti-speculativo della cristologia di Bonhoeffer, cf. A. Gallas, *Non santi ma uomini. Studi bonhoefferiani*, Claudiana, Torino 2008, pp. 99 ss.

6) Cf. C. Scilironi, "Bonhoeffer e il domandare radicale", in Id. *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002, pp. 164 s.

7) D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 2, p. 63.

8) Cf. A. Gallas, op. cit., p. 189.

9) Cf. F. Ferrario, op. cit., p. 227.

10) Cf. A. Gallas, op. cit., pp. 192 s.

11) D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 354.

12) Ibid. p. 401.

13) Cf. ad es. A. Gallas, "La centralità del Dio inutile" in *ivi*, ried. in *Non santi ma uomini*, cit., pp. 127 ss.

14) «Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona [...]. Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo» (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 440).



Lorenzo Biagi, insegnante di antropologia filosofica ed etica presso lo Iusve e segretario generale della Fondazione Lanza, sottolinea che "buon cittadino", di fronte al declino delle virtù civiche, è chi si impegna per il rispetto della legge: l'uomo giusto è un eroe discreto che attua le virtù civiche per fondare una società nuova basata sull'onestà.

Cittadinanza responsabile

È largamente condiviso, almeno a parole, il fatto che il nostro paese ha una sfida urgente davanti: ricostruire il tessuto civile e ri-formare nelle persone la coscienza della legalità e del civismo. Senza questi due pilastri è inevitabile una deriva verso un individualismo insofferente delle regole e uno stato permanente di sopraffazioni e di guerra di tutti contro tutti. Qualcuno è giunto a parlare della nostra società come di una "società incivile", dove il clima della convivenza si è avvelenato, drammatizzato, perfino incarognito. Tutti diffidiamo di tutti. Il sociologo Ilvo Diamanti ha scritto che lo "spirito animale" che in passato aveva pervaso e attraversato il mercato, le imprese, l'economia, oggi si è trasferito nei comportamenti sociali (1). Ciascuno di noi, forse, osserva che i risentimenti delle persone contro le istituzioni non accennano a stemperarsi, ma divengono sempre più violenti. L'antipolitica non accenna a diminuire. Ne viene fuori una società maleducata, divisa, estrema e violenta nella società e nel territorio.

Questo quadro che poteva sembrare fosco, oggi pare essere semplice realtà. Infatti è facilmente verificabile che in questi ultimi anni sono fortemente cresciuti processi di decadimento sia della società civile che della politica, segnati dall'ulteriore deperire dell'etica civile e della cultura delle regole. In altre parole, ciò che fa problema è il venir meno di quel basilare senso civico e di quella qualità civile dei comportamenti e del linguaggio che sono ingredienti fondamentali per una serena convivenza.

Forse, senza impegnarsi eccessivamente e chiamare in causa una pur consistente storia del paese Italia quasi segnata dal filo grigio di convivenze paradossali tra civismo attivo e spirito smaccatamente incivile, può essere sufficiente, ai fini della nostra riflessione, la puntuale considerazione del giurista Sabino Cassese, il quale, pur sostando sulla nostra ottima Costituzione, non manca di evidenziare che essa è stata applicata lentamente, e talora perfino totalmente disattesa. L'esito con cui siamo oggi alle prese è quello di una società italiana a *giuridicità debole*, in cui "l'ordinamento giuridico, in principio retto da un diritto codificato, è stato così completato da una sorta di disobbedienza legale fatta da norme speciali, straordinarie, eccezionali, derogatorie, che rappresentano altrettante evasioni ed erosioni del diritto codificato" (2).

La lista dei governi che hanno costellato la storia repubblicana mostra un dato su tutti: la loro precarietà o proprio l'essere destinati a durare poco. Precarietà che si è accompagnata a una progressiva erosione dei corpi inter-



medi e dell'associazionismo civile, con un crescente, invece, rafforzamento di professioni e di categorie protette (le famigerate "caste"), sullo sfondo di un primato sempre sbandierato ma mai fatto oggetto di vero discernimento critico delle relazioni primarie familiari. Ebbene, tutto questo non ha fatto che indebolire la capacità dello Stato di produrre autentici beni comuni e beni pubblici. Se una delle loro caratteristiche principali è quella di istituire cittadini attivi, partecipi, corresponsabili, noi invece siamo all'interno di una storia di sedicenti "servizi pubblici" che hanno creato clienti, assistiti, sudditi, e oggi individui pretenziosi e rivendicativi, incapaci di guardare oltre la propria immediata pretesa. Così conclude *Cassese*: "La mancata integrazione nazionale, la forte diversità di tradizioni civiche, l'inefficacia statale su una buona parte del territorio fanno sì che l'Italia presenti alcuni dei connotati negativi delle *State-less societies*", le quali sono, appunto, società senza Stato, ossia che hanno giuridicità e legalità deboli.

Da questo retroterra scaturisce il riferimento all'etica civile come ciò che richiama una dotazione di base propria della persona, nel momento in cui deve esibire una competenza etica e l'abitudine ad agire in modo giusto. Ora, la complessità crescente della nostra vita nel mondo di oggi assieme, tra l'altro, all'emergere incalzante di nuovi poteri e possibilità dischiusi da quello che chiamiamo "progresso", non ha fatto che alzare in maniera esigente il livello della nostra competenza etica. Non di rado ci siamo trovati decisamente impreparati. Tanto come singole persone che come società ci siamo trovati di fronte a questioni etiche dalla portata inedita, dal campo della bioetica a quello delle politiche ambientali, dal campo delle professioni a quelli della politica e dell'economia.

D'altra, parte non sfugge a nessuno come il tema dell'etica civile abbia di fatto finito per occupare sempre di più l'attenzione generale nella vita delle nostre società democratiche. "Abbiamo fisici, matematici, chimici, astronomi, poeti, musicisti, pittori - scriveva Rousseau nel 1750 - ma non abbiamo più cittadini". In qualche modo questa sua constatazione ci riguarda anche oggi. C'è un vistoso declino delle virtù civiche, un'erosione delle qualità etiche e politiche che fanno di un cittadino un buon cittadino. La partecipazione è in calo ovunque: in politica, nei partiti, nei sindacati, nella scuola, nel volontariato, eccetera. Mentre ovunque, invece, è in crescita il "cittadino brutto e cattivo" (U. Beck), che rivendica, che impreca, che mira esclusivamente al suo interesse particolare, che ce l'ha con il mondo, con lo Stato, con i servizi, con gli extracomunitari... E non di rado ha pure delle ragioni, ma più spesso ancora il fatto è che non crede più che le cose possano cambiare e migliorare. Così il passo dal "civismo" al "cinismo" diventa sempre più breve. Lo sfarinamento del "bene comune" non è solo un'evidenza, è anche un processo che la crisi economica in atto non fa che accrescere.

In questo momento storico, dunque, per quanto ci giriamo attorno indivi-



duando colpevoli da ogni parte, dobbiamo riprendere in mano la questione originaria: *qual è la qualità della mia e della nostra coscienza civica? Il mio senso civico è ancora vitale o non si è piuttosto deteriorato?* Perché, quando si pensa solo a se stessi, si finisce irrimediabilmente per farsi gli affari propri a scapito di tutto il resto. Non è che possiamo andare avanti moralisticamente riempiendoci la bocca di “bene comune”, pensando che ad esso ci deve badare qualcun altro. E neppure possiamo continuare a indignarci per il dilagare della corruzione e dell’illegalità, nella segreta convinzione che le leggi prima di tutto si applichino agli altri. Là dove c’è un clima sociale e una società ripiegata su se stessa, rivendicativa e rancorosa, con obiettivi di piccola portata, divisa e diffidente; là dove la società è un insieme inconcludente di elementi individuali, senza nessuna coesione, di soggettività esasperate e senza fini, tenute insieme da connessioni deboli (la “poltiglia di massa” di cui ha parlato il Censis); là dove la sfiducia nell’altro diventa fatto ordinario e “normale”, così che, ad esempio, due italiani su tre si dichiarano d’accordo con l’affermazione che “è meglio guardarsi dagli altri, perché potrebbero approfittare della nostra buona fede”, è chiaro che lì, gradualmente ma con certezza, il legame civile progressivamente si deteriora e si afferma un clima da guerra di tutti contro tutti.

Quella che si chiama “solidarietà umana”, “solidarietà civica”, quella mano cioè che si dovrebbe dare per puro spirito di appartenenza alla nostra comune umanità, si è come dileguata. Abbiamo la percezione che forse non troveremmo una mano così pronta e solidale a tirarci fuori dal buco nero della deriva, in cui potremmo finire. Gli anziani non si fidano più dei giovani: li sentono inaffidabili e rapiti da interessi futili e da valori ora superficiali, ora cinici. I giovani vedono negli anziani un ostacolo, un peso, qualcuno che gli sta rubando il futuro. Ed è brutto vivere così, sia per gli uni che per gli altri. Per tutti.

È dunque necessario rivitalizzare la qualità civile delle nostre relazioni e dei nostri comportamenti nel lavoro, nella società, nelle istituzioni, nel tempo libero. *“Il civile, il senso civico, l’etica civica, infatti, altro non sono che l’insieme di quelle convinzioni di base che guidano i nostri comportamenti e il nostro linguaggio nella quotidianità, fatta di relazioni e di condivisione di spazi pubblici. Il civile è quell’ambito molto concreto e ordinario delle nostre vite che prende corpo quando, uscendo di casa, diventiamo attori di una cittadinanza responsabile, quando ci muoviamo nelle relazioni con senso di rispetto e di reciprocità, quando svolgiamo la nostra professione con competenza e onestà, quando ci prendiamo cura delle cose che di fatto abbiamo in comune (3).*

Per contro, tutti stiamo male e diventiamo perfino rabbiosi quando questi “beni che abbiamo in comune” non funzionano come dovrebbero. E noi sappiamo che se non funzionano bene, non è colpa solo delle “strutture” o della “politica”, ma anche di una carenza e di un impoverimento, appunto, della “coscienza civile” e del “senso civico” dei singoli. Infatti, l’espressione “etica



civile" indica prima di tutto l'esistenza di una pluralità di soggetti, capaci di iniziativa autonoma, di regolazione dei comportamenti individuali e orientati a risolvere problemi o a soddisfare esigenze comuni, sulla base di un impulso valoriale non egoistico. Così scaturiscono pratiche condivise che sono autogenerate dai soggetti in relazione reciproca, i quali definiscono la propria identità a partire dal loro contatto con il bene comune e la cui logica strutturante non è dominata né dal denaro né dal dominio, ma dalla ricerca della convivialità.

È ormai chiaro che questi ragionamenti non possono più circolare tra pochi "sensibili", ma devono diventare occasione per suscitare e risvegliare quel "dibattito pubblico" che è il motore della formazione di ogni senso civico, specialmente nella vita democratica. Basti qui accennare al dato, che probabilmente è andato perduto dalla nostra memoria collettiva, secondo il quale l'Italia è la patria dell'*umanesimo civile*, erede della ricca etica greca della *polis*, della *civitas* romana e rinascimentale, corroborato dall'esperienza comunale, che ha dato radici al fiorire in tutto il mondo della cultura propria di un'etica e di una *paideia* civili.

Si tratta di questioni molto concrete. Ne indico due. In primo luogo quello della salute, delle istituzioni sanitarie, oggi sottoposte a uno stress quotidiano sia per il venir meno di risorse economiche ma anche per il venir meno di risorse per l'appunto civiche. Le professioni mediche sono quotidianamente incalzate da pretese sia dal versante direttivo che da quello dei cittadini. D'altra parte è indubbio che tali professioni, come altre, stanno vivendo una crisi della loro missione civile. Occorre riflettere sul fatto che il mondo della salute e della medicina oggi, dopo aver raggiunto alcuni importanti punti di intesa nel campo della bioetica, ha la necessità di misurarsi con le nuove implicazioni della giustizia distributiva: cosa significa "distribuire" e organizzare secondo giustizia un bene non commerciale come quello della salute, in una condizione di penuria di risorse e di abitudine della gente a pretendere e ad avere servizi? Non c'è anche qui un problema di erosione del senso civico che chiama in causa tanto l'istituzione sanitaria che la cultura dei cittadini?

Il secondo ambito è quello delle pratiche ambientali. Concretamente: può la nostra relazione con l'ambiente, con tutti i beni di cui è sostanziato (acqua, aria, terra, paesaggio...), ma anche con tutti i problemi dai quali è assediato (vivibilità delle nostre città e paesi, congestione del traffico, smaltimento dei rifiuti, inquinamenti vari, deforestazione, cambiamento del clima, ecc.), continuare a essere all'insegna di una logica incivile di mero sfruttamento e di irrazionale sperpero dei beni ambientali? Non è forse il caso di iniziare abbastanza in fretta a mettere in circolazione *nuovi stili di vita* improntati a una ben temperata etica civile anche in relazione a questi beni?

È da questa grammatica elementare che noi oggi dobbiamo iniziare a dire un *nuovo umanesimo civile*, con un'opera educativa tenace, profonda, molecolare. Una piccola rivoluzione, che parte prima di tutto da noi stessi, e che



proprio per questo è la sola credibile e capace di contagiare chi ci sta intorno. È da qui che concretamente inizia la rigenerazione del senso civico.

Un grande rappresentante dei primi incontri tra fede cristiana e *civitas*, Sant’Ambrogio, Vescovo di Milano, parlando della fortuna e della prosperità di una città, affermava che questa è assicurata anzitutto da una moltitudine di uomini giusti: “*Quam beata civitas, quae plurimos iustos habet!*”. Ma chi sono questi “uomini giusti”? Ne descrive la figura in maniera magistrale Mario Vargas Llosa nel suo romanzo *L’eroe discreto* (4), in cui compare l’uomo qualunque, senza una grande storia o particolari successi, ma che quando si trova davanti a una scelta etica sa farla, non si tira indietro davanti alle minacce, si ribella e si dà da fare contro ricatti e prepotenze di chi è più ricco o potente. Il punto è che Vargas Llosa fa dire ad uno dei suoi personaggi: “*Dio mio che razza di storie riserva la vita quotidiana*”. Come dire: il buon cittadino, l’uomo giusto, è un eroe discreto, quello che nella vita quotidiana, fuori dai riflettori, segue la grammatica elementare della coscienza civica, che parla attraverso l’onestà, la sincerità, la lealtà e, quando occorre, è pronto a dire di no alla corruzione e all’illegalità.

Lorenzo Biagi

Note

- 1) I. Diamanti, *Sillabario dei tempi tristi*, Feltrinelli, Milano 2009.
- 2) S. Cassese, *L’Italia: una società senza Stato?*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 84.
- 3) Cfr. *Etica civile. Una proposta*, a cura della Fondazione Lanza, EMP, Padova 2013.
- 4) M. Vargas Llosa, *L’eroe discreto*, Einaudi, Torino 2013.



Il sociologo Italo De Sandre analizza i risultati di una recente indagine tenuta nel Triveneto sui diversi modi di intendere la responsabilità in base agli stili di vita. Dall'indagine risulta che i cattolici sono più propensi alla tutela del privato. Riconoscimento dell'altro, reciprocità, riparatività: necessari per nuovi stili di vita.

Stili di vita contraddittori e responsabilità

1. Non solo responsabilità

Il senso della *responsabilità* e il suo essere dimensione fondamentale dell'etica pratica, non vivono da soli. Si legano sempre, che se ne sia consapevoli o no, ad altre dimensioni dell'agire individuale e collettivo: al *riconoscimento* degli altri rispetto a sé (che può essere universalista, aperto a tutti, ma più spesso è limitato ad un 'noi' ristretto, escludente), alla *reciprocità* con cui si è in concreto disponibili verso gli altri, alimentata dalla fiducia che abbiamo in loro (oggi uno degli atteggiamenti-sentimenti positivi meno diffusi sia a livello interpersonale e ancor meno nei confronti delle istituzioni). Ma anche alla *riparatività* (un concetto che una nota psicoanalista, M. Klein, ha elaborato studiando i meccanismi psicologici profondi delle nostre relazioni), che - quando un altro ci aggredisce e ferisce - consiste nella disponibilità, nella volontà pratica di rispondere con qualcosa che salvi entrambi, invece di distruggersi a vicenda (*vita tua vita mea*, piuttosto che l'aggressivo e diffuso *mors tua vita mea*).

Queste dimensioni nel loro intreccio costituiscono, fuori dagli stereotipi, l'anima e la carne, il senso e la pratica dei molti volti della solidarietà, che non riguarda soltanto un dover essere generico, gli eroi generosi, o i cristiani e i laici di particolare buona volontà, ma fa parte, nel bene e nel male, della vita di tutte le persone, nella loro convivenza sociale e civile, economica e culturale, incluse quelle che operano in modi criminali (come è noto la criminalità organizzata pratica, a suo modo, una dura solidarietà interna). Infatti ogni persona ha una propria rete di relazioni, volute o obbligate, che mostra in concreto chi ciascuno di noi considera degno quanto se stesso, di chi si fida davvero, con chi è disposto a scambiare cose e servizi per realizzare il vantaggio di entrambi e senza barare, verso chi è disposto a rispondere a uno sgarbo con una gentilezza, alla fine di chi ci facciamo davvero carico.

Responsabilità è, infatti, farsi carico dei costi e non solo dei benefici, delle intenzioni e soprattutto dei risultati, degli effetti, delle conseguenze di quello che si è fatto, che si fa e si promette di fare in futuro. La responsabilità esige anche la voglia e la capacità di riflettere su ciò che si fa, mentre lo si sta facendo, unite alla disponibilità, anzi all'impegno anticipato di dar conto, di rispondere appunto delle proprie azioni, di ragionare sugli effetti, anche quelli non voluti, che spesso sono collaterali al concreto farsi delle azioni.

Infatti solo la riflessività e la trasparenza, negli atti concreti e nelle parole,



sono in grado di rispondere, di dare agli altri gli strumenti e le ragioni per fidarsi, per ricominciare a fidarsi, dato che moltissimi ambienti pubblici e privati, al contrario, ancora usano l'opacità, il 'non far sapere', come strumento di potere, di manipolazione delle risorse disponibili. L'ha fatto spesso in passato anche la chiesa, fino alle vicende clamorose di reati finanziari e sessuali, a cui solo in anni recenti, per giustizia e carità, si è fatto fronte: dagli anni '60 del Concilio, anche se non tutte le pratiche, almeno lo spirito è cambiato.

2. Responsabilità negli stili di vita

La responsabilità fa parte del codice-sorgente, del Dna con cui viene generato lo stile di vita delle persone. E se analizziamo gli stili di vita dal punto di vista socio-culturale, possiamo riscontrare delle diversità molto rilevanti nella nostra società, ancor più oggi, in cui tra i nativi italiani vivono milioni di persone nate in altri contesti sociali, che stanno vivendo con noi, sono diventate nostri vicini, in molti casi con-cittadini.

Ma prima di analizzare e criticare le differenze delle culture delle persone migranti, sarebbe già importante capire le differenze che ci sono tra gli italiani. Tra di noi. Un sociologo mancato pochi anni fa, G. P. Fabris, a partire dalla seconda metà degli anni '70 ha fatto ripetute ricerche per capire che fisionomia hanno e come cambiano gli stili delle persone, le 'correnti socioculturali' in trasformazione continua, a partire dall'individuazione delle dimensioni latenti della cultura, cioè degli orientamenti valoriali, delle scelte di fondo che 'stanno dietro' alle diverse decisioni quotidiane. Così ha tentato di dare una fisionomia a quelle che sono le aree valoriali che differenziano alla radice il senso del vivere degli italiani e ne sono l'*humus*. Non si è limitato, come fanno molti specialisti di sondaggi, a vedere per chi hanno intenzione di votare (cosa che interessa ovviamente molto i partiti e i *talk show* televisivi) o ancor più verificare cosa comprano (da parte delle aziende che vogliono consolidare e accrescere le vendite e i propri buoni rapporti con i clienti).

Cercherò di sintetizzare, ai nostri fini, il pensiero di Fabris, ancora del tutto persuasivo, aggiungendo che ne abbiamo tentato una timida e limitata riformulazione nell'indagine fatta dall'Osservatorio socioreligioso del Triveneto OSReT per il Convegno ecclesiale di Aquileja del 2012 (1).

Dobbiamo innanzitutto prendere in considerazione le dimensioni latenti, ricavate da una specifica elaborazione statistico-probabilistica, che 'incrociate' formano gli assi di costruzione e di interpretazione della mappa socioculturale della società: proprio in esse vi sono le radici delle differenze del senso di responsabilità delle persone.

La prima dimensione polare è data dalla propensione a un estremo al massimo apprezzamento delle istituzioni e delle tradizioni esistenti, e all'estremo opposto al massimo desiderio di libertà, in tutti i sensi, di tutto ciò



che è moderno, in campo affettivo, culturale, tecnologico, morale: possiamo sintetizzarla come polarità modernità-tradizione, libertà individuale-istituzioni.

La seconda dimensione, etica, psicologica, è data dalla polarità privato-sociale, cioè dal privilegiare a un polo tutto ciò che valorizza i propri spazi e le risorse private, particolari, rispetto all'altro polo, ritenere invece fondamentale il senso dei valori e delle radici comuni, i legami civili, l'importanza dell'ambiente. L'incrocio di queste due dimensioni, la prima come asse orizzontale, l'est-ovest di una bussola, la seconda come asse verticale nord-sud, disegna una mappa socioculturale, di cui per semplicità consideriamo i quattro quadranti, che sono spazi simbolici, orientamenti etici, che fanno risaltare le grandi differenze dei diversi 'sistemi di responsabilità' concreti.

3. Logiche diverse di responsabilità

- Lo spazio culturale segnato dall'orientamento verso il privato e verso le istituzioni e le tradizioni è importante perché esprime il modo di giudicare e di agire delle persone preoccupate di tutelare le loro cose e le culture locali, impaurite dalle troppe novità e soprattutto dalle persone nuove, immigrate, che magari fanno lavorare ma che non riconoscono come uguali a loro e con uguali diritti, per cui chiedono sicurezza anche fisica. Un'area culturale che per difendersi tende a segnare i confini territoriali, e soprattutto legali, entro cui intende salvaguardare i propri interessi, quindi tendenzialmente conservatrice. È presente una religiosità tradizionale. Della mappa mentale che abbiamo evocato risulta il nord-est; soltanto per coincidenza in alcuni tratti può corrispondere a certi caratteri culturali del nord-est del paese; questioni di peso ma anche molto discusse.

- L'area segnata dall'apprezzamento delle istituzioni e delle tradizioni e, nello stesso tempo, del civismo, del bene comune, del valore dell'ambiente, il sud-est della mappa, è caratterizzata da 'correnti' culturali di impegno sociale, anche di volontariato, motivato da riferimenti laici oppure religiosi, di una religiosità più aggiornata rispetto alla precedente, 'conciliare' diciamo oggi, orientata ai bisogni delle persone, al senso del *welfare*, del benessere comune, tutelato anche dalle istituzioni pubbliche, all'incontro tra culture diverse.

- L'area sud-ovest della mappa, condivide la sensibilità per l'ambiente, anche l'apprezzamento di regole, purché non siano quelle vecchie, dominanti, ma siano nuove e tutelino il più possibile le libertà degli individui, orientati al cosmopolitismo, alle cose moderne, alle nuove tecnologie, ai nuovi modi di stare insieme e di divertirsi, propensi a fare esperienze anche affettive diverse dal tradizionale.

- Infine l'area nord-ovest, segnata dall'interesse per il privato e per le libertà più complete, persone che apprezzano i consumi, l'attenzione all'aspetto, all'apparenza, un certo narcisismo, un polisensualismo (uno dei



caratteri più densi della nostra cultura e delle nostre esperienze), l'averne, anche se può andare a scapito di altri: una forte 'corrente socioculturale' centrata sull'individualismo, che continua ad allargarsi.

Modi assai diversi di intendere la responsabilità: nel primo caso si tratta di una responsabilità personale e sociale di corto raggio, di auto-tutela, che si impegna dentro la propria famiglia e la propria comunità locale, ma non verso altri. Nel secondo caso di una responsabilità sociale in senso ampio, universalistica, da parte di persone che si impegnano a cambiare certe regole e certe istituzioni, disposte ad azioni volontarie per un bene comune, che include anche persone di altre culture e radici. Nel terzo caso si manifesta un senso di responsabilità più 'ecologista', personalizzato, secondo nuove libertà e nuove regole, insofferente di quelle vecchie e dei vecchi ruoli. Nel quarto caso, una responsabilità che si limita all'ottenimento di ciò che interessa a se stessi, se vogliamo comunque chiamarla responsabilità 'a modo proprio', a uso del singolo.

Ma nella società di oggi, finita la condivisione (sostanziale o di apparenza) di un'unica istituzione etica o religiosa, ognuno dal proprio punto di vista definisce valida, vera, la propria idea e le proprie pratiche di responsabilità, le une che con-vivono, ma in tensione rispetto alle altre. Non tutti sono 'relativisti', sicuramente ogni scelta di responsabilità interagisce con persone che agiscono con animi diversi, con le quali si misura: le relazioni in cui siamo immersi non concedono tregua, tranquillità, consenso. Per parafrasare un'espressione evangelica, ognuno è obbligato a dar ragione della responsabilità che si assume e che gli altri gli attribuiscono.

Se volessimo proporre delle misure sommarie ricavate dalla nostra indagine nel Triveneto, rispetto alla polarità privato-sociale, se tra i non cattolici sembra prevalere il senso del sociale-civile, 60 e 40%, i cattolici risultano metà e metà, quindi più propensi dei non cattolici alla tutela del privato. Se guardiamo la mappa rispetto alla voglia di libertà oppure al senso delle istituzioni, tra i cattolici i 'libertari' sono il 40, quelli più legati alle istituzioni un po' più del 60%. Tra i non cattolici invece, in specie dai 18 ai 50 anni, la stragrande maggioranza, più dell'80%, si pone sul versante delle libertà.

Quello che va sottolineato comunque, come dato di fatto, è che i cattolici, che si dichiarano tali e manifestano una frequenza settimanale o mensile ai riti, sono presenti in tutti i quadranti, non solo nel quadrante segnato dall'impegno sociale e dall'apprezzamento delle istituzioni religiose e civili. Gli stili di vita dei cattolici, quindi, sono molto diversi tra di loro, alcuni in netto conflitto reciproco; forse sarebbe davvero opportuno non limitarsi a parlare del dover essere delle persone, delle responsabilità teoriche, ma voler guardare alle pratiche concrete di vita e di pensiero dei 'fedeli', invitare le persone a dar con semplicità ragione delle proprie scelte, avviare un discernimento a



più voci, con un riascolto delle radici del senso cristiano, e insieme ricostruire un senso del con-vivere apprezzando certe differenze e rifiutandone altre, riconoscendo a ciascuno la sua dignità.

4. Uscire da una 'società a responsabilità limitata'

Va detto che tutti - cattolici e non cattolici, nativi e migranti - viviamo in questa nostra società, nella quale per difendersi dalle mille insicurezze e incertezze, molti sono tentati, o scelgono spesso delle soluzioni 'a responsabilità limitata', nei consumi, nella produzione, nelle scelte politiche ed elettorali, nei legami affettivi, anche nella religiosità: si riducono i rischi riducendo la fiducia e gli scambi con gli altri, rispettando gli altri solo quando e dopo che gli altri ci hanno rispettati, riconoscendo poco i diritti non nostri, scegliendo impegni e relazioni brevi, da cui si vuol poter uscire quando si vuole. Ci sono anche minoranze che prendono iniziative 'riparative', che nelle aree sociali in difficoltà si impegnano ad aiutare, a costruire, ad accompagnare, o nei conflitti e alle ferite ricevute rispondono in modi costruttivi; così può capitare che delle persone incerte, quando vedono qualcuno che mostra loro in concreto che certi cambiamenti sono possibili e utili, possono decidere di 'muoversi' anche loro.

Va anche aggiunto che, per vent'anni, in Italia hanno governato prevalentemente classi politiche che - mostrando di tutelare civilmente l'inizio e la fine della vita secondo l'etica cattolica - hanno legiferato ridimensionando reati economici gravi come il falso in bilancio, e condonando ripetutamente evasioni fiscali ed esportazioni di capitali, non lottando seriamente contro quella corruzione che tuttora si mostra così diffusa, pervasiva, nelle relazioni pubbliche e private. Nonostante ciò hanno ottenuto uno stabile appoggio dai vertici italiani della chiesa, appoggio che è stato tolto solo quando sono stati commessi degli atti privati di immoralità talmente palese da non poter essere più tollerati. In politologia si chiama: scambio politico.

Quando le testimonianze pubbliche sono di tale genere, per cambiare lo stile delle responsabilità ci vuole un percorso non breve e molto radicale. Se molti testimoniano seriamente una nuova via, forse anche persone più incerte possono vedere che ha senso assumersi delle responsabilità per un bene davvero comune e personale insieme.

Italo De Sandre

Nota

1) Esistono soltanto due brevi scritti che ne danno conto, entrambi di A. Castegnaro, nelle Riviste *Il Regno* e *Studia Patavina*, perché le autorità ecclesiastiche non hanno ritenuto di dover dare diffusione dei risultati, piuttosto critici, sui rapporti tra popolazione, religiosità, morale e chiesa.



Maurizio Donadelli è un piccolo imprenditore che ha operato nel profit e nel non profit, a contatto con la realtà giovanile, della quale conosce le contraddizioni e le aspettative esistenziali. Conoscenza arricchita anche dalla sua personale esperienza di vita comunitaria maturata nel mondo del disagio e del sostegno alla persona.

Imprenditori nella zona grigia

Sono numerose le domande che, di questi tempi, si presentano fitte e pressanti all'intelletto di un imprenditore, che abbia la ferma volontà di proseguire con la propria attività economica nel rispetto del proprio impegno aziendale. Nel tentativo di sforzarsi di individuare e proporre, tra le risposte possibili, quelle capaci di fornirci una "boccata di ossigeno", intendo partire da una domanda, forse quella più cruda, che consente però di arrivare immediatamente alla radice di tante altre possibili domande. Quale prezzo è costretto a pagare oggi l'imprenditore per mantenere in vita la propria iniziativa, fonte di guadagno per sé e per altre famiglie?

Sono difficoltà evidenti quelle che oggi incontrano sulla strada coloro che intendono perseguire con rettitudine il fine imprenditoriale. Proviamo a dare per un attimo un'occhiata ad alcuni di questi numerosi ostacoli: la burocrazia (non dialogante, costosa, sovrabbondante e assurda), la concorrenza, (a volte troppo evidente in prodotti messi sul mercato a minor costo, ma di dubbia provenienza e qualità), le truffe (possibili inciampi dalle cui conseguenze è difficile e faticoso difendersi, o perché non si hanno i soldi per l'avvocato o perché il reato di truffa è stato sostanzialmente depenalizzato), il costo del lavoro (che, come è noto, si traduce per i lavoratori in un basso netto a fronte di un alto lordo sborsato dall'imprenditore), eccetera.

Ecco che allora, nel tentativo di rimanere nel lecito, il primo livello che si è spinti a modificare fa riferimento proprio al significato della parola "legalità", che si manifesta nel tentativo di far scivolare sempre più verso il basso l'asticella del suo valore. Cercare e trovare manodopera a bassissimo costo (nei paesi in cui i diritti dei lavoratori sono inesistenti o negati); ricorrere a materie prime sempre meno costose (che molto spesso trasformano il prodotto originario in surrogato di bassa e dubbia qualità); far ricorso a pubblicità ingannevole per reclamizzare qualità inesistenti del prodotto; utilizzare in modo improprio contributi statali, per esempio, per la ricerca (utilizzandoli per spendere i costi ordinari). Sono solo pochi esempi, scelti tra i molti altri possibili, tratti dalla cronaca degli ultimi giorni. Esempi che possono essere variamente interpretati a seconda del punto di vista.

Non è facile, infatti, giustificare al consumatore finale il perché, a una riduzione dei costi aziendali (ad esempio, quelli della manodopera) non corrisponda un prezzo più accessibile del prodotto. Va da sé che, nel momento in cui questi minori costi servono a garantire e a incrementare solo ed esclusiva-



mente il portafoglio dell'imprenditore, ecco che le questioni si fanno più discutibili. Ecco che il confine tra autodifesa, furbizia e illegalità diventa sempre più labile.

Di contro, vi sono però sempre maggiori esempi di corretta applicazione dei principi della Csr (responsabilità sociale d'impresa), che gli imprenditori scelgono di seguire, vincolandosi a un corretto comportamento nei confronti di tutti gli *stakeholder* (realtà e persone a vario titolo coinvolte nell'attività aziendale). Anche in questo caso i tentativi subdoli di utilizzare questi strumenti solo per "rifarsi il *lifting*" o per mettersi a posto la coscienza non mancano, ma sono sempre più facilmente smascherabili. E gli effetti positivi di questa rinnovata responsabilità sociale cominciano a intravedersi con chiarezza. Ma chi è che sceglie di percorrere questa strada?

Coerenza e responsabilità presuppongono una base di partenza chiara, dei valori di riferimento (come l'onestà, l'uguaglianza, la giustizia...), intorno ai quali esse vanno misurate e commisurate. L'esigenza è quindi quella di tornare a puntare l'attenzione sui valori. La diffusione dei valori avviene da sempre attraverso le principali agenzie educative esistenti: la famiglia e la scuola in prima istanza e poi, a livello informale ma non meno preponderante, i rapporti di amicizia e i rapporti lavorativi.

Ricominciare dai valori per dare valore. Partendo dal presupposto che il panorama cui si fa riferimento è di gran lunga più complesso, se prendiamo, ad esempio, l'arco di tempo che va dal '68 ad oggi, ovvero tra la piccola rivoluzione culturale esplicitata dai movimenti studenteschi a quella digitale provocata dalla diffusione di *internet*, possiamo notare la prepotente emersione di un evidente smarrimento culturale, che ha provocato reazioni diverse: disorientamenti, fughe, pentimenti, chiusure, ma anche ricerche, studi, sperimentazioni, innovazioni.

I luoghi educativi (famiglia, scuola, amicizie, lavoro) sono stati messi in profonda crisi da questi cambiamenti. I valori portanti hanno vacillato, e qualcuno è rovinosamente franato, probabilmente a causa di una smascherata incoerenza nel comportamento di quelli che erano visti come portatori di senso. La fragilità dei valori non è dovuta a una loro intrinseca fragilità. La fragilità dei valori è da ricercarsi nella insicurezza di chi pensava di possederli senza tener conto che non bastava solo averli ereditati. I valori è sempre necessario conquistarli e viverli in prima persona. La sola trasmissione di questi si è rivelata infatti superficiale. L'educazione è stata per molto tempo schiava di un concetto "depositario", che negava un approccio problematizzante, dialogico, non prendendo in considerazione la dimensione relazionale, comunitaria. Ovvio che, prima o poi, il bagaglio ricevuto venisse messo in discussione, se non altro per riscoprirne le radici, i fondamenti culturali e spirituali.

Qualcuno ha fatto questo percorso di riscoperta, molti altri sono stati



sopraffatti dal sentimento di insicurezza e hanno cercato approdi tranquillizzanti in altri lidi. Dalle "oasi miraggio", instancabilmente fornite da un consumismo economico e sociale sempre più devastante, al richiamo di movimenti spirituali, molti a sfondo psicologico - veri e propri surrogati religiosi -, che colpiscono i sentimenti, le sensazioni, e alimentano la sete di una sedicente controcultura in grado di abbattere le falsità smascherate nei comportamenti dei portatori della vecchia cultura. Strade che non portano a nulla e che sono causa di crisi profonde.

Coloro che coraggiosamente hanno intrapreso la strada della ricerca, dello studio, della sperimentazione, sono una minoranza. Ma è alla minoranza che, storicamente, viene affidato il compito della profezia: il mantenimento, la denuncia e la testimonianza della validità di quei valori, di cui si sente portatrice, e della cui coerenza fa testo il continuo confronto tra ciò che la storia ha tramandato e il nuovo che continuamente emerge dalla ricerca di Senso.

Ma può un imprenditore essere anche un profeta? Può fare un passo tanto oltre all'operare nella legalità? Oltre al produrre reddito per sé e per tutti coloro che sono coinvolti a vario titolo nell'impresa?

Il profeta, storicamente, è un lettore attento della quotidianità. Quindi profeta può essere chiunque. Chiunque porti fiducia dove non c'è più fiducia, speranza dove non c'è più speranza, chiunque restituisca dignità a chi non ce l'ha più. Profeta è colui che semplicemente fa il bene, chiunque si assuma la sua quota parte di responsabilità nell'attuare la carità e la giustizia, nel suo quotidiano, piccolo o grande che sia.

Si, anche l'imprenditore può essere un profeta, come profeti possiamo essere tutti noi, credenti o meno, nella misura in cui teniamo aperta la speranza nell'uomo che può cambiare, la fiducia nell'uomo che non crede alla irreversibilità della propria condizione di fragilità e di continuo discredito di sé.

Come poter dare fiducia? In questa sede posso tentare una risposta da credente, ben sapendo che i tentativi di risposta appartengono a chiunque si consideri in ricerca.

La fiducia "orizzontale" la acquisiamo perché altri intorno a noi ci danno fiducia. La fiducia "verticale" deriva dalla certezza della presenza di Dio dentro di noi, e del fatto che Lui ci ama comunque, al di là dei nostri limiti ed errori. È questo che ci dà quella carica di speranza che, se fosse riposta solo in noi stessi, non riusciremmo altrimenti a trovare. Orizzontale e verticale significano e sostanziano la Sua immanenza e la Sua trascendenza e, al tempo stesso, il nostro ruolo centrale: attraverso ciascuno di noi Lui si fa presente agli altri come noi e, viceversa, in noi attraverso gli altri.

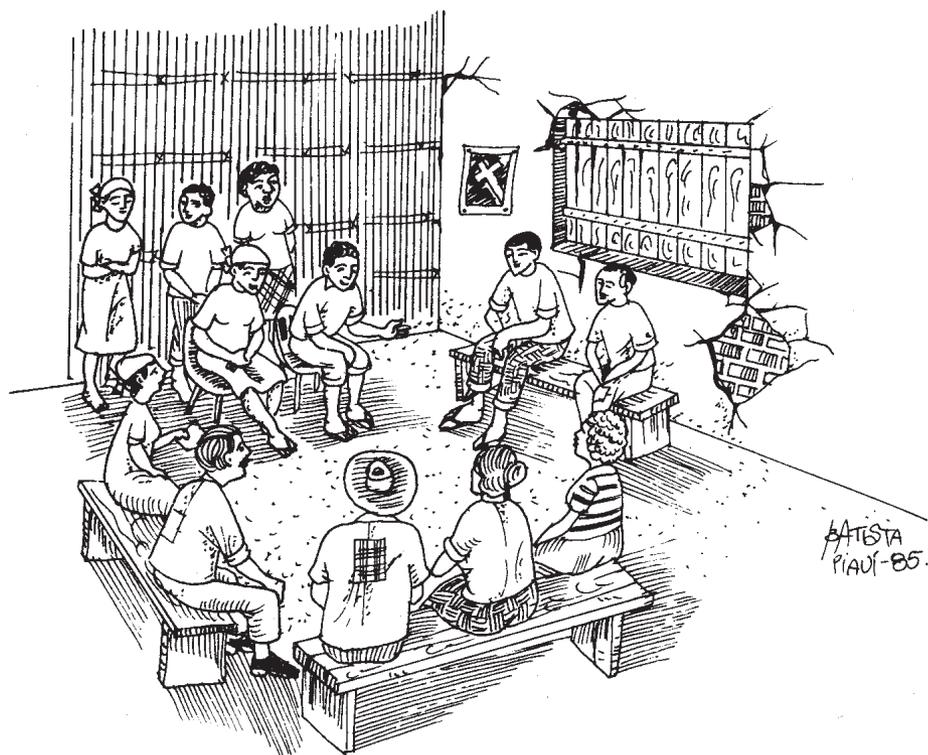
Prende forma così la risposta alla domande iniziale. La chiarezza di fondo, la chiarezza verso l'obiettivo finale, rende possibile percorrere qualsiasi stra-



da. Una volta scelta la direzione, ci si arriva sia seguendo coloro che ci vogliono sospingere verso un sentiero scosceso, sia percorrendo comodamente una strada asfaltata, o anche camminando in modo incerto lungo un viottolo pieno di buche. A influenzare la scelta del percorso stanno gli eventi personali e le fragilità individuali. Ma una volta presa la decisione sulle scelte di fondo, una volta individuato l'obiettivo, man mano che si procede nel nostro viaggio, sempre più si fa largo in noi quella serenità che tanto andavamo cercando e che, nella misura in cui ci inonda, altrettanto riusciamo a distribuirla.

Forti di questa serenità, le domande ai problemi iniziali si sgonfiano della loro carica drammatica, diventano domande appassionanti e coinvolgenti, diventano sfide, occasioni per realizzare la giustizia e la solidarietà, nella concordia, nella comunione, nella condivisione.

Maurizio Donadelli



Carlo Beraldo, sociologo e redattore di Esodo, esamina le spinte in atto orientate a introdurre anche nel welfare pubblico un regime concorrenziale, dove il cittadino diviene un mero cliente/consumatore, anziché un cittadino pienamente inserito in un flusso di relazioni solidali, in forza della partecipazione e della responsabilità.

Conciliare libertà con solidarietà

Era maggio del 2009 e presiedeva il governo italiano Silvio Berlusconi; il Ministero delle politiche sociali pubblicò quel mese un importante documento intitolato *La vita buona nella società attiva - Libro Bianco sul futuro del modello sociale*, che intendeva rappresentare le condizioni e le caratteristiche delle politiche sociali del futuro in Italia.

Il pensiero dominante di tale documento era riportato già nelle prime pagine e così veniva espresso:

La libertà di scelta e di iniziativa delle persone è spesso compressa dalla invadenza di un attore pubblico, che non sempre è in grado di garantire adeguati standard qualitativi dei servizi essenziali. Non di rado lo Stato si sostituisce al cittadino nelle sue decisioni con strutture viziate da ricorrente autoreferenzialità. Ciò diffonde una cultura assistenzialista che comprime il senso di autonomia e responsabilità.

La conclusione operativa di tale originale pensiero consisteva nella individuazione di un *“secondo pilastro con nuove forme integrative di assistenza (...) rivisitando anche lo strumento delle società di mutuo soccorso”* che, in concreto, significa affidamento delle personali aspettative di cura e assistenza alle assicurazioni private.

Al di là delle opportunistiche soluzioni ipotizzate, comunque presenti e attive nello scenario delle offerte assistenziali e previdenziali poste in essere dal mercato, è importante soffermarsi sui significati e sulle conseguenze dell'affermazione riportata. La rappresentazione che è facile cogliere è di un potenziale conflitto tra singoli individui e Stato, inteso come massa burocratica che imbriglia uno degli elementi costitutivi dei diritti civili, che qualificano l'esistenza umana: la libertà. Viene in mente, come reazione immediata, una delle più belle canzoni di Gaber, *La libertà*, che aveva come ritornello: *“La libertà non è uno spazio libero, libertà è partecipazione”*.

Citare Gaber non basta, perché pur con espressioni e forme diverse, il pensiero riportato nel documento citato è condiviso da ampi settori della società e tra le forze politiche, sia in Italia che in più parti del mondo.

I termini della questione sono assai impegnativi perché rimandano a cosa intendiamo per Stato, a come le persone si relazionano reciprocamente in un contesto sociale, e alla misura di solidarietà ritenuta necessaria, e quindi per tutti vincolante, al fine della garanzia di una buona convivenza nella società.

Lo Stato non è una anonima massa burocratica; basta leggere i primi



articoli della Costituzione italiana per comprendere come le parole/concetti di popolo, di persona, di cittadinanza siano strettamente connesse a quelle di sovranità democratica, di partecipazione, di diritti (*inviolabili dell'uomo*) e di doveri (*di solidarietà politica, economica e sociale*), così come recita l'art. 2.

Lo Stato quindi (ci riferiamo allo Stato democratico di diritto) è la più alta espressione storica della capacità umana di dare compimento teorico e pratico alla convivenza, ed è per tale finalità che è necessaria una organizzazione politico-giuridica pur sempre in divenire nella sua espressione formale.

Questa concezione dello Stato è esito del riconoscimento che ogni persona non è un'isola, ma intrattiene continui e articolati rapporti con i propri simili e con il proprio ambiente nelle sue varie componenti, per cui anche l'espressione della libertà individuale non può che manifestarsi in un contesto di plurime e quotidiane relazioni.

Il riferimento all'art. 2 della Costituzione, nel sottolineare il valore programmatico-attuativo della solidarietà in più campi dell'attività umana, ribadisce la piena corrispondenza tra democrazia e solidarietà che, concretamente, si esprime attraverso l'ampio ventaglio di servizi messi in atto dalle diverse agenzie pubbliche (insieme alle espressioni organizzate della solidarietà civica) e dedicate a fornire risposte ai diversi bisogni (di cura, di istruzione ed educazione, di sostegno economico o psico-sociale, ecc.), che in varie fasi dell'esistenza si presentano o possono presentarsi a ciascun cittadino. Sono concetti, questi, a sua volta ripresi dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948, e dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (G. U. dell'Unione europea 14.12.2007).

Le molte ruberie, i cui autori sono spesso tra loro correi, che con elevata frequenza accadono all'interno e all'esterno dell'apparato politico/istituzionale e amministrativo della nostra penisola, rappresentano espliciti affronti a quel concetto costituzionale di cittadinanza solidale, a cui poco fa si è fatto riferimento.

Accanto a queste gravi forme di devianza civica, sulle quali altri autori su questo numero della rivista riflettono, vi sono modalità di esercizio della cosa pubblica e specificatamente dei servizi relativi alle politiche sociali che sempre più tendono ad allontanarsi da quel principio di solidarietà civica con valenza normativa che *non ha come unico riferimento "il market citizen", ma un cittadino pienamente inserito in un flusso di relazioni solidali* (1).

Due sono, oggi, le principali tendenze in atto, che motivano questa preoccupazione. Una prima tendenza è rappresentata da chi preme per una riduzione del raggio di intervento pubblico e per una contrazione della spesa sociale, che dovrebbe essere concentrata sulle categorie e sui gruppi sociali più a rischio, mentre per la cura di particolari patologie e comunque per i



gruppi sociali appartenenti ai ceti meno poveri, ampio spazio dovrebbe essere dato alle organizzazioni che operano nel mercato, ed eventualmente ai soggetti dell'azione volontaria e, più generalmente, a quell'ampio arcipelago di organismi che caratterizzano il cosiddetto terzo settore/*no profit*. La seconda tendenza, intrecciata con la prima e che sta conquistando anche i servizi direttamente gestiti da pubbliche istituzioni, consiste nel dare riconoscimento ai diritti di cura e di assistenza mediante la prevalente erogazione di prestazioni "tecniche" ma prive di supporto e di accompagnamento relazionale; esempio limite di tale approccio, definito per l'appunto prestazionale, è quello dell'immissione della robotica nei servizi sanitari e nella stessa assistenza domiciliare alle persone non autosufficienti. Tale evoluzione tecnica, di per sé positiva, assume però una valenza negativa nel momento in cui diviene sostitutiva di un approccio umano (antropologico) tra chi si prende cura e la persona "in cura".

Pur escludendo le situazioni limite, è ormai indubbio che le attuali politiche sociali tendono ad avere come riferimento un cittadino "medio" avente dei mutevoli diritti prestazionali da far valere (in dipendenza delle risorse pubbliche disponibili) e dove la mancanza di personalizzazione nella risposta al bisogno tende a non tener conto delle specifiche situazioni esistenziali e delle conseguenti differenze che continuano a permanere a fronte di prestazioni sostanzialmente pre-definite. È pur vero che delle esperienze di aiuto "personalizzato" continuano a essere presenti in contesti di servizio dove la relazione operatore-utente coincidendo essenzialmente con la prestazione d'aiuto (relazioni educative e/o psicosociali) ben difficilmente possono essere sostituite da strumentazioni tecniche o da relazioni esclusivamente procedurali; in altre realtà di servizio, dove operatori e persone in condizione di sofferenza pur convivono (per esempio negli ospedali o negli ambulatori territoriali), la relazione tende a essere esclusivamente connessa all'esercizio dell'azione diagnostica o terapeutica inerente la parte malata dell'organismo corporeo.

La mancanza di elementi relazionali è ancora più evidente quando l'aiuto viene dato dal sistema pubblico attraverso prestazioni monetarie. Si tratta di una particolare modalità di intervento denominata *cash-for-care* (soldi per la cura), che consiste nell'assegnazione da parte dell'ente pubblico di denaro in forma di *assegni di cura* o di *voucher*, che consentono ai cittadini di scegliere, in base a una preventiva valutazione del loro bisogno prestazionale, i servizi più confacenti alle proprie necessità tra una pluralità di soggetti fornitori. Più concretamente, mediante l'*assegno di cura* o *buono sociale* vi è l'attribuzione di un importo monetario che il cittadino che si trova in una condizione di particolare svantaggio o disabilità può spendere per acquistare prestazioni ritenute dallo stesso (o dai congiunti) più consone a soddisfare i propri bisogni; con il *voucher* - che ha il valore di una pre-determinata cifra economica - si acquisisce il diritto, una volta appurato uno specifico stato di biso-



gno, ad “acquistare” prestazioni predefinite da enti accreditati, che dispongono di specifici requisiti per erogare i servizi.

Nel modello *cash-for-care* la valutazione del bisogno rimane di competenza del sistema pubblico, che si occupa interamente o in parte del finanziamento, mentre la scelta della prestazione viene trasferita al beneficiario che, in via autonoma decide a quale organizzazione rivolgersi per ottenerla. Le motivazioni addotte dai promotori di questo particolare modello assistenziale sono sostanzialmente riassumibili nell’attribuzione ai cittadini di una più ampia libertà di scelta dei servizi e prestazioni, ipotizzando che l’esercizio di tale libertà determini un incremento del livello di personalizzazione dei servizi. Oltre a queste motivazioni ritenute “ideali” vi sono in realtà delle considerazioni che puntano a una semplificazione gestionale e organizzativa per l’ente pubblico a sostegno di una ipotesi di *welfare* più snello e meno burocratico.

L’esito di questa riorganizzazione delle politiche sociali è l’introduzione anche nel sistema pubblico di *welfare* di un regime concorrenziale, ovvero di mercato amministrato dove il cittadino ancor di più diviene un cliente/consumatore ritenuto in grado di operare secondo un principio di razionalità e convenienza.

L’espansione delle scelte ora indicate non fa che confermare ciò che, in gran misura, è presente nella quotidianità della vita sociale, dove i comportamenti individuali o di gruppo sono spesso sostenuti da motivazioni utilitaristiche: liberamente scelgo ciò che è più conveniente per me o per il mio, ristretto, nucleo sociale. In tal modo il benessere sociale viene meramente a definirsi come somma delle singole utilità acquisite dagli individui appartenenti alla società.

Una visione così fatta della vita sociale e dello svolgersi delle stesse politiche sociali, mentre mitizza il concetto di libertà individuale, ha come conseguenza l’indifferenza per la qualità e l’intensità delle relazioni di aiuto ma pure il disinteresse per le strutturali disuguaglianze presenti in una società pur a seguito di interventi apparentemente egualitari. In sintesi, tale visione riafferma che il benessere collettivo, ottenuto come somma delle utilità dei singoli, è totalmente indifferente al soddisfacimento di beni comuni - “irriducibilmente sociali”.

Il sociologo inglese di origine polacca Zygmunt Bauman in un saggio dedicato al “Welfare assediato” (2), afferma: *“La qualità umana di una società dovrebbe essere misurata a partire dalla qualità della vita dei più deboli tra i suoi membri. E poiché l’essenza di ogni morale è data dalla responsabilità nei confronti dell’umanità degli altri, questa è anche l’unità di misura degli standard morali di una società. È questo, a mio avviso, l’unico tipo di misura che un sistema di welfare si possa permettere, ma è anche l’unico di cui abbia davvero bisogno”*.

In sintonia con Bauman, l’economista indiano e premio nobel Amartya Sen



nel dar valore alla libertà individuale come impegno sociale sottolinea che “*gli impegni sociali si fondano sulla consapevolezza dell’interdipendenza tra le vite di persone diverse all’interno di una società*” (3), e ribadisce che “*se è vero che gli individui, in realtà, perseguono incessantemente e senza compromessi solo il loro ristretto interesse personale, allora la ricerca della giustizia verrà intralciata a ogni passo dall’opposizione di tutti coloro che abbiano qualcosa da perdere dal cambiamento proposto. Se invece gli individui, come persone sociali, hanno valori e obiettivi di più vasta portata, che includono la comprensione per gli altri e un impegno verso norme etiche, allora la promozione della giustizia sociale non dovrà necessariamente fronteggiare un’incessante opposizione a ogni cambiamento*” (4).

Ecco, è proprio il concetto di persona sociale che fa intendere il non esaurirsi delle persone semplicemente nelle loro utilità acquisite o acquisibili, mentre forte dovrebbe esprimersi l’impegno a riconoscere a ciascuna persona la sua originale individualità dal lato etico/antropologico. Ma questo non può valere solo in alcuni spazi virtuosi della vita sociale, e comunque ancor più dovrebbe valere là dove sono presenti persone che hanno bisogno di aiuto, di cura, a cui nessuna prestazione tecnica da sola è in grado di dare pieno riscontro.

È assai significativo che Papa Francesco riprenda di continuo, accanto ai concetti di giustizia e di solidarietà, il valore delle relazioni e dei legami interpersonali; anche nella esortazione *Evangelii Gaudium* (p. 67) afferma: “... noi cristiani insistiamo nella proposta di riconoscere l’altro, di sanare le ferite, di costruire ponti, stringere relazioni e aiutarci a portare i pesi gli uni degli altri”.

È insomma l’esperienza di significative relazioni di aiuto che diviene reale strumento di libertà perché, togliendo ostacoli (emozionali, cognitivi, oggettivi/materiali) e liberando energie che la persona possiede, si creano attorno a lei condizioni favorevoli alla crescita.

Riuscire a comprendere e a far comprendere che non salverà il mondo né la tecnica da sola e nemmeno lo saranno i soli rapporti formali in contesti mercantili inneggianti solitarie libertà di scelta e di consumo, ritengo debba divenire un impegno per chi ha ancora voglia di pensare alla possibilità di con-vivere entro comunità caratterizzate da un “flusso di relazioni solidali”.

Carlo Beraldo

Note

1) S. Rodotà, *Solidarietà*, ed. Laterza 2014, pag. 33.

2) Z. Bauman, *Homo consumens - Lo sciamè inquieto dei consumatori e la misura degli esclusi*, Erickson 2007, pp. 93-94; M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, p. 66.

3) A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza 2007, pag. 96.

4) A. Sen, op. cit., pag. 41.



Mariasole Antolini, Francesca Coltellacci, Domenico Maffeo raccontano, in un'intervista, il percorso di responsabilizzazione e le conseguenti scelte di vita. Chiara Puppini, per la redazione, con molti tagli e qualche modifica, le sintetizza. La conversazione si può leggere (quasi) integralmente nel sito di Esodo.

La vita è bellezza e passione

Siamo attorno a un tavolo a casa di Gianni: Gianni, Carlo e io, Mariasole che ha 19 anni, Francesca e Domenico poco più che trentenni. Vogliamo capire, noi adulti, cosa i giovani intendono per responsabilità e coerenza, come le praticano, parlando soprattutto delle loro esperienze.

Mariasole: Nel 2011 mi è stata diagnosticata la sclerosi multipla. Avevo 15 anni, tre giorni dopo la fine della scuola, a giugno, sono stata ricoverata e sono stata 3 mesi in ospedale, perché non camminavo più, ero finita in sedia a rotelle. Brancolavano nel buio anche i medici per quanto riguarda la mia diagnosi. Vedevo i miei amici andare in spiaggia, le foto su *facebook*. E stavo male e non capivo perché. Il 25 settembre la neurologa mi chiama e mi dà la diagnosi definitiva: sclerosi multipla. Io rimasi zitta, salii in macchina, non volli parlare con nessuno, né con i miei genitori né con la nonna, che per me è sempre stata un punto di riferimento. Quando sono tornata a casa, quel maledetto 25 settembre del 2011 sono andata a vedere in *internet* cosa significasse sclerosi multipla. Lessi che dopo pochi anni sarei finita in sedia a rotelle, sarei stata definita *invalida* per eccellenza. Questo non l'ho accettato e sono finita in depressione.

All'inizio la depressione era lieve, gestibile, mi veniva quando ero a casa. Piangevo perché pensavo a quella sedia a rotelle, che fino a poco tempo prima mi aiutava a camminare, ma immaginarmela di là a 2 anni per tutta la vita era un bruttissimo pensiero. La depressione andava sempre peggio, mi vedevo un peso, un peso per i miei genitori, per i compagni a scuola, che non riuscivano a capire che stavo male dentro, perché non si vedeva di fuori. Cadevo sempre più giù, ho pensato al suicidio perché pensavo fosse l'unica soluzione per non far sentire a nessuno il mio peso. Forse non essendoci più, tutto sarebbe tornato come prima. L'ho anche tentato, però sono tornata in me. Finché arriva marzo 2012, che è il momento per Aism (Associazione italiana sclerosi multipla) importante: ci sono le gardenie.

Io non conoscevo Aism. Mi avvicinai a un banchetto e presi una gardenia. Dopo 2 settimane da questo evento, un giorno, tornando a casa da scuola, su Rai 1 vidi l'intervista a Gabriella Ferrari, un'attrice e scrittrice famosa in tutt'Italia, attualmente madrina di Aism. Raccontava che aveva scritto il libro *Più forte del destino*, dove narrava la sua esperienza di vita con la sclerosi multipla, senza nessun velo. Subito quel giorno andai a comprare il libro, però



lo misi sul tavolo, il coraggio di leggerlo non c'era. Decisi di vedere se c'era su *facebook*, le scrissi e lei subito mi rispose: mandami la tua storia che la spedisco al settimanale *Chi*. Io al principio anche no, poi decisi di scriverla, non pensando che la pubblicassero. Dopo 2 settimane mi chiama e mi dice: prendi il settimanale che ci sei. Dopo poco mi chiama Aism e mi chiede di andare in sezione. Nel vortice nero che mi portava sempre più giù vidi una mano rossa e bianca, che sono i colori di Aism, che veniva a prendermi e cercava di tirarmi su.

In Aism ho trovato delle brave persone, che hanno capito cosa mi serve per andare avanti e tirarmi su. Conosco tante persone che hanno bisogno di sentire giovani parlare di cose belle, di essere aiutati a prendere in mano la propria vita e andare avanti, come è successo a me. Infatti dico che sono stata fortunata: a 4 anni dalla diagnosi ho saltato un sacco di tappe, fino all'accettazione della malattia, grazie a Antonella, alla mia famiglia, grazie a Aism. Quando definisco la sclerosi multipla la vedo come la mia ombra, nel senso che è sempre con me. Quando abbiamo il sole davanti la nostra ombra ci sta dietro, quando abbiamo il sole dietro la nostra ombra ci sta davanti. Io cerco sempre di andare incontro al sole. quindi di abbracciare quella parte di vita luminosa che mi porta anche a stare bene. Qualche volta il sole è davanti, qualche volta dietro, qualche volta la sclerosi multiplas riuscirà a prevalere su di me, però cerco sempre di tornare verso ovest, verso il sole.

Domenico: Il cammino verso la responsabilizzazione, cammino che non finisce mai, è partito, durante il mio corso di studi universitari, durante un servizio, che ho iniziato quando ero a Venezia, proposto dalla pastorale universitaria. Servizio verso "i senza fissa dimora", che mi impegnava una volta la settimana. Nell'inverno 2005 ci fu qualcosa in me che mi costrinse a lavorare su me stesso. Il servizio lo proseguimmo per 2 anni, io aderivo a questo servizio in modo regolare, però facendolo non mi sentivo appagato, anzi non faceva che alimentare l'inquietudine del cuore che avevo dentro. Mi continuavo a mettere in discussione. Con 2, 3 volontari, con cui conducevo questo servizio, nacque il desiderio di fare qualcosa di più, e ponemmo l'interrogativo di vivere insieme, creare una piccola forma di protocomunità.

Eravamo in quel periodo accompagnati dai comboniani di Padova. Iniziammo a vivere insieme e a interrogarci sul servizio: che senso avesse, alla luce di un impegno cristiano. Quella fu l'esperienza con cui mi confrontai con un'alterità veramente altra, "i senza i fissa dimora". Avevamo un appartamento, vivevamo in 3 più 1 accolto.

Nell'ultimo periodo con i neo-maggiorenni stranieri non accompagnati. L'esperienza "fare comunità" fu anche un'esperienza civile molto alta, perché ci sedemmo nei tavoli istituzionali, in cui partecipavano *charitas*, *caracol*, il comune e altre associazioni. Fu un'esperienza in cui si faceva attività



sociale vera e propria, la responsabilità nasce dall'incontro con l'altro irriducibile a te stesso.

Francesca: Il mio percorso inizia verso i 16-17 anni; mi ricordo che la mia prima vera e consapevole apertura verso il mondo è stato l'incontro/scontro con la storia di familiari di *desaparecidos* cileni e argentini. C'era un mio amico di pochi anni più grande che aveva una carissima amica che si chiamava Muriel ed era figlia di genitori che erano scappati dalla dittatura cilena e mi avevano portato a un incontro verso la fine degli anni Novanta, dove venivano processati a Roma dei generali argentini per persone italiane che erano scomparse. Era il mio primo inizio: incominciavo a farmi delle domande sul mondo.

Travolta dalla passione verso il sud America, avevo voglia di informarmi, voglia di andare più in profondità e di non fermarmi a quello che mi veniva raccontato. Voglia di incontrare persone vere, di leggere, e questo mi caricava sempre di più e mi sentivo io protagonista in quel mondo, non vivevo la vita in modo passivo, ero attiva ed era un attivismo che veniva stimolato da domande. È importante porsi davanti alla vita con domande più che con risposte che gli altri ti danno. Ero mossa da grandi ideali, grandi battaglie contro tutti perché non mi andava mai bene niente, combattevo tutte le ingiustizie tra il nord e sud del mondo, per poi riscoprire quanto potevo fare qui per com'ero io.

La responsabilità, per le due ragazze e il ragazzo, corrisponde, in un momento della loro crescita, al riconoscimento di un loro posto significativo nel mondo, a una scelta di vita, che avviene vuoi attraverso un fatto traumatico per Mariasole, come quello della malattia, vuoi per un processo di apertura degli occhi verso il mondo, l'incontro con i desaparecidos per Francesca, o per un impegno concreto assunto nel periodo universitario, il servizio verso "i senza fissa dimora", per Domenico. In tutti la vita appare piena di significato. Tutti si esprimono con grande convinzione e forza nei loro discorsi. La vita è bellezza e passione - dice Francesca ascoltando Mariasole. Nel loro percorso sono stati aiutati da incontri significativi e determinanti, oltre la famiglia: Antonella Ferrari e l'Aism per Mariasole; i parenti dei desaparecidos per Francesca; i padri comboniani per Domenico. Per Francesca è anche importante una riflessione sui fatti storici che ci interrogano nei luoghi tragici di Montesole, perché non sono confinati nella memoria soltanto, ma diventano motivo di ritorno al presente, richiamo alla responsabilità individuale, ricerca di una modalità di vita che possa gestire i conflitti, per la costruzione di una vera pace.

L'assunzione di responsabilità come scelta del modo di stare al mondo richiede una pratica coerente, un impegno, un lavoro che dia senso alle scelte fatte. La responsabilità porta a tradurre i propri desideri, le proprie speranze in un'attività concreta di impegno verso se stessi e l'altro.



Mariasole: A volte mi chiedo perché a me... Io mi sono data una risposta che, secondo me, è abbastanza valida - poi un giorno lo chiederò a Lui -, per adesso sono convinta che la sclerosi multipla sia veramente un dono, perché spero veramente di poter fare la mia piccola differenza in questo mondo grande, spero di dare una mano per cambiare qualcosa.

Dopo un po' che ho iniziato a frequentare Aism, non ero molto attiva perché mi sembrava di tornare sempre a quel pensiero, alla sclerosi multipla. Decisi di andare a un convegno nazionale, che Aism fa per i giovani, a Roma una volta all'anno. All'inizio ero preoccupata. Invece sono tornata a casa felicissima, non sentivo il peso di aver parlato per tre giorni di sclerosi multipla, mi sentivo per la prima volta accettata anche da persone che non avevano la sclerosi multipla: giovani, volontari, parenti di persone affette da sclerosi multipla. Allora decisi di metterci la faccia, di candidarmi per il consiglio direttivo provinciale dell'Aism. Fui eletta con il massimo dei voti.

Ora rappresento tutte le persone con sclerosi multipla nel territorio, e promuovo tantissimo la sensibilizzazione, soprattutto nelle scuole. La sclerosi multipla è classificata come malattia dei giovani, colpisce le persone tra i 20 e 40 anni, è la seconda causa di disabilità dopo gli incidenti stradali. Contatto le scuole per andare a parlare con i ragazzi, per portare la mia esperienza. Qualche mese fa abbiamo comprato un kit "Senti come mi sento". All'inizio facevo già questo gioco per far capire agli altri di cosa si tratta quando si parla di sclerosi multipla. Attraverso degli ausili faccio provare ai ragazzi la disabilità: la stanchezza, la fatica sulla gamba con dei pesi, attraverso delle scosse la parestesia, la sensibilità diversa con dei guanti, e loro capiscono di più. Tanti mantengono con me i contatti, sono attivi in Aism con le manifestazioni. Sono contenta perché, per la prima volta, vedo nel mio piccolo cambiare qualcosa nella società. Seguo i giovani colpiti dalla malattia per aiutarli a elaborare la notizia piano piano. In Aism c'è la parola speranza: un mondo libero dalla malattia.

Francesca: Il fatto di essere andata fuori, mi ha aiutata a tornare a casa. Di viaggi ne ho fatti diversi. Nel momento in cui ti apri all'esterno è come se tornassi a casa con occhi nuovi, molto più consapevoli, ma su di me ha fatto l'effetto di aumentare la voglia di fare qualcosa qua. La voglia di prendermi un impegno vicino a casa si è concretizzata nel mio lavoro nella scuola di pace a Monte Sole, che è abbastanza vicino alla zona in cui abito. Mi ero iscritta ad antropologia, per approfondire le relazioni con popoli diversi. Ho conosciuto la *Scuola di pace* di Monte Sole, attraverso uno studio che stavamo facendo con l'università sulla gestione del conflitto con ragazzi israeliani e palestinesi, italiani e tedeschi, dai 16 anni in su. Questa cosa mi aveva affascinato.

Nella *Scuola di pace*, che accoglie gruppi e classi, vai a lavorare sulle dinamiche di gruppo, dinamiche conflittuali a partire dal riconoscimento



delle diverse memorie. Durante l'anno accogliamo gruppi e scuole, d'estate si fanno dei campi internazionali.

A Monte Sole c'è stato l'eccidio nel 1944, anche se è un luogo sconosciuto, rispetto a Marzabotto dove non è successo niente. In realtà sono tanti luoghi sparsi, che rientrano in un parco, che ti interrogano non tanto sul passato ma su una cultura del presente, la violenza che ha portato a quei fatti, la responsabilità, su cui insistiamo anche noi a livello educativo, perché poi mi sono buttata sul filone educativo. Cerchiamo di richiamare le persone che vengono, a una responsabilità individuale, perché spesso in queste situazioni noi ci identifichiamo con le vittime, cosa che viene più naturale. Lo sforzo è provare a prendere anche le vesti dei carnefici, non nella stessa situazione, ma calandosi negli stessi meccanismi: l'influenza del gruppo, la costruzione del nemico, perché oggi siamo i primi a essere responsabili, anche nel nostro piccolo, di ingiustizia, di oppressione.

A Monte Sole c'è una targa dal cimitero di Casaglia, una località dove è avvenuta la strage, che riporta una frase di Hitler rivolta ai soldati: "Noi dobbiamo essere crudeli e dobbiamo esserlo con tranquilla coscienza". Per questo è importante farsi delle domande per non rimanere tranquilli con la nostra tranquilla coscienza. Alle volte sono presa dallo sconforto perché vengono i ragazzi delle medie e delle superiori, già con molti stereotipi. Iniziamo un po' a confrontarci sull'oggi, sulla costruzione del nemico oggi, di che abbiamo paura, viene spesso tirata fuori la questione degli immigrati, ma nel momento in cui tu fai vedere che li riconosci come persone, non li stai giudicando e li ascolti, la relazione cambia completamente, e anche il loro modo di porsi: incominciano ad accettare le domande che rivolgi loro. In questo credo molto, credo nell'educazione, quindi la mia scelta di vita, essere educatrice, non lo considero solo un lavoro.

Domenico: Da una forma iniziale, giovanile, il cammino di assunzione di responsabilità è proseguito e ha assunto il carattere da solidarietà corta a solidarietà lunga, il capire che la giustizia è il valore che sta alla base della società civile, quindi fare di un'economia di giustizia un elemento di quotidianità, approfondire il consumo critico e far parte di un'economia locale che cerca di rifondare alcuni valori micro-economici sulla solidarietà, sul rispetto dell'ambiente, sul fatto di interrogarci dove stiamo andando dal punto di vista economico.

Questa scelta ha messo in discussione il mio lavoro; io sono architetto, ma faccio l'architetto solo in Africa perché accompagno alcuni migranti nello sviluppo dei loro villaggi di origine con associazioni di migranti. Ho deciso di dedicarmi all'agricoltura biologica perché la vedevo come un grande valore sulla stregua di Gandhi e di altri pensatori che mi affascinano.

Nel nostro piccolo, cerchiamo di trovare quell'energia che aiuta a coltiva-



re la speranza, continuare un percorso di coscienza che ti permette di scegliere in un determinato modo: vedere, giudicare e agire. Nel nostro anche essere fidanzati, io e Francesca, abbiamo scelto di agire in un determinato modo: continuare l'esperienza di comunità, di coppie aperte alla condivisione, all'accoglienza. Presto vivremo in una casa dove sperimenteremo la vita di coppia e la vita comunitaria, dove inizieremo il lavoro di accompagnamento con l'associazione "Mondo comunità e famiglia", i condomini solidali, un percorso per mettere bene a fuoco questa cosa, perché non è che dall'oggi al domani sia scontato.

Continua il nostro percorso spirituale con i missionari comboniani, la vita nella chiesa locale. Noi partiamo: c'è una famiglia straniera, ci sono 4 posti per i giovani e 1 posto per un profugo che sta ricominciando la sua vita qui. Dovremmo partire a maggio.

Nessuno di loro nasconde che nelle loro scelte c'è anche un margine di rischio.

Rischio di non essere accettata, di sentirmi esclusa - dice *Mariasole*. Paura di perdere le sicurezze - aggiunge *Domenico*. Il rischio di sbagliare, ma a un certo punto è come se sentissi che ne vale la pena - conclude *Francesca*.



Si continua parlando dell'impegno politico che di fatto, per Francesca e Domenico, corrisponde a un impegno civile: Francesca nel gruppo scout e, a Modena, in un'associazione che si occupa da molto tempo di intercultura; per Domenico si traduce nell'impegno di solidarietà, in cui incontra anche le istituzioni, soprattutto la municipalità presente nel territorio.

Chiara Puppini



La redazione di Esodo sostiene le proposte della campagna contro la povertà promossa da Libera/Gruppo Abele, i cui contenuti sono pienamente in linea con lo spirito che anima l'associazione e la stessa rivista. Invitiamo anche i nostri soci e abbonati a partecipare all'iniziativa, ognuno nel limite delle proprie possibilità.

Campagna contro la povertà

L'associazione Esodo aderisce alla campagna promossa da Libera/Gruppo Abele, mettendo a disposizione questo spazio di presentazione nella rivista per diffonderla fra i soci e abbonati, invitandoli a partecipare, ognuno nel limite delle proprie possibilità, intervenendo nei luoghi in cui l'iniziativa può essere sostenuta. In proposito, Esodo si mette a disposizione, con la consapevolezza che dalla crisi si può uscire solo assumendoci delle responsabilità ed esercitando la solidarietà a tutti i livelli.

Sosteniamo con convinzione le proposte della campagna che vengono riportate nel comunicato che segue, in particolare quella nazionale del diritto a un reddito minimo di cittadinanza per una vita dignitosa, quella europea della rinegoziazione del debito pubblico, e quella del riutilizzo sociale dei beni confiscati, come previsto dalla Direttiva Europea sul congelamento e la confisca dei proventi di reato alla criminalità organizzata.

La povertà è oggi il principale problema del nostro paese. Secondo i dati del rapporto *Istat* del 2013 sono più di 10 milioni le persone in povertà relativa, e 6 milioni in quella assoluta. Per *Eurostat* un italiano su tre è a rischio povertà. I minori indigenti sono passati da 723 mila a 1 milione e 434 mila.

Il rischio di rimanere in condizioni di indigenza nel nostro paese è tra i più alti d'Europa: 32,3% rispetto alla media del 26%. Anche la dispersione scolastica ha subito un'impennata, arrivando al 17,6% contro il 13,5% della media europea. Gli *homeless* sono aumentati: se ne stimano circa 50 mila, soprattutto a nord-ovest (38,8%). Il 63% delle famiglie ha ridotto la spesa alimentare. Il 40% vive in condizioni di deprivazione materiale; una famiglia su quattro soffre di deprivazione materiale grave.

Sul versante occupazionale viviamo una crisi senza precedenti: oltre 3,2 milioni di disoccupati, più del 44% di disoccupazione tra i giovani, con punte ben oltre il 60% al sud, 4 milioni di precari. La commissione Ue sull'occupazione *Employment and Social Developments in Europe Review* denuncia come anche il 12% degli occupati non riesce più ad arrivare a fine mese. Solo Romania e Grecia hanno percentuali di *working poor* più elevate delle nostre.

In un paese così diseguale e precario sono le mafie a trarre grandi benefici: 54 i clan impegnati in attività di riciclaggio e usura. Anche il nostro territorio viene colpito dalla crisi, e usato in maniera criminale per ottenere profitto a discapito della popolazione e delle generazioni che verranno. Sono 93,5 i



crimini ogni giorno contro l'ambiente, aumentati del 170% negli ultimi tre anni, come denuncia l'ultimo rapporto sulle ecomafie di *Legambiente*. La corruzione si sostituisce al rispetto delle regole e della convivenza fondata sulla certezza del diritto, inquinando ulteriormente il clima della nostra democrazia.

È per queste ragioni che è stata promossa dal *Gruppo Abele*, con il sostegno di *Libera* e l'adesione di oltre 1000 realtà del sociale e del volontariato laico e cattolico, la campagna *Miseria Ladra*. Attraverso la sua piattaforma e le sue proposte, *Miseria Ladra* vuole proporre una visione e un approccio teso a difendere l'interesse generale, contrastando le mafie all'interno di una visione europeista, fondata sulla cultura dei diritti e del *welfare* come elemento di civiltà.

Le proposte della campagna intervengono sia su situazioni emergenziali e contingenti che vanno affrontate e risolte nell'immediato, come il blocco degli sfratti, l'utilizzo dei beni confiscati per fini sociali e la residenza per i senza fissa dimora, sia sulle cause strutturali della povertà e della crisi, attraverso proposte da attuare nel medio e lungo periodo, come la rinegoziazione del debito pubblico. Le proposte di *Miseria Ladra* sono, per queste ragioni, suddivise a livello territoriale, nazionale ed europeo.

Non c'è, del resto, più tempo da perdere, di fronte a un *trend* inequivocabile: ogni anno è sempre peggio. I dati del 2013 denunciano e confermano un ulteriore peggioramento delle condizioni economiche e sociali. Aumento della povertà, maggiori ingiustizie sociali e ambientali, frammentazione della coesione sociale, corruzione, limitazioni e tagli nell'erogazione dei servizi sociali, rendono ancora più macroscopiche le diseguaglianze, favorendo la spirale negativa che riproduce la crisi.

Il quadro normativo europeo complica ulteriormente le cose. Le politiche di austerità e i trattati di stabilità e *governance* hanno inibito la spesa pubblica e, in particolar modo, quella sociale, considerata come un costo insopportabile. Mentre le banche hanno ricevuto sostegni per 4 mila miliardi di euro, vengono negati i fondi per affrontare la gravissima condizione in cui versa il nostro continente e il futuro della pacifica convivenza dei popoli europei, imponendo ulteriori tagli alla spesa sociale e bloccando gli investimenti pubblici. Una situazione già oggi insostenibile: 126 milioni di poveri, 43 milioni di affamati e 27 milioni di disoccupati testimoniano la crisi sociale ed economica del continente, ulteriormente accentuata nei paesi del Mediterraneo.

I dati, gli studi effettuati, la storia europea e la nostra Costituzione considerano, invece, la spesa sociale e gli investimenti pubblici non solo un dovere etico-istituzionale ma uno strumento fondamentale per il rilancio dell'economia. Con un obiettivo preciso: rendere illegale la povertà.

la redazione





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

LUCI NEL BUIO

Ebrei e cristiani (senza dimenticare l'islam)

In primo luogo: si è trattato di un autentico evento, che ha degnamente inaugurato l'anno del cinquantesimo anniversario della dichiarazione conciliare *Nostra aetate* (il documento, cioè, che com'è noto ha rappresentato una svolta decisiva per la chiesa cattolica nel campo dei rapporti con le altre religioni e, segnatamente, con il mondo ebraico). Ecco perché crediamo utile tornarvi sopra qualche tempo dopo: il riferimento è a *Invocheranno il Nome dell'Eterno concordemente uniti*, titolo del convegno svoltosi a Salerno fra il 24 e il 26 novembre dell'anno scorso, e fortemente voluto dall'*Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso* (Unedi) della Cei (sottotitolo, rivelativo: *Prospettive sul re-incontro tra Ebrei e Cristiani*).

Grande era l'attesa per l'appuntamento salernitano, soprattutto negli ambienti del *popolo del dialogo*: e l'attesa non è andata delusa. Intanto, per il numero dei partecipanti, circa quattrocento. Poi, per il livello della discussione, che è stato alto ma non puramente accademico, e che - vista la provenienza degli intervenuti (Usa, Israele, Francia, centri pulsanti dell'ebraismo contemporaneo, oltre che, naturalmente, Italia) - ha favorito una positiva provincializzazione della riflessione. Infine, per il dichiarato omaggio che il convegno ha rappresentato a una figura che al dialogo cristiano-ebraico ha dedicato non solo una buona dose di studi scientifici, ma anche una delle linee strategiche della sua pastorale a Milano, e infine, nell'estrema porzione dell'esistenza, una scelta di vita dal sapore profetico: il cardinale Carlo Maria Martini, a più riprese ricordato dagli organizzatori così come dai relatori. Non a caso, del resto, se tre decenni or sono era stato proprio l'allora arcivescovo ambrosiano ad avvertire come, dopo il Concilio, il tema delle relazioni fra ebrei e cristiani si sia fatto decisivo per il futuro della Chiesa: "La posta in gioco non è semplicemente la maggiore o minore continuazione vitale di un dialogo, bensì l'acquisizione della coscienza, nei cristiani, dei loro legami con il gregge di Abramo e le conseguenze che ne deriveranno sul piano dottrinale, per la disciplina, la liturgia, la vita spirituale della Chiesa e, addirittura, per la sua missione nel mondo d'oggi".

In questa chiave va letto il saluto in apertura, affidato a Nunzio Galantino, vescovo di Cassano all'Jonio e segretario della Cei, che ha parlato di "una sfida e un'attesa; una meta verso cui sentirsi incamminati, ma è anche una possibilità da annunciare: siamo tutti chiamati a credere che sia realmente possibile rivolgersi all'Altissimo concordemente uniti". Operazione, ha ammesso con franchezza, non facile, "probabilmente perché per lungo, troppo tempo non lo abbiamo fatto: vivendo quasi da *separati in casa*, senza riconoscere l'altro se non proprio sotto l'ombra del sospetto". E dunque "lo dobbiamo ammettere, non è coerenza cristiana evitare il dialogo o assumere atteggiamenti di intolleranza". E se, come ha evidenziato lo stesso Galantino, "il



dialogo è frutto di disponibilità interiore, ma frutto anche di coraggio”, coraggiosa è stata la scelta di non limitarsi a quello che il cardinal Kasper, nell’assemblea ecumenica di Sibiu (2007), aveva definito *il dialogo delle coccole*, bensì di affrontare i nodi più delicati con la dovuta *parresìa*.

Nodi di carattere teologico, dal ruolo dell’antigiudaismo cristiano nel sempre risorgente antisemitismo, alla qualità dell’ebraicità di Gesù, dal senso della *Shoà* fino al riconoscimento teologico del valore permanente della terra d’Israele, e perciò anche della rinascita nazionale del 1948, per gli ebrei. Nodi pratici, come ha rilevato, in un intervento letto da rav David Sciunnach, rav Giuseppe Laras, presidente del *Tribunale Rabbinico* del Centro-Nord Italia e a lungo *partner* di Martini nella sua qualità di rabbino capo della comunità milanese, impossibilitato a essere presente per ragioni di salute: in cui ha ammesso che i processi dialogici fra ebrei e cristiani soffrono di gerontocrazia, coinvolgono pochi giovani, e restano ancora troppo un prodotto di nicchia, per specialisti. E nodi pastorali, se, com’è stato notato in diverse relazioni e ancor più nei lavori di gruppo, ancora troppe catechetica, liturgia, predicazione cattoliche non hanno fatto i conti con la svolta di *Nostra aetate* n. 4, e risentono non poco di antichi pregiudizi e/o convinzioni errate (l’ha messo in luce, in particolare, con un appassionato intervento, il biblista Luigi Nason).

Tanto che, si è convenuto, la teologia sostituzionista, l’idea tradizionale secondo cui la nuova alleanza di Cristo avrebbe soppiantato l’antica, quella di Israele (rigettata da Giovanni Paolo II nel discorso di Mainz del 17/11/1980, dedicato all’*alleanza mai revocata*), non è stata messa in soffitta da molti ambienti ecclesiali. Sul tema, illuminante è stata la lezione del rav Irving Yitzhaq Greenberg, *National Jewish Center for Learning and Leadership*, che ha discusso appunto di *Berith ‘olàm. Un’alleanza eterna*, evidenziando come tale alleanza, prendendo le mosse dall’infinito amore per l’uomo da parte di Dio, a dispetto di quanto si ritiene in genere, ha anche un carattere plurale e inclusivo.

In realtà, è impossibile rendere ragione, sia pur sinteticamente, della densità dei tanti interventi salernitani, per cui non ci si può che augurare che i relativi atti vedano la luce, come auspicato da tanti presenti.

Nel quadro di un’iniziativa, come detto, dal grande valore sostanziale e simbolico, è infine impossibile trascurare una criticità e qualche domanda che - in ossequio all’interrogazione costante che caratterizza il pensiero ebraico - ha l’obiettivo di affinare ulteriormente il tiro del dopo-Salerno, in vista delle prossime tappe che, hanno ripetuto gli organizzatori, non mancheranno (e c’è davvero da augurarselo!). La criticità: se il popolo del dialogo non si è sottratto all’invito, mostrando una vivacità e una disponibilità alla mobilitazione che daranno frutto nelle ricadute locali, a partire dalla celebrazione del 17 gennaio, tradizionale *Giornata del dialogo fra ebrei e cristiani*, lo spazio lasciato al dibattito è risultato assente, per cui, di fatto, hanno parlato rabbini, vescovi e preti, mentre la voce dei laici è stata assente. Le domande: siamo certi che



la prospettiva di un dialogo fra ebrei e cristiani, ribadito come fondamentale e strategico per il domani delle chiese (e dell'ebraismo stesso, aggiungiamo), abbia qualcosa da guadagnare se lo si pensa in chiave di alleanza di civiltà contro l'islam, apparso troppo spesso appiattito sulle posizioni dell'ISIS nella lettura di qualche relatore, come ha auspicato qualcuno? O non sarebbe più fruttuosa l'idea di un *dialogo*, certo senza alcuna sovrapposizione (è evidente che i rapporti fra ebrei e cristiani sono diversi e più vitali di quelli fra musulmani e cristiani), come più volte si è espresso papa Francesco, non ultima in occasione del suo pellegrinaggio in Israele e Palestina nel maggio 2014?

E se va rilanciata con forza l'attenzione sulle persecuzioni anticristiane da parte dell'ISIS (e non dell'islam *tout-court!*), come ci si è augurati a buon diritto e ripetutamente durante il convegno, possiamo davvero essere certi che sulle politiche degli Stati Uniti, dell'Europa e del governo attuale d'Israele, al riguardo non ci sia nessuna parola da dire? Tanto più proprio nei giorni in cui l'approvazione da parte del governo israeliano del progetto di legge che definisce Israele *Stato della Nazione ebraica* era "seguita da vicino dalle chiese locali preoccupate per il rispetto dei diritti delle minoranze", come ha dichiarato il Custode di Terra Santa, padre Pierbattista Pizzaballa: secondo il quale, se venisse definitivamente sancita, "questa legge farebbe sentire i cittadini arabi di Israele sempre più ospiti a casa loro. Come dire che hanno diritti ma non sono uguali agli altri". Certo, poi sono venuti i tragici fatti di Parigi dei primi giorni del 2015: che, se possibile, hanno reso ancor più urgente e strategica la prospettiva di un dialogo a tutto campo, nel nome santo della comune umanità di tutte/i.

Paolo Naso e Brunetto Salvarani



Patriarcato di Venezia e denaro pubblico

Il Patriarca di Venezia Moraglia in questi mesi, da quando ha sostituito Angelo Scola quale Vescovo della Diocesi di Venezia, sta cercando di ridimensionare progressivamente le strutture del *Marcianum*, un'impresa culturale dipendente dall'omonima fondazione, che il suo predecessore aveva fortemente voluto solo due anni dopo il suo insediamento avvenuto nel 2002, e realizzata nei cinque anni successivi. In effetti Moraglia non lo sta facendo solo con il *Marcianum*; altre attività diocesane stanno conoscendo tagli o, più spesso, progetti di tagli.

È possibile che il Patriarca attuale voglia dare l'immagine di voler liquidare un'impresa culturale e religiosa di dimensioni economiche notevoli, che crea un certo imbarazzo per i coinvolgimenti del *Marcianum* con i principali responsabili del *Consorzio Venezia Nuova*. Questi sono, come è noto, indagati per reati penali pesanti come la corruzione nella vicenda *Mose*, vale a dire i cantieri per la costruzione delle paratie a difesa della laguna di Venezia, una commessa di dimensioni economiche esorbitanti, nella quale il Consorzio aveva e ha un'esclusiva assoluta, assegnata senza alcun concorso. Tale formula di assegnazione, che potenzialmente alimenta e ha alimentato sistemi criminali di questo genere, del resto, è presente nella legge delle grandi opere.

La *Fondazione Marcianum*, per come la volle Scola quando era Patriarca di Venezia, era stata pensata, e in parte è ancora, come la "cassaforte del progetto" di un impero della cultura, della formazione e dell'editoria. Ad essa, infatti, afferivano, e in parte afferiscono, una costellazione di realtà: una scuola per l'infanzia, due scuole elementari, una scuola media, un liceo classico, l'università *San Pio X* di Diritto canonico, l'Istituto superiore di scienze religiose *Lorenzo Giustiniani*, l'*Alta scuola società economia teologia* (Asset), un master in etica e gestione d'azienda, la casa editrice *Marcianum press*, una biblioteca, una libreria. È probabile che il ridimensionamento del *Marcianum* procederà fino a esaurimento dei corsi o, come pare negli orientamenti più recenti, a un nuovo riallineamento che, peraltro, si affiderebbe ancora all'erogazione di fondi pubblici; in ogni caso si segnala una già avvenuta riduzione del personale.

Sicuramente per adesso sono stati chiusi i rapporti con il *Consorzio Venezia Nuova*, che era tra i soci dell'istituzione, sia per immagine sia per cautelarsi dagli sviluppi dell'indagine. Si tenga conto, infatti, che Mazzacurati, il primo presidente del consorzio e primo grande responsabile del sistema corruttivo nell'inchiesta *Mose*, e il sindaco Orsoni sedevano nel consiglio di amministrazione del *Marcianum*.

C'è poi una ragione più ovvia a far comprendere la volontà di ridimensionamento, e sta nel fatto che evidentemente il *Consorzio* era stato un finanziatore cospicuo della grande impresa patriarcale: si parla di un'erogazione di alcune centinaia di migliaia di euro all'anno, di cui solo alcuni dichiarati



ufficialmente. Di fatto sono finiti o stanno finendo i soldi: è questo il contraccolpo principale dell'inchiesta sul Patriarcato e sulla sua fondazione dipendente. Che questa cessazione di erogazione sia una delle ragioni, al di là delle immagini, del ridimensionamento, lo ammette lo stesso Moraglia, raccontando di essersi recato di persona, assieme al suo vicario episcopale, a Milano, sede vescovile attuale di Scola, per chiedergli consigli su come far fronte alle spese della "sua" creatura o, addirittura, se potesse farsene carico direttamente, ricevendone una prevedibile risposta negativa.

Fin qui, sostanzialmente, i fatti. È possibile, ora, cercare di immaginare quale tipo di rapporto esistesse tra *Consortio* e Patriarcato, un rapporto in prevalenza, se si vuole, alla luce del sole, e che si differenzia apparentemente dal meccanismo della vera e propria corruzione messo in atto per i politici, con il governatore Galan in testa. Nel caso della corruzione politica il meccanismo è quello per cui i politici con le loro scelte nelle istituzioni avvantaggiano il *Consortio*; che ne riceve favori, vantaggi, continuazione delle commesse e quant'altro, e i politici, in cambio, ricevono soldi o per arricchimento personale o per finanziare il consenso politico per le proprie carriere o per la formazione politica che, si fa per dire, rappresentano. Tutto molto drammaticamente semplice da capire. Ma il rapporto con il Patriarcato si differenzia realmente dal metodo con cui Mazzacurati ha cercato di corrompere i politici? Vediamo.

Altre domande, di conseguenza, sorgono spontanee alla lettura dei fatti che potrebbe farne un semplice cittadino o, in questo caso, un cittadino-credente e appartenente alla Chiesa. Perché, per esempio, il *Consortio* ha bisogno di consenso dai politici se è acclarato che il suo obiettivo è fare il *Mose*, e che il consenso l'ha ricevuto, e definitivo? E ci si immagina quando ha ricevuto l'incarico di farlo? Risposta: l'obiettivo di fare il *Mose* non è stato mai del tutto scontato, e ancor oggi è circondato da un'opposizione sociale variegata, ma sicuramente in grado continuamente di rimetterne in discussione la realizzazione, o di correggerla o, se fosse ancora possibile, di ridimensionarla (per alcuni visionari anche di sospenderla del tutto, e per sempre).

Il *Mose* oggi e, a maggior ragione, ai tempi in cui cominciò la corruzione, ha e aveva bisogno continuo di consenso, anche e soprattutto sulla curiosa ma "legalizzata" formula della concessione unica, con cui ha sempre portato avanti il progetto e la sua esecuzione. Per esempio, sarebbe stato ancora possibile mantenere gli obiettivi e magari ridiscutere i soggetti che avrebbero dovuto portarli fino in fondo, con nuove norme legislative o altro.

Ecco, dunque, che anche il rapporto con il *Marcianum* assume contorni più leggibili. Chiesa e *Consortio*, come i partiti, e ancor di più i vertici istituzionali dei partiti, sono poteri, come si dice, "forti" (le Chiese non sempre lo sono, si sa, ma in questo caso certamente lo è), e come tutti i poteri forti della storia hanno bisogno continuamente di mantenersi, appunto, forti con un consenso continuo, che nel caso della Chiesa e del Patriarcato è dato dal prestigio



dell'impresa culturale messa in piedi; ancor di più se fornisce o forniva occupazione e posti di lavoro. Lo scambio *Consortio-Marcianum* è tutto qui, in sostanza, e non è diverso, se non formalmente, dallo scambio con i politici, finalizzato anch'esso al consenso e alla garanzia per il *Consortio* di vedersi assegnata l'opera *sine die*, sostenuta da un'opinione generale che ancora in parte la Chiesa Cattolica, nella sua versione "forte", controlla.

Ognuno può valutare. Si aprono naturalmente interrogativi anche sulla natura del *Consortio*, seppure esulino dalla riflessione che si vuole qui proporre (per esempio, se le aziende consorziate ricevono fondi pubblici per fare un'opera ben precisa, cioè fare le paratie contro l'acqua alta, come ci si immagina ci sia nelle finalità dichiarate, perché usano quei soldi per fare dell'altro, anche se legalmente, almeno in parte e con una certa trasparenza?). Riflessione più attinente è, invece, veder configurarsi il finanziamento al *Marcianum* come un utilizzo indiretto di denaro pubblico per un'iniziativa scolastica privata; il che pone qualche problema al dettato costituzionale che vorrebbe l'istruzione privata senza oneri per lo Stato. Anche se sappiamo

bene che questo principio viene spesso aggirato proprio nei modi dei quali il finanziamento al *Marcianum* può essere un modello perfetto.

E ancora. L'idea della costruzione di un impero culturale cattolico, come lo era l'impresa voluta da Scola, dà più di uno spunto di riflessione al credente che ha fatto della scelta di laicità la cifra del suo essere nel mondo, uomo tra uomini. E l'auspicerebbe, tale scelta, anche per la Chiesa a cui appartiene. Sorprende, invece, che su questo aspetto e su tutti i contorni opachi del rapporto *Consortio-Marcianum*, l'opinione pubblica cattolica abbia taciuto, a parte un documento coraggioso di denuncia firmato da un numero relativamente ristretto di persone, e poco altro.

Carlo Rubini



CHIESE DI CARTA

50 sfumature di... genere

Nella nostra periodica analisi di quanto pubblicano i settimanali diocesani del nordest, spicca la singolare coincidenza che vede protagonisti *Vita Nuova* (diocesi di Trieste) e *Il Popolo* (Concordia-Pordenone) che, nella stessa settimana, affrontano il comunque delicato tema delle *differenze di genere*. Così il settimanale triestino dedica ampio spazio al documento della "Commissione diocesana per l'educazione cattolica, la scuola e l'università", che stronca qualunque tentativo di riflessione sulla cosiddetta *ideologia* (ed è già significativo l'uso di questo termine) *gender*: "*Sussidi didattici ovvero corsi specifici (...) nonché gli stessi libri di testo, non solo di materie scientifiche, ma perfino di quelle umanistiche, presentano grandi aperture all'ideologia gender.*" Insomma "*siamo di fronte a una sorta di indottrinamento nei confronti dei bambini, trattati quasi come cavie, spinti sulla strada del pensiero unico, ove la scuola appare come un campo di rieducazione.*"

Un *no* deciso, dunque, alle nuove teorie, secondo cui "*l'identità sessuale non è un dato naturale ma culturale e come tale esso deve poter essere scelto.*" Chi dovrebbe vigilare su una "corretta" educazione? I genitori che debbono "*vigilare sulla tipologia delle attività didattiche proposte ai loro figli e non concedere alle istituzioni la buon fede a scatola chiusa,*" ma anzi "*pretendere di poter dare la loro autorizzazione quando si tratta di insegnamenti che toccano aspetti delicati della formazione dei loro figli.*"

Il documento della Commissione (che il settimanale non manca di sottolineare essere stato reso pubblico *dopo l'approvazione del Vescovo*) attacca in maniera molto precisa scuola pubblica, enti locali e addirittura ASL. Vi si legge infatti: "*Nelle scuole pubbliche sono sempre più frequenti interventi educativi, soprattutto nel campo dell'educazione alla sessualità, che diffondono questa ideologia (gender). L'idea esibita è di combattere il bullismo omofobico, ma l'obiettivo vero è di educare secondo l'ideologia della indifferenza sessuale.*" Questo comporta "*il pericolo che i bambini e i ragazzi non vengano più educati a leggere nella natura umana (...) un progetto di vita vero e buono, ma solo l'espressione di un desiderio,*" oltre al pericolo della deformazione del "*significato umano della procreazione della famiglia.*"

Anche *Il Popolo* si muove sulla stessa linea di fortissima preoccupazione rispetto al tema. E lo fa ospitando innanzitutto l'opinione di Massimo Gandolfini, vicepresidente nazionale dell'*Associazione Scienza & Vita* (è prassi di tutti i settimanali diocesani ospitare solo e soltanto opinioni e pareri che confermino la tesi assertiva del giornale come se il confronto dialettico in quelle redazioni non esistesse), il quale innanzitutto parla di "*sessuazione, ossia (...) una costruzione biologica del maschio e della femmina che ci determina completamente: non solo gli organi sessuali, interni ed esterni, ma tutto il corpo, cervello compreso.*" Insomma: si è soltanto maschio o femmina, e la differen-

ziazione sessuale è frutto soltanto della diversa combinazione dei cromosomi X e Y. Nessun problema, dunque? Beh!, in realtà le “anomalie” in natura esistono ma, secondo Gandolfini, si tratta di *patologie* (malattie, insomma, almeno nella accezione comune), che possono portare gli esseri umani ad avere un solo cromosoma X (e dunque a essere *prevalentemente femmina*) o un patrimonio cromosomico XXY, e dunque si tratta di persone *prevalentemente maschili*. Dunque parrebbe che l'*ideologia gender* buttata fuori dalla porta sia destinata a rientrare dalla finestra? Certo che no. Perché, in questo caso, “non stiamo parlando di comportamenti e scelte sessuali: queste sono indicazioni biologiche”. Secondo Gandolfini l'*ideologia* (si mettessero d'accordo, almeno: *teoria* o *ideologia*?) *gender* passa dalla *biologia del genere umano* alla *autodeterminazione*, e sarebbe in base a questo principio di autodeterminazione che un essere umano “sceglie per una relazione erotica un essere del suo stesso sesso”.

Nello stesso settimanale quella che nell'articolo precedente veniva definita *ideologia*, in un altro viene invece chiamato *teoria*. Si tratta di un intervento che intende difendere l'articolo 30 della Costituzione rispetto alle riflessioni che in Parlamento si vanno facendo sulla necessità di modificare l'ordinamento giuridico, tenuto conto delle modifiche apportate dai costumi sociali contemporanei. “Appare evidente allora che il tentativo di introdurre ed imporre con legge di Stato una particolare visione educativa ci richiama ideologie totalitarie, che volevano controllare il pensiero, le famiglie, la cultura”. Si tratta cioè “di un attacco di natura antropologica a ciò che è l'essenza di una persona, il suo stesso far parte di una catena generazionale che ne connota l'identità”.

In chiusura segnaliamo invece due altri articoli. Nel primo (da *Nuova scintilla*, diocesi di Chioggia) il vescovo Adriano (così si firma) spiega che, a suo parere, si fatica a giungere all'approvazione di una nuova legge elettorale “perché è in gioco l'assalto al potere e non la ricerca della democrazia”. Mentre *Gente Veneta* (diocesi di Venezia) segnala, dandone giustamente ampio spazio, che quest'anno sono stati ben 410.000 gli uccelli che hanno svernato nella laguna veneziana: “... un dato clamoroso se raffrontato con il risultato del primo censimento degli uccelli acquatici svernanti, effettuato nel 1993: allora in laguna di Venezia si contarono 70.000 esemplari, un sesto di quelli di oggi”. Però questo incremento non ha cause soltanto positive. Esso infatti è legato alla costante antropizzazione dell'ambiente lagunare (*valli da pesca*), alla disponibilità di cibo (anche questo legato alla progressiva antropizzazione dell'ambiente) e ad una serie di interventi, sempre da parte dell'uomo, come quelli legati al Mose, che hanno modificato l'*habitat* lagunare.

Davide Meggiato



DENTRO LA "PAROLA"

Come lievito nella pasta

Lo Spirito donato dal Risorto è la costante "fonte di acqua viva" che, se invocato, dona rinnovato slancio alla comunità dei discepoli di Gesù. La chiesa per sua stessa natura deve comunicare speranza, attiene alla sua stessa natura la missionarietà. Ma spesso essa, nelle sue diverse articolazioni, non sa comunicare speranza, non sa rispondere agli interrogativi degli uomini e delle donne cercatori di verità, non sembra in grado di indicare possibili prospettive e significato all'esistenza di chi si sente smarrito e solo. Forse la chiesa confida troppo nelle forze umane e troppo poco nello Spirito, capace di "far nuove tutte le cose"?

Il dialogo con il mondo non è possibile se la chiesa ignora il "linguaggio" e la vita degli uomini, se, come afferma la costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, l'intera comunità dei credenti non "si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia". Poiché i discepoli di Gesù "hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti" e, pertanto, "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (citazioni fin troppo note, tratte dal primo paragrafo del *Proemio*).

Oggi, soprattutto dal Concilio in poi, appare con frequenza nei testi ufficiali della chiesa cattolica il termine "riforma". Lo stesso vescovo di Roma Papa Francesco, in un'omelia tenuta a S. Marta il 9 novembre 2013 insiste sulla necessità di "*deformata reformare*" ("riformare ciò che ha perso la sua forma"): "La purificazione del tempio da parte di Gesù è l'icona della chiesa. *Ecclesia semper reformanda*, la chiesa ha sempre bisogno di rinnovarsi perché i suoi membri sono peccatori e hanno bisogno di conversione". E il 26 maggio del 2014, nella conferenza stampa tenuta durante il volo di ritorno dalla Terra Santa, preciserà: "Ci saranno incongruenze ancora, ci saranno sempre, perché siamo umani, e la riforma deve essere continua. I Padri della chiesa dicevano: *Ecclesia semper reformanda* (la chiesa deve essere continuamente riformata)". A dire il vero l'espressione riferita ai Padri è diventata grido urgente solo con Lutero e con la riforma protestante. Ora l'assume anche il mondo cattolico, quale necessità improrogabile. Ma che significa riforma se non l'attenzione all'uomo e il ritorno allo Spirito, che ha animato la vita di Gesù e gli ha messo sulle labbra la Parole del Padre? Il tempo e il cedimento alle logiche mondane hanno annebbiato se non, in certi casi, del tutto tradito in molti credenti e in molte istituzioni cristiane il Vangelo dell'unico Maestro e Pastore. Non si può parlare di riforma se non in termini di conversione alla Parola.

A volte mi sorprendo a pensare: se una persona che, venendo da un ipotetico mondo inesistente del tutto ignaro dei fenomeni religiosi, si imbattersse casualmente in uno scritto del Nuovo Testamento, troverebbe nelle strutture cristiane e nella prassi dei sedicenti discepoli di Gesù una reale corrispondenza con il messaggio evangelico? La chiesa non si rinnova rincorrendo le mode del tempo e fidandosi delle sicurezze che garantiscono le istituzioni umane - ricchezza, potere, sazietà, autoaffermazione, successo, convenienza, discutibili alleanze... -, la chiesa si rinnova tornando alla fonte. Altrimenti la proposta di fede non è annuncio di gioia e di libertà, ma rischia di tradursi in "religione civile", funzionale ai dominatori di turno. Mentre chi legge le Beatitudini (Mt 5,3-12) non può sottrarsi all'invito a essere un "ribelle", che lotta contro ogni sistema di emarginazione e ingiustizia, per collaborare con quanti intendono costruire un mondo fraterno, pacificato.

"In mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete" (Gv 1,26), annuncia Giovanni il Battizzatore ai sacerdoti e leviti inviati dai Giudei per interrogarlo. E si tratta di un'affermazione quasi incredibile: come è possibile che il Figlio di Dio non avesse dato fino ad allora un qualche segno che "manifestasse la sua gloria"? (Gv 2,11). Si tacciano normalmente i trent'anni vissuti da Gesù di Nazaret nel totale anonimato: anni sprecati in attività prive di "valore salvifico"? Anni inutili sottratti alla sua missione? Mi sembra per lo meno strano che si sottovaluti il senso di quei trent'anni di completo anonimato. Quale predicatore ne parla, quale testo teologico lo approfondisce? In realtà Gesù ha voluto testimoniare la sua appartenenza a un popolo, ha voluto conoscerne il "linguaggio", dividerne la vita.

Sarà contro le eresie che negavano l'umanità di Gesù che il vescovo di Alessandria Atanasio (inizi del IV secolo d.C.) affermerà: "*Quod non est assumptum non est sanatum*" ("Ciò che non è assunto non è salvato"). Come dire: il Figlio di Dio non avrebbe potuto salvare l'umanità se non avesse assunto la carne umana, se non avesse condiviso "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono". Ma sul farsi uomo di Cristo Gesù aveva detto qualcosa di più radicale Paolo, nella lettera ai Filippesi: "Egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome" (Fil 2,6-9).

Una chiesa che voglia riformarsi deve ripartire dalle parole che l'apostolo Paolo invia ai Filippesi - probabilmente un antichissimo inno cristiano, cioè l'espressione della fede delle prime comunità - deve "svuotare se stessa". Se il Figlio ha salvato l'umanità rinunciando al suo "privilegio di essere come Dio", se si è fatto uomo nella condizione di non autonomia, qual è la condizione



del servo, vuol dire che la chiesa deve rinunciare a ogni forma di potere mondano. L'uomo qualunque, "soprattutto i poveri e tutti coloro che soffrono", deve sentire la concreta vicinanza dei discepoli di Gesù. Non la vicinanza di chi possiede e può dare all'indigente ciò che gli avanza, di chi ha potere e può permettersi di riconoscere all'impotente un provvisorio spazio di presenza, di chi è sazio e può donare le briciole all'affamato, di chi ride e può dare una pacca sulle spalle a chi è nel dolore e a chi piange (vedi Lc 7,20-26), la vicinanza richiesta dal Servo-Signore si traduce nella solidarietà, nella "comunione". Questo significa "svuotarsi". Fuori da questa logica non c'è credibilità, non c'è profezia.

La riforma non consiste in qualche ritocco esteriore, ma esige, dunque, un coerente ritorno allo spirito del messaggio di Gesù Cristo, fatto partendo dall'appartenenza al popolo, all'interno del quale la chiesa dovrebbe situarsi come lievito nella pasta. Il lievito si "perde" perché la pasta diventi pane...

Qui il discorso si fa impegnativo e coinvolge l'intera comunità dei discepoli. Ma non c'è dubbio: oggi è necessario e urgente prendere atto che nella nostra società il cristianesimo è minoranza, che non deve pretendere favori. Bisogna avere il coraggio di rivedere le strutture attraverso le quali la chiesa si propone al mondo, strutture molte volte talmente pesanti da offuscare la fede. È arrivato il tempo di prendere sul serio l'invito all'unità dei cristiani affidato dal Maestro ai discepoli come testamento: "(Padre), che tutti siano una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato (...), che siano una cosa sola come noi siamo una sola cosa. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me" (Gv 17,20-23). Oggi è dunque necessario dialogare con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni, uscendo dalla pretesa di possedere la verità.

E ancora, tra i molti argomenti all'ordine del giorno: ridisegnare i ruoli all'interno delle comunità (perché le donne sono relegate ai margini?); ripensare i sacramenti; uscire dal "moralismo", che soffoca la freschezza del "lieto annuncio"; far attenzione ai segni dei tempi, quali invito dello Spirito a mettersi in cammino, facendosi compagni di strada "degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono...".

Questioni davvero importanti da affrontare, mete verso cui incamminarsi: servirà un nuovo Concilio, magari ecumenico e, per quanto possibile, interreligioso, aperto all'intero "popolo di Dio" (anche la gerarchizzazione dei ruoli umilia la sinodalità) per ridisegnare una chiesa unita ma rispettosa delle differenze, povera di ricchezze e di potere, ma ricca dello Spirito che dà vita?

Gianni Manzi



LIBRI E RECENSIONI

Pace irresponsabile? Bonhoeffer, Weil, Hillesum

La lettura dell'articolo su Bonhoeffer presente in questo numero (di Enrico Cerasi, pagg. 19-23) ha posto in redazione un problema di fondo: la *responsabilità* di difendere la libertà dall'aggressore può arrivare ad azioni in contrasto con la *coerenza* al Vangelo? Il teologo tedesco "sospende" il comando di non uccidere e di amare il nemico, proprio in nome della responsabilità evangelica di "essere per gli altri" fino al sacrificio di se stessi, della propria virtù individuale. Considera che voler salvarsi l'anima, conservare la purezza interiore con Dio, è una visione idolatrica che il bene vince o che tutto sia "bene" in sé, un'armonia e bellezza che sarebbero insite nella vita e nella storia. Nemmeno sta dentro il mondo, si "sporca le mani", si compromette nella storia secondo le logiche del mondo, del male. Come essere *nel mondo* ma *non del mondo*?

Assume, quindi, la responsabilità del "peccato" di uccidere Hitler, per testimoniare Cristo crocifisso morto per noi, che ci indica come criterio dell'azione la solidarietà con l'umanità devastata dal peccato, senza illusioni e menzogne. Non esiste, infatti, un ordine naturale buono in sé, un'armonia di valori equilibrati, ma siamo radicalmente dentro il male. Cristo non ci presenta una dottrina etica, un sistema di valori e di regole. Il cristiano adulto assume la responsabilità delle proprie scelte, in coerenza con i criteri evangelici di "essere per gli altri" e di pagare in prima persona anche con la propria vita. Bonhoeffer non cambia il rifiuto e la condanna della guerra, ma intende assumere su di sé il peccato di uccidere Hitler per dare alle giovani generazioni la speranza di una diversa Germania. Per approfondire rinvio alla recensione, pubblicata in Esodonline e nel sito, del libro di F. Ferrario "Bonhoeffer".

Il compito di costruire un mondo nuovo, rifiutando di restare subalterni alla logica barbara e disumanizzante delle guerre e dei meccanismi della violenza, è assunto consapevolmente anche da due figure, Simone Weil ed Etty Hillesum, pur in contesti diversi e con diversa complessità di elaborazione, a cui posso solo accennare, in relazione al problema posto. Il mio è un invito alla lettura e al confronto.

Weil si pone l'obiettivo di "chiarire le nozioni, discreditarle le parole congenitalmente vuote, definire l'uso delle altre attraverso precise analisi. È proprio questo (...) un lavoro che potrebbe preservare molte vite umane". Si usano parole separate dalla realtà. Penso oggi all'uso di "Guerra umanitaria", per portare la pace e la democrazia, e alle caricature del "pacifismo" etichetta "vuota" che si dà per screditare tante diverse esperienze e ricerche che si ignorano. Si continua a dire che di fronte alle gravi emergenze, oggi l'Isis, non si può far altro che intervenire militarmente: che altro si può fare,



anche se si ammettono le responsabilità delle nazioni occidentali?

Ma occorre cambiare linguaggio per conoscere la realtà: dal dopoguerra le guerre non hanno risolto i problemi, anzi, ne hanno creati di sempre più gravi. La guerra non è una forma della politica, ma deriva dal fallimento e dall'assenza della politica e dall'ignoranza culturale e storica delle specificità dei popoli. Perché allora non iniziare a dare primato alla politica con una nuova logica che "ripudi" la guerra, la produzione delle armi, le connesse guerre economiche e commerciali? La situazione è radicalmente nuova da quella vissuta da Bonhoeffer.

Nella guerra civile in Spagna e nella lotta contro il nazismo la Weil sente l'impegno morale di non stare fuori, ma vi partecipa con proposte di azioni, che svilupperà in un progetto politico e un programma di riforme costituzionali, tese a promuovere "un clima nuovo nel paese ispirato dall'amore per la libertà, per la dignità umana, da contrapporre alla barbarie nazista", che deve realizzarsi già nel pieno della barbarizzazione in atto da tutte le parti. L'esperienza dell'orrore della guerra, come prima delle condizioni in fabbrica, la porta a considerare che "il dominio della forza, una volta snudate le armi, è onnipotente e onnipresente; niente e nessuno vi può scappare: nessuna causa, nessuna parte, nessun ideale". Scrive nel '41 "Il contatto con la forza, da qualunque parte si venga a contatto (impugnatura o punta di spada), priva per un momento di Dio". " Si maneggi la forza o se ne sia feriti, in ogni modo il suo contatto pietrifica e trasforma un uomo in cosa". E ancora: "Al contatto del ferro bisogna sentirsi separati da Dio, come il Cristo, altrimenti è un altro Dio".

Con la consueta lucidità e profondità, Weil - come scrive Gaeta - va alla radice dell'intera tradizione culturale occidentale, che considera pace e guerra "momenti complementari all'esercizio della forza, regolatrice dell'insieme dei rapporti tra le nazioni, così come tra le classi sociali e in definitiva tra gli individui". Una cultura, meglio una antropologia della pace, deve nascere da una radicale revisione critica della nostra civiltà, che impedisce il manifestarsi delle spiritualità antiche e del cristianesimo, divenuto religione ufficiale dell'impero romano, e deformò anche l'umanesimo, che si oppose al totalitarismo della chiesa.

L'hitlerismo stesso smaschera la natura di questo umanesimo, che - così Gaeta sintetizza il pensiero della Weil - ha creduto di poter "affermare il primato della verità, della bellezza, della libertà e dell'uguaglianza, senza rifiutare la forza; con ciò stesso ha fatto di quei valori delle entità astratte, mentre lasciava aperta la via alla rinascita del modello romano, all'idea di nazione piuttosto che di patria, di Stato centralizzato piuttosto che di comunità, e quindi alla conflittualità tra interessi contrapposti, allo spirito di conquista, in definitiva all'estrema difficoltà, se non all'impossibilità per l'individuo di esprimere senza limitazioni e timori la propria dignità di

essere umano e di cittadino, rispettoso della legge scritta e non di un anonimo potere collettivo a cui si è dato il nome di Stato”.

Il problema della crisi della cultura occidentale e la necessità di rifondare un nuovo umanesimo fondato sul rifiuto radicale di ogni forma di violenza in risposta allo stesso nazismo, è posto in modo chiaro anche da Etty Hillelsum. Per lei occorre creare questo mondo nuovo, a partire dal modo in cui si affronta l'orrore del nazismo. Dichiara che la sua testimonianza personale indica la via per una nuova radicale trasformazione antropologica e di un diverso umanesimo fondato sul riconoscimento della comune umanità. Certamente lei trova la motivazione di fondo nel colloquio con Dio, presente in ogni uomo, da dissepellire dalle macerie della brutalità e della violenza nella società che ha occultato questa immagine di Dio, la parte più intima dell'uomo.

La sua testimonianza non può però essere ridotta ad un percorso puramente interiore, spiritualizzato nell'interiorità, che viene spesso considerato lo spazio riservato alle donne. Le loro testimonianze sono infatti per lo più considerate come autobiografie private, espressione di spiritualità, crescita interiore se non proprio intimistica. Viene così eliminata ogni dimensione pubblica e politica: si parla al massimo di “resistenza interiore”, di relazioni tipiche tra donne. Si nega come - e questo si sta studiando anche nella storia della Resistenza - le pratiche tipiche del privato, le capacità quotidiane delle donne, siano state forme pacifiche di lotta e di resistenza di massa. Azioni quindi pubbliche, politiche, non violente, pacifiche, disarmate.

Questi tre percorsi, molto diversi tra loro, mostrano come nemmeno oggi l'Europa abbia fatto i conti con la propria storia e cultura e come, di fronte alle tragedie attuali, sia indispensabile lo faccia. La vittoria sul nazismo e la pace di questi ultimi 70 anni in Europa, che ha esportato la violenza fuori dei suoi confini, ha illuso e creato la cattiva coscienza di una Europa portatrice di pace e democrazia. Vediamo ora che era una illusione ma non siamo nemmeno consapevoli che era una falsa coscienza. Francesco, vescovo di Roma, dice parole chiare a proposito, ma non basta applaudirle. Fuori di un cosiddetto pacifismo astratto, “assoluto”, credo che ora occorra, riprendendo le analisi anche dei tre testimoni, che l'intera comunità cristiana e i singoli affermino e vivano la radicalità dell'annuncio evangelico della pace come condizione dell'essere cristiani e, assieme agli uomini di buona volontà, lavorino attivamente per la costruzione di progetti operativi e di un'antropologia della pace, che faccia, come scriveva padre Balducci, della guerra un tabù pari all'incesto.

Carlo Bolpin



Trasformare l'economia

Roberto Mancini, professore di ermeneutica e filosofia teoretica all'Università di Macerata, continua la tradizione degli intellettuali, che hanno reso vivo il panorama religioso e culturale del nostro Paese. In questo senso è uno dei pochi 'nuovi' profeti di cui sentiamo la mancanza. Penso a Italo Mancini, a Ernesto Balducci, a Tonino Bello e ad Adriana Zarri.

Qui segnalo un testo: *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche* (Franco Angeli), che corre il rischio, a mio parere, di passare inosservato, mentre merita esattamente il contrario e molto di più. Mancini in questo compendio - che può diventare la *summa* per chi condivide un moto di indignazione - sin dall'*incipit* constata: "*Viviamo in un periodo storico in cui un ristretto club di potenti persegue con l'ingegnosità del cinismo, il progetto di sostituire la democrazia con il mercato e, nel contempo, di egemonizzare il mercato stesso sotto il potere delle oligarchie finanziarie. Ciò che tutti chiamano "crisi" è in realtà l'effetto dell'attuazione di questo progetto del quale deve essere riconosciuta la natura criminale*" (p. 9).

Analizza e sintetizza, propone e ripropone per smontare il progetto in atto, quello neoliberista, talmente potente da far apparire ogni pensiero (oltre che ogni azione) del tutto impari, rispetto allo scopo dichiarato da Mancini, di farci uscire dal dominio del pensiero unico, della scienza economica assurta a unica misura dell'umano e dell'assoggettamento totale della politica alle leggi economiche del Mercato. Il testo porta alla luce quell'astrattezza che il progetto del neoliberismo per quanto potente deve scontare "*giacché la realtà sociale e storica rimane più complessa*" (p. 39), e propone quanto di teorico e di pratico è stato elaborato per uscire dalla paralisi del pensiero, persuaso che "*finché si prova un senso di nausea nell'ascoltare l'economista ortodosso e il politico, è segno che non ci si è arresi alla coazione che spinge tutti verso la disperazione oggettiva e la paralisi del pensiero*" (p. 10).

Con questo compendio l'autore propone al lettore uno strumento, frutto dell'adozione di un metodo interculturale a tutto campo, autorevole e innovativo nel descrivere "*il mito fondativo del capitalismo, la cui tenuta nella mentalità collettiva spiega la relativa debolezza, finora, delle alternative verso un'alternativa di sistema*" (p. 17), con un esplicito rinvio a Panikkar per l'approccio descrittivo del mito. Così, proprio perché il lettore si riconosce *dentro* la stessa vicenda, anche se potrà sentirsi impari all'impresa di trasformare l'economia, ritroverà aperture al recupero del senso della sua esistenza.

Avvincente risulta la lettura delle pagine che si interrogano "*sul rapporto tra cristianità e capitalismo, ossia la strutturale incessante ambiguità che contraddistingue il cristianesimo una volta trasformato in un sistema istituzionale religioso e in una forma di civiltà*" (p. 45). L'interrogativo sul rapporto tra cristianesimo e capitalismo non è accessorio, perché "*è decisivo per intendere*

le radici "cristiane" del futuro capitalismo. Ecco il punto centrale: non il cristianesimo evangelico, ma il cristianesimo sacrificale è la matrice del modo occidentale di pensare l'economia" (p. 52). Con l'uso degli studi sul francescanesimo, ci restituisce i passaggi storici per una visione originaria delle potenzialità del vangelo.

Per una rappresentazione grafica del mito del capitalismo mi limito al "quadrilatero", che l'autore propone. "Nel primo lato c'è l'idea dell'homo oeconomicus, figura moderna dell'uomo abbandonato a sé (...); nel secondo lato troviamo l'idea della natura avara, che ci costringe a fare i conti con una permanente scarsità di beni e di possibilità di vita. Nel terzo lato abbiamo la convinzione, secondo cui la morte è sovrana sulla vita (...). Proprio per questa sua insuperabile finitezza l'uomo è calcolatore, misura e organizza ogni cosa. Infine, nell'ultimo lato, c'è l'idea di divinità lontane, che danno ai mortali non la felicità ma il dovere, il destino, il sacrificio. Uomo egoista, natura avara, morte sovrana, divinità irraggiungibili: ecco il quadrilatero mitico che il capitalismo ha ereditato dalla tradizione dell'Occidente e che ha svolto a suo modo" (pp. 84-85).

Consapevole che "siamo alle prese con un dinamismo inedito, quello per cui il capitalismo globalizzato è arrivato al punto di rottura tra la propria cultura ed il suo stesso radicamento nel mito" (p. 92), descrive tre svolte in corso, in tre capitoli: a) la svolta spirituale che consente di crescere in umanità (pp. 97-134); b) "la svolta metodologica: per una integrazione tra modelli di economia alternativa (pp. 135-250); c) a "la svolta culturale e politica", che consiste nell'elevare la democrazia (pp. 251-296). Mette così a disposizione tutti i dati perché ogni lettore, reso più consapevole, possa prendere parte all'insieme crescente di processi alternativi, tali da trasformare l'economia, costruire, cioè, "la risposta a questa situazione di collasso e alle sue cause strutturali" (p. 298).

Per convincere a prendere il libro e ad usarlo quotidianamente penso che sia più che sufficiente richiamare "la tavola delle antinomie tra umanesimo e capitalismo", secondo gli obiettivi specifici dell'uno e dell'altro a pag. 120. Eccone due, a titolo esemplificativo: "farsi carico dei diritti" e, al contrario, "sgravarsi dal vincolo dei diritti"; "tutelare l'armonia con la natura" e, all'opposto, "sfruttare senza limiti la natura".

Connessa a questa prima tabella, a pagina 130 c'è quella che consegue, relativa alle "antinomie sussistenti tra la concezione tipica del capitalismo e l'umanesimo, inteso in senso interculturale". Ne richiamo tre: unicità-individualismo; condivisione-appropriazione e accumulazione; responsabilità-irresponsabilità.

La pagina 240 presenta il quadro sintetico dei "modelli di economia alternativa", che vengono ricondotti a otto titoli, con un massimo di dieci tratti peculiari per ciascuno: Modello delle relazioni del dono. Economia gandhiana. Economia di comunità. Bioeconomia e teoria della decrescita. Economia di comunione, economia civile. Economia del bene comune. Economia partecipativa e solidale.

Ovviamente per ogni modello l'autore propone una panoramica dei maggiori propugnatori, e talora lo fa con veri e propri saggi, come nel caso di Adriano Olivetti, padre dell'economia di comunità.

E arriviamo a pagina 248, dove Mancini lancia i quindici elementi per un *modello alternativo integrato*. Si va dalla *"assunzione dei fini del bene comune e della dignità umana"* alla *"riforma fiscale in senso proporzionale e patrimoniale"* dalla *"abolizione delle Borse e del prestito a interesse, finalizzazione del credito alla attività delle famiglie e delle imprese"* alla *"pianificazione partecipata, comunitaria e integrata"*. Chi tra i lettori è inoccupato o disoccupato è evidente che non deve temere, perché troneggia *"la tutela di chi lavora e del valore del lavoro, piena occupazione, compensazione tra mansioni gradevoli e mansioni sgradevoli"*.

Non ho dubbi che in qualche lettore aumenti una certa diffidenza per affermazioni, che risultano degli autentici "sogni", ma mi auguro che, anziché cancellarli, li guardi meglio e cominci a guardarli con il necessario (e unico possibile, a mio parere) realismo, perché *"rimanere fermi ai canoni dell'ortodossia del pensiero economico occidentale equivarrebbe, in effetti, a coltivare l'ignoranza spacciandola per scienza"* (p. 249).

E, per finire, una osservazione a chi come me vorrà usare questo lavoro di Roberto Mancini come un quotidiano compagno di viaggio, magari facendone oggetto di gruppi di lettura e di studio. Le sei parti del compendio sono aperte da citazioni splendide; riporto quella posta all'inizio della conclusione, dalla *"Regola senza bolla"* di Francesco d'Assisi: *"Ognuno riveli all'altro, senza timore, la propria necessità, perché ciascuno possa trovare la cosa di cui ha bisogno e a sua volta offrirla. E ognuno ami e nutra il suo fratello come la madre ama e nutre il suo figliolo"*.

Concludo questa presentazione proponendo ai lettori la stessa conclusione di Roberto Mancini, che è ricorso a un intellettuale prolifico come Piero Barcellona che, negli ultimi anni della sua vita, si è posto domande radicali nel segno del suo percorso di incontro con Gesù Cristo: *"è possibile ritrovare il mondo senza ritrovare l'uomo come Persona che ti sia di fronte, che ti chiama a una condivisione di destino attraverso un inaudito rapporto di amore?". "È la domanda giusta. Essa, accolta nella prospettiva della ricerca che ho presentato in queste pagine, invita a capire che solo dal superamento del capitalismo potrà rinascere l'economia come buona amministrazione della casa comune. E la casa c'è solo lì dove le persone si ricordano della loro umanità"* (p. 303).

Giovanni Benzoni

Filosofia come stile di vita

“Si tratta di trovare una verità che sia una verità ‘per me’, di trovare ‘l’idea per la quale io voglio vivere e morire’. E quale vantaggio potrei mai avere dallo scoprire qualcuna di quelle cosiddette verità oggettive, d’ingolfarmi nei sistemi dei filosofi e di poterli, al bisogno, passare in rassegna: di poterne mostrare le incoerenze in ogni singolo problema? Quale vantaggio dal poter sviluppare l’importanza del cristianesimo, dal poter spiegare molti suoi particolari, quando per me e per la mia vita esso non avesse un significato più profondo? Quale vantaggio avrei io da una verità che si ergesse nuda e fredda, indifferente se io la riconosca o no, che mi causa piuttosto un brivido di angoscia invece di un fiducioso abbandono?”.

Queste le parole che nel 1835 un Kierkegaard appena ventiduenne, allora studente di teologia, appuntava nel diario, stilando quello che oggi potremmo definire il suo programma di ricerca, dal quale s’intuisce che per lui la filosofia non è semplicemente una scienza, un sapere, e la verità ricercata non è quella oggettiva, impersonale del sistema, ma ha una stretta relazione con chi la pensa e conosce, la cui esistenza trasforma e plasma. Nel gettare le basi di questo programma di vita, oltre che di studio, il pensatore danese, educato alla scuola dei greci e della sequela cristiana, riprendeva una concezione antica e veneranda della verità che la filosofia moderna, insegnata *ex cathedra*, in modo professorale, nello speculativo secolo XIX aveva finito per dimenticare del tutto.

Il programma kierkegaardiano di rimettere “le molle esistenziali” alla verità, di richiamare l’attenzione sul carattere esistenziale della filosofia, intesa come stile di vita, come “saper vivere” componendo in armonica unità teoria e prassi, è stato ripreso in tempi recenti, tra gli altri, da Pierre Hadot, ed è esplicitamente perseguito da un gruppo di studiosi che operano nell’ateneo veneziano, accomunati da un’amicizia filosofica e da un comune sentire, raccolti intorno alla figura di Luigi Vero Tarca. Basta scorrere l’indice di *Primum philosophari*, il volume collettaneo che racconta l’esperienza veneziana, uscito di recente per i tipi di Mimesis, a cura di Laura Candiotti e dello stesso Tarca, facendo attenzione agli autori che vengono presi in esame, per rendersene immediatamente conto. Socrate, Chuang-Tzu, Epitteto, Epicuro, Marco Aurelio, Seneca, Francesco d’Assisi tra gli antichi; Montaigne, Wittgenstein, Bateson, Panikkar tra i moderni, sono solo alcuni dei “maestri” chiamati a testimoniare questo importante carattere del pensiero filosofico.

E proprio in questa prospettiva il vecchio e usurato proverbio *Primum vivere, deinde philosophari* è significativamente rovesciato per esprimere, fin dal titolo, un invito a individuare nella filosofia un sapere pratico, utilizzabile nel quotidiano. Il pensiero, e in particolare quello filosofico, se autenticamente compreso, appartiene infatti alla dimensione di ciò che è primo all’interno dell’esperienza della vita e ci consente di viverla in tutta la sua inesauribile

pienezza di senso, come dimostra ogni saggio presente in questa raccolta, che si conclude con la proposta di una pratica filosofica specifica, cioè di un esercizio spirituale collegato all'autore che è stato presentato.

Non è un caso, dunque, se ad aprire il volume sia la figura di Socrate. La parola di Socrate al contempo "incantatrice", "curatrice" e "generatrice" aveva, infatti, come scopo di condurre alla virtù, che coincideva per lui con la conoscenza della verità. Attraverso la lettura e il commento di una sezione del *Carmide*, nel volume viene messo in luce quel particolare carattere del dialogo socratico, che consiste nell'intenderlo come farmaco, ossia come quella terapia perseguita da un Socrate medico, che induce l'interlocutore a una trasformazione dello stile di vita. In linea con il messaggio socratico, con l'idea che la relazione con la verità possa e debba trasformare in modo decisivo l'esistenza di colui che la conosce, troviamo poi Platone e lo schiavo Epitteto, liberatosi dai vincoli e dalle catene, cui lo costringeva il suo stato, grazie al pensiero filosofico, l'imperatore Marco Aurelio, Seneca, Montaigne con i suoi *Saggi* stoici ed epicurei che insegnano a vivere e a morire, ma anche un grande maestro orientale come Chuang-Tzu, per il quale la meditazione che trae la propria linfa vitale dalle dottrine taoiste del *non agire*, dell'autogenerazione spontanea di ogni cosa esistente, nonché dalla nozione di Tao come principio della *spontaneità* d'ogni essere, costituisce la fonte stessa per la liberazione di se stesso.

Infine, su questa stessa linea, troviamo anche mistici come Francesco d'Assisi e Raimon Panikkar. La figura di Francesco e i caratteri peculiari del cristianesimo francescano, la libertà di spirito, l'amore, la pietà, l'illare serenità, il tratto accogliente, il perdono, hanno giocato un ruolo decisivo nello sviluppo della spiritualità moderna. Il suo è un messaggio pratico e poetico, il suo ideale cristiano è un ideale semplice. Illetterato e povero, Francesco avanza la sua proposta di povertà, umiltà, apertura al mondo e di rispetto e amore per tutte le creature.

Sia pure diversamente declinato, lo stesso legame con il tutto costituisce il principio ispiratore dell'insegnamento di Raimon Panikkar, per il quale ogni elemento della realtà è assolutamente congiunto a ogni altro, grazie a quella relazione peculiare che egli esprime facendo ricorso all'efficace neologismo "inter-in-dipendenza". Vista in questa luce, sorprendentemente la sua visione mistica si avvicina a una prospettiva razionale che, se capace di portare fino alle estreme conseguenze il sapere rigoroso, giunge a cogliere la relazione necessaria di ogni cosa con tutte le altre.

Il carattere paradossale di tale visione, nella quale tutto si compone, è evidenziato dalla circostanza che la sua validità, cioè il suo essere una visione del mondo "giusta", si mostra proprio nel momento in cui essa si rivela capace di deporre le sue stesse pretese di privilegio, rispetto a tutte le altre forme di esperienza e di esistenza. Un'idea, questa, che anche Gregory Bateson, eclettica figura di naturalista, antropologo e cibernetico, illustra nella sua più nota raccolta di saggi, *Verso un'ecologia della mente*, sottolineando l'importan-

za di quella che chiama “la struttura che connette” i sistemi viventi. In questa chiave Bateson conduce il lettore a comprendere meglio alcuni dei motivi per cui il contatto con la natura e le pratiche di contemplazione di essa possano essere benefiche e trasformative per uomini e donne.

Un cenno merita anche il pensiero-pratica di Shunryu Suzuki, maestro Zen della scuola giapponese Soto, che nel 1959 si trasferì a San Francisco portando con sé l’insegnamento della tradizione Zen. I praticanti non avevano bisogno di abbandonare la loro vita ordinaria, ma la vedevano costantemente trasformata, liberandosi via via dalle proprie idee egoistiche e dalla connessa sofferenza. Il brano antologico presentato nel volume riguarda la mente di principiante che, secondo Suzuki, ospita più possibilità di quella dell’esperto. Nel proseguire delle esperienze dovremmo, allora, sempre mantenere e coltivare una mente “vuota”, nel senso di costantemente accogliente e aperta alla realtà presente. Tale mente è guadagnata dalla pratica della meditazione Zen “*shikantaza*”, in cui mantenendo e oltrepassando attenzione e consapevolezza si lasciano aperte le mani del pensiero, e mentre non si seguono concatenazioni di pensieri e desideri si può manifestare liberamente la mente vuota e accogliente del principiante.

È evidente che la disciplina che più di ogni altra ha un risvolto pratico è l’etica, e perciò ad essa spetta il ruolo centrale all’interno di questo tipo di riflessione filosofica. Per Emmanuel Lévinas, che ha vissuto da ebreo il dramma della seconda guerra mondiale, la vera filosofia prima è quella che ci invita alla responsabilità per l’altro uomo, e finanche alla nostra sostituzione per esso. Il volto dell’altro non può lasciarci indifferenti, soprattutto quando si tratti del volto dell’ultimo: “della vedova, dell’orfano o dello straniero”. Ospitalità sembra essere la parola che, come denominatore comune nella storia delle diverse culture umane, ha significato accoglienza e responsabilità e non indifferenza per l’altro essere umano.

Come si può intuire semplicemente scorrendo questa breve presentazione, nelle pagine di *Primum philosophari* la filosofia s’intreccia continuamente con la mistica e gli esercizi spirituali. Così nel leggere le regole che il gruppo di studiosi si è dato per disciplinare le discussioni nei loro incontri e renderli più fruttuosi, che assai semplicemente invitano all’ascolto e rispetto reciproco, mettendo da parte lo spirito di competizione e contesa che spesso oscura la verità, mi sono tornate in mente le parole che l’abate Rancé, riformatore della Trappa, rivolse a M. De Saint-Louis, che voleva ritirarsi nel monastero per condurvi una vita più austera e spiritualmente elevata: “*Fatevi una regola, mite quanto volete, purché le siate fedele*”. Che sia un filosofo o un monaco, che questi sia buddista o cristiano o induista, la regola è sempre e comunque la via maestra per accedere alla verità.

Isabella Adinolfi



Figlie di Agar e (le) ribelli di Dio

Nella chiesa dei Santi Cassiano e Cecilia, a Venezia, ci sono due lunette affrescate monocrome. Sono un po' consumate, ma leggibili. Alla sinistra dell'altare maggiore, dove sfolgorano i quadri di Tintoretto (crocefissione, discesa agli inferi e resurrezione) possiamo vedere la scena di Agar, Ismaele e l'angelo nel deserto e, a destra, l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo.

Questa è l'immagine che mi è venuta in mente leggendo i volumi scritti nel 2014 da due teologhe del Coordinamento delle Teologhe Italiane, *Figlie di Agar, alle origini del monoteismo due madri*, a cura di Letizia Tomassone e *Le ribelli di Dio, Donne e Bibbia tra mito e storia*, di Adriana Valerio. Per questo motivo mi piace presentarli insieme.

La prima scena è quella raccontata in Gen 21,14-21. Agar e Ismaele sono stati cacciati nel deserto, per la seconda volta, dalle tende di Abramo, con del pane e un otre di acqua. Quando l'acqua finisce, Agar disperata si allontana e piange. L'angelo ascolta la voce di Ismaele, richiama Agar e le fa "vedere" un pozzo.

Chi era Agar, la donna che, come dice la teologa della liberazione Elsa Tamez, "ha complicato la storia della salvezza"? Cosa ha rappresentato e rappresenta per le donne e gli uomini del suo tempo e del nostro tempo? Che lettura ne danno le tradizioni ebraica, musulmana e cristiana? In che modo la sua figura e la sua esperienza di Dio possono aiutarci a vivere meglio il dialogo interreligioso e interculturale? Queste sono alcune delle domande a cui cerca di rispondere il libro *Figlie di Agar. Alle origini del monoteismo due madri*, Effatà Edizioni, che raccoglie gli atti e ulteriori contributi, a partire da un convegno organizzato nel 2013 sul tema dal *Coordinamento delle Teologhe Italiane*.

La figura di Agar e delle persone che le stanno accanto, prima di tutto Sara, ci viene presentata dal punto di vista biblico. Leggendo i versetti che riguardano Agar e Sara, dai capitoli 16 e 21 di Genesi, emergono la ricchezza e la complessità di queste due donne, come si è andata svolgendo la relazione fra di loro, con Abramo e con il Dio della promessa e qual è stato il loro contributo nel realizzarla. Infine possiamo chiederci: quanto, nelle nostre vite c'è dell'esperienza di Agar e quanto di quella di Sara?

Secondo una prospettiva ebraica, a partire dalla tradizione e dal *midrash* che ci accompagnano "oltre le apparenze", scopriamo il ruolo centrale delle due donne rispetto al patriarca Abramo. Impariamo che la sterilità non è affatto una condanna, ma ha le sue motivazioni, ri-conosciamo che Agar, unica donna in tutta la Scrittura, riceve una benedizione come Abramo, e "sta" davanti a Dio che le si rivela e che lei nomina.

Anche per la prospettiva musulmana, Agar è una donna intraprendente e di fede, che esegue gli ordini di Dio, fiduciosa che Egli non l'abbandonerà.

Proprio per tale motivo, uno dei cinque pilastri di questa fede si richiama alla corsa che Agar ha fatto su e giù per sette volte per due colline attualmente all'interno del recinto della Mecca, in cerca dell'acqua per Ismaele. Tutt'oggi, i fedeli musulmani, spesso ripetono quel gesto, senza sapere da dove derivi. La teologa Amina Wadud parla di "paradigma hagaritico", cioè di un paradigma di giustizia che restituisce il valore di questo gesto simbolico, così importante per i fedeli musulmani, alla donna che l'ha compiuto per prima, Agar.

La lettura cristiana di Agar è affidata alla teologia *womanist*, perché per molto tempo Agar ha rappresentato un "catalizzatore di speranza per intere generazioni di donne e uomini neri in America, nella loro lotta per la sopravvivenza durante lo schiavismo", sia pure con tutte le contraddizioni e ambiguità. Si tratta di contestare la categoria del "Genere" come elemento astratto, neutrale e universale, di differenze e emarginazioni. Ci sono molti altri contesti e situazioni che generano oppressione e discriminazione, pensiamo al colore della pelle o alle possibilità socioeconomiche. Dal conflitto mai risolto tra Agar e Sara emergono due temi centrali nella riflessione *womanist*: la maternità e altri ruoli surrogati e la sopravvivenza all'oppressione al posto di o al fianco della grande e fondante categoria della liberazione (narrata nel libro dell'Esodo).

La scelta di questa lettura, a mio avviso, si rivela da un lato molto interessante per allargare il nostro sguardo oltre lo stretto contesto occidentale e, dall'altro, molto adatta al nostro tempo, caratterizzato in modo drammatico da relazioni di ingiustizia e di oppressione tra donne (penso, ad esempio, al lavoro di cura delle badanti ancor più che all'utero in affitto).

L'ultimo capitolo, come un "campionario ricamato", è dedicato alle espressioni artistiche della figura di Agar, con particolare attenzione alle relazioni tra raffigurazione (scultorea, pittorica, letteraria, cinematografica), biografia dell'artista e contesto storico.

Come conclusione, e ulteriore invito alla riflessione, viene proposto un *midrash* contemporaneo: finalmente un dialogo tra Agar e Sara, una difficile chiarificazione, un perdono forse impossibile e, infine, la condivisione di una maternità benedetta dall'unico Dio nelle generazioni che verranno.

Ritornando alla chiesa dei Santi Cassiano e Cecilia, la seconda scena, alla destra di chi guarda l'altare, rappresenta l'incontro al pozzo di una donna, in piedi, che dialoga con Gesù, seduto. È l'episodio evangelico della Samaritana.

L'incontro viene raccontato da Giovanni, al cap. 4.

Gesù ha sete e chiede dell'acqua, ma durante il dialogo diventa Lui colui che disseta e per sempre.

La Samaritana è una donna, eretica, scismatica, che Gesù sceglie, come "interlocutrice teologica": a lei, che Lo riconosce messia e salvatore del mondo, affida il messaggio del superamento dei luoghi, e delle persone, "titolari" di Dio e del sacro. E la donna, lasciata la brocca, va dai suoi concittadini ad



annunciare il nuovo messaggio.

Le donne come oggetto di narrazione e soggetto di interpretazione della Bibbia sono il tema del libro *Le ribelli di Dio*. Il libro, frutto del lungo lavoro della teologa e storica Adriana Valerio, è pubblicato dalla casa editrice Feltrinelli. Questo fatto è degno di considerazione perché può rendere accessibili a un maggior numero di persone idee e interpretazioni secolari della Bibbia, che finora erano riservate alle addette e agli addetti ai lavori.

La Bibbia, come prodotto e causa di una cultura antropologica androcentrica e patriarcale, “non esaurisce le sue potenzialità di senso nel passato, ma si arricchisce continuamente di nuove chiavi di lettura; per questo motivo non ha, e non può avere, univocità di interpretazione, ma si presta a significati molteplici da decodificare e interpretare”.

Protagoniste importanti e spesso sconosciute degli studi e dei commenti al testo biblico sono proprio le donne. Le donne, infatti, hanno letto e interpretato la Bibbia da sempre, e Adriana Valerio ce lo racconta anche con le preziose parole poste come *ex ergo* ai capitoli, e ce ne fa intravedere la ricchezza nelle note e nella bibliografia essenziale.

Il volume presenta, in capitoli successivi, da Genesi alle lettere di Paolo, le figure femminili, mettendo in risalto, oltre alla loro presenza, il fatto che nella narrazione le donne scardinano lo *status quo*, introducono una visione profetica e propongono un'alternativa critica.

Ogni capitolo parte dal testo biblico, offre successivamente le curiosità e la storia dell'interpretazione delle donne nel corso dei secoli e, infine, un ultimo paragrafo è dedicato alle “questioni aperte”, cioè a quelle questioni che la lettura delle donne pone e che, nella vita delle credenti e dei credenti, sono irrisolte, come, ad esempio, l'immagine di Dio e il linguaggio per parlare di Lui/Lei (Eva), la memoria di una genealogia anche femminile (le Matriarche), il potere e l'autorità (dalle profetesse alle donne citate nelle lettere di Paolo).

Ed eccomi ancora davanti all'altare della chiesa dei Santi Cassiano e Cecilia: due donne, due straniere, una dall'Egitto, l'altra di Samaria, presso due pozzi, luoghi dove avvengono gli incontri tra Dio e l'umanità. Potrebbero essere ciò che rimane dell'antica presenza di un convento femminile annesso alla chiesa. Sicuramente testimoniano che, lungo i secoli, le donne raccontate nella Bibbia sono state, sia pure in bianco e nero, rappresentate e ricordate.

Poterle guardare e leggere, anche alla luce di “un'altra narrazione” (A. Valerio), apre le menti e i cuori delle donne e degli uomini di oggi, a possibilità inedite di esperienze di fede e di dialogo, “aiuta ad aprire oggi spazi di incontro fra noi e con Dio, spazi da cui scaturisca una sempre maggiore benedizione per tutta l'umanità” (L. Tomassone).

E non è poco!

Anna Urbani



Chiesa e diritti umani

Il libro *Chiesa e diritti umani* (il Mulino, 2012) tratta del “*tormentato cammino che ha portato il cattolicesimo dalla radicale contrapposizione alla Dichiarazione dei diritti dell’uomo nel 1789, alla cauta accettazione della Dichiarazione universale dell’ONU del 1948, fino al contrastato ritorno al primato della legge naturale con Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*”, e da questa corretta auto-presentazione si può comprendere l’enorme interesse dell’argomento. La trattazione parte dalla *Dichiarazione* dell’89 perché è con essa che i diritti dell’uomo e del cittadino diventano elementi costitutivi di un nuovo regime politico autonomo, ossia non più soggetto alla guida ecclesiastica e dipendente da essa per la sua legittimazione, in un paese a larga maggioranza cattolica, la Francia (p. 10). Data la natura accentrata dell’organizzazione ecclesiastica romana, seguirne le elaborazioni e deliberazioni significa seguirne, in primo luogo, le prese di posizione vaticane e papali; ma anche, nell’impostazione del Menozzi (p. 12), di “*quegli ambienti della cultura cattolica, qualunque fosse la loro collocazione geografica, in cui in un determinato periodo si è pubblicamente manifestato interesse a trattare la questione dell’atteggiamento della chiesa verso i diritti umani*”.

Il ventaglio di posizioni in merito agli articoli della *Dichiarazione* del 1789 manifestate all’*Assemblea Nazionale* dai rappresentanti del clero va da una sorprendente apertura all’opposizione più netta. Le posizioni di apertura riemergono poi nell’800 secondo le formulazioni classiche del cattolicesimo liberale: vi è una radice cristiana nella *Dichiarazione*; dell’*Ancien Régime* erano sotto attacco non la missione della chiesa ma i suoi privilegi; il nuovo regime è compatibile e addirittura favorisce lo svolgimento di tale missione; i diritti sono oggetto anche di un processo di maturazione e scoperta storica, sotto l’ispirazione evangelica.

Il percorso filosofico di J. Maritain è singolare innanzitutto perché crea una specie di ponte tra le due *Dichiarazioni*. Partito negli anni ’20 da posizioni francamente reazionarie, egli reagisce all’esperienza dei totalitarismi degli anni ’30 con una serie di testi in cui ripercorre, forse inconsapevolmente, l’evoluzione storica del cattolicesimo liberale. In *Cristianesimo e democrazia* (1943) regola i conti con la *Dichiarazione* dell’89 (p. 152): “*Non è stato concesso ai credenti integralmente fedeli al dogma cattolico, bensì a dei razionalisti, di proclamare in Francia i diritti dell’uomo e del cittadino*”. Maturata questa posizione, non gli ci volle più d’un altro passo per diventare il difensore nella chiesa della *Dichiarazione* del 1948. Anche se era dovuta a un concorso forse occasionale di posizioni ideologiche e dottrinali affatto diverse, essa “*costituiva una premessa indispensabile perché l’umanità, provata dalle umiliazioni e dalle tragedie, potesse finalmente avviarsi alla futura definizione di una carta universale della vita civile*”.

John Courtney Murray, il gesuita statunitense che viene spesso citato con Maritain, affrontò il problema del rapporto tra legge naturale e libertà religiosa dall’angolazione della storia costituzionale del suo paese e con una robustezza argomentativa che lo distingue da Maritain, la cui evoluzione è principalmente



dovuta all'acuta sensibilità storica ed etica. Ecco la sintesi della posizione di Courtney Murray proposta da Menozzi (pp. 153-4): "A suo avviso la legge naturale... portava a sostenere il diritto alla libertà religiosa così come era garantito dal primo emendamento della Costituzione americana... non sulla base di una mera considerazione di contingenti opportunità politiche, bensì in ragione del fondamentale principio etico del diritto di coscienza a cercare la verità senza coercizioni della pubblica autorità".

Negli anni seguenti alla *Dichiarazione universale*, l'acredine del Vaticano nei confronti di questi due uomini aumentò, sin che giunse ad imporre al Courtney Murray il silenzio in tema di libertà religiosa (1954). Egli ebbe tuttavia un suo riconoscimento quando fu chiamato come perito nella seconda sessione del Vaticano II. E sembra che la *Dignitatis humanae*, la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, sia in gran parte dovuta a lui. Anche se non fu del tutto soddisfatto della versione finale, con i margini di ambiguità che del resto erano pure rimasti, con suo tormento, nella *Pacem in terris* e nella *Gaudium et spes*.

Alla pubblicazione della *Dichiarazione* del 1948 le chiese anglicane risposero, nella *Conferenza di Lambeth*, dando ad essa la piena adesione. Tale non fu l'atteggiamento del Vaticano, che continuò a osteggiarla. Del resto anche dopo la *Pacem in terris* e il Concilio il Vaticano mantenne una riserva di principio, tanto che nel 1966 non firmò i due *Patti internazionali attuativi della Dichiarazione*. Tuttavia, ci si sarebbe potuti aspettare che sul tema dei diritti umani la chiesa romana fosse con il Concilio giunta a delle posizioni definite e stabili. Invece il tema è rimasto un *punctum dolens*, su cui i vari papi sono ritornati più volte, con sempre nuove interpretazioni e riserve. Questa è forse per il lettore comune la parte più astratta del libro, ma anche quella in cui più brilla l'abilità del Menozzi nel fornire resoconti minuziosi del febbrile lavoro della dirigenza della chiesa romana. La desolante conclusione (p. 264) è che "l'odierna posizione dell'autorità ecclesiastica, che lega la corretta definizione dei diritti umani alla legge naturale... si muove in piena continuità con l'atteggiamento di quell'intransigentismo otto-novecentesco che aveva guardato ad essi con diffidenza e sospetto".

Il ciclo da Leone XIII a Benedetto XVI si apre dunque e chiude con l'indicazione della legge naturale come dottrina etico-religiosa centrale per la chiesa Cattolica. Di essa la dirigenza della chiesa ha rivendicato una sorta di monopolio sacrale, formulato con particolare compiutezza da Paolo VI nella *Humanae vitae* (1968), dopo il Concilio. Ma che cos'è, per i papi, la "legge naturale"? Una citazione proposta da Menozzi (pp. 74-5) dalla *Libertas* di Leone XIII (1888) dà una risposta, almeno parziale: "Dunque la legge è guida all'uomo nell'azione, e con premi e castighi lo induce al ben fare e lo allontana dal peccato. Sovrana su tutto, tale è la legge naturale, scritta e scolpita nell'anima di ogni uomo, poiché essa non è altro che l'umana ragione che ci ordina di agire rettamente e ci vieta di peccare. Invero questa norma della ragione umana non può avere forza di legge se non perché è voce e interprete di una ragione più alta, a cui devono essere soggette la nostra mente e la nostra libertà. La forza della legge infatti consiste nell'imporre doveri e nel sancire diritti; perciò si fonda tutta sull'autorità, ossia sul

potere di stabilire i doveri e di fissare i diritti, nonché di sanzionare tali disposizioni con premi e castighi; è chiaro che tutto ciò non potrebbe esistere nell'uomo se, legislatore sommo di se stesso, prescrivesse a sé la norma delle sue azioni. Dunque ne consegue che la legge di natura sia la stessa legge eterna, insita in coloro che hanno uso di ragione, e che per essa inclinano all'azione e al fine dovuto: essa è la medesima eterna ragione di Dio creatore e reggitore dell'intero universo".

Ammettiamo di essere in grado con la nostra ragione di saper scoprire che cosa è bene e che cosa è male; non cercheremmo allora spontaneamente il primo ed eviteremmo il secondo? E se poi fossimo di fatto costituiti in modo da "inclinare" al bene, di compiere cioè il bene senza la necessità di alcuna specifica deliberazione, non sarebbe vieppiù ridondante la presenza di uno specifico ordinamento legale, dotato per di più di forza coattiva, che ci imponga di fare il bene e di evitare il male? La prospettiva razionalistica, quella teleologica, e quella volontaristica convivono malamente in questo passo.

Alcuni teorici contemporanei della legge naturale insistono sulla distinzione tra la natura della legge naturale e il suo contenuto. Nel passo appena citato dalla *Libertas* il contenuto appare quasi incidentalmente: che si faccia il bene ed eviti il male, un imperativo alquanto vuoto, se non accompagnato da una dottrina che indichi ciò che è bene e ciò che è male. L'oggetto specifico del passo è la natura della legge naturale: un ordinamento imposto da un legislatore onnipotente all'uomo, che però è in grado di scoprirne da sé la giustezza. Ma se è in grado di far questo, può anche replicarne da sé l'istituzione, contro ciò che nel passo viene asserito.

Anche nel giusnaturalismo moderno, in quanto distinto dalla tradizione tomistica e neo-tomistica, viene riconosciuta la presenza di una legge naturale accessibile alla ragione umana e conforme alla rivelazione. Tale legge ha però un contenuto lievemente più specifico del semplice imperativo del bene: una forma variabile da Grozio a Hobbes a Locke di principio del dovere-diritto della conservazione in vita: in primo luogo dell'auto-conservazione, in secondo luogo del contributo alla conservazione altrui. È da questi imperativi che vengono dedotti i diritti naturali individuali. Non c'è quindi in pensatori cristiani come Grozio o Locke alcuna opposizione tra legge naturale e diritti naturali individuali.

Cosa pensano i papi più recenti? Nell'aprile del 2008 Benedetto XIV partecipò all'*Assemblea generale delle Nazioni Unite* convenuta per celebrare il 60° anniversario della *Dichiarazione*. Nel suo discorso il pontefice asserì che *"i diritti... trovano il loro fondamento reale su quel principio della legge naturale 'non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te', la cui eterna immutabilità era stata puntualmente ricordata da Agostino"*.

Questa è purtroppo la montagna che partorisce il topolino. Sia Agostino sia Tommaso sapevano che da sé la regola aurea non porta più lontano di "fare il bene, evitare il male". Non se ne possono, ahimé, derivare i diritti umani, né alcunché d'altro. Perché non ritornare ai Vangeli?

Daniele Menozzi



ASSOCIAZIONESODO

Assemblea straordinaria dei soci

Il 14 novembre 2014 si è tenuta un'assemblea straordinaria dell'Associazione *Esodo* - presenti una quarantina di soci - per discutere sul seguente odg:

- Esame della preoccupante situazione economica della rivista
- Valutazione circa la validità della rivista e di *Esodonline*
- Presentazione del progetto "Casa di *Esodo*" e ruolo dell'Associazione
- Quale futuro per "Esodo"?

L'assemblea è stata introdotta dal direttore della rivista Gianni Manzi che ha posto, a nome del cda, una serie di interrogativi sul futuro della rivista. Negli ultimi anni si è infatti verificato un progressivo calo dei soci/abbonati, anche se occorre attendere fine anno per una valutazione corretta.

Il problema di fondo è che mentre l'area prevalente rimane da tempo fedele al nostro lavoro, ma per motivi fisiologici dovuti all'età non tutti rinnovano l'abbonamento, non c'è stato ricambio di nuove aree in sostituzione. In particolare mancano le aree dei giovani. Le motivazioni sono molte: da quelle economiche, alle tematiche proprie del nostro percorso legate a un determinato periodo storico, al modo di comunicare. L'utilizzo dei nuovi strumenti tecnologici ha messo ovviamente in crisi le riviste cartacee, molte delle quali, simili alla nostra, sono state chiuse.

La prima domanda che il cda rivolge all'assemblea riguarda quali si ritengono il valore e il significato di fondo di *Esodo*, quali i contenuti e il ruolo, e se questi rimangano ancora validi, quali da mantenere, magari anche in forme e in modi nuovi. In sostanza: mancherebbe qualcosa se chiude la rivista? Sia alle persone che alla città, alla chiesa locale?

Le tematiche che da sempre segnano la nostra ricerca corrispondono a un'area di persone ben caratterizzate e legate a un determinato periodo storico: questi interessi sono finiti? Non c'è più quest'area? È possibile e valido cambiare, e come? Si tratta di prendere atto che una fase è finita? Bisogna capire se le cause della nostra difficoltà dipendono da fattori specifici propri del modo di fare la rivista? Quali sono i motivi del calo dei soci/abbonati? Riguardano i contenuti? La forma e lo stile comunicativo?

Quali le proposte possibili, praticabili? È credibile sostituire la rivista cartacea con una *online*? È meglio combinare queste due forme? La "Casa di *Esodo*", che speriamo inizi il prossimo anno, può essere un'occasione per ripensare il ruolo di *Esodo* e trovare forme nuove di presenza, di ricerca, di dibattito e di divulgazione, coinvolgendo nuovi soggetti?

Sono intervenute 17 persone: tutti hanno ribadito la positività del nostro lavoro, ed espresso l'invito a continuare. Alcuni dei redattori sono intervenuti ribadendo che alcune indicazioni e proposte degli intervenuti non sono nuove, ma sono state già affrontate più volte, talune non sono realistiche o sono



già presenti nel nostro lavoro. Hanno anche ricordato che tutto viene fatto in modo volontario, con poco tempo da dedicare, con poche risorse umane e competenze rispetto ai compiti che ci vengono dati.

In modo riassuntivo i punti toccati sono stati:

- Molto positiva è la continua riflessione sempre valida, proposta nella rivista, anche per chi non è “credente” ma è in cammino e si sente vicino alla ricerca di fede cristiana.

- C'è un equilibrio tra pagine con un linguaggio difficile e altre più facili; è sempre un invito alla fatica di pensare, capire, rileggendo i testi più difficili.

- In Italia non c'è tradizione della divulgazione e si rischia che la semplicità sia banalizzazione, in particolare oggi in cui i problemi sono complessi e c'è un calo di cultura e di conoscenza critica.

- È necessario costruire un luogo di incontro (la Casa di *Esodo* sarà un'opportunità) per approfondire la riflessione, anche sui singoli numeri. *Esodo* occupa uno spazio da non lasciare vuoto, in particolare a Venezia.

- Abbiamo l'impegno di “consegnare” ad altri, di trasmettere: a chi? Come?

- Il calo dei soci sarà inevitabile, mentre aumenteranno i costi. Occorre perciò prepararci e trovare alternative.

- Occorre cambiare la grafica della rivista e la forma del sito e della *news*.

- Occorre un *editing*, una revisione redazionale degli articoli.

- *Esodo* esprime la nostra generazione, che ha ancora molto da dire, è viva e vitale. Tutte le riviste sono nate da alcune figure e da un'idea militante: oggi manca? Come riprenderla? Con chi?

- È finita una stagione: occorre riprendere la lettura della realtà e dei problemi attuali, superare il Concilio, ripensare il rapporto fede e modernità, scienza... Quali percorsi personali, spirituali oggi?

- Non assecondare mode.

- Mantenere in qualche forma il cartaceo e la *news on line*, il sito (bisogna capire quanti e cosa leggono...).

- Fare alcuni numeri assieme ai giovani.

- Per altri, invece, i giovani hanno altri linguaggi e modi di comunicare, altre problematiche e domande di senso legate a forme di militanza e di relazione, concrete preoccupazioni (lavoro...) e poco tempo.

Alla fine si sono prese alcune decisioni: quest'anno usciranno i quattro numeri di *Esodo*; il cda con la redazione si impegnano a riprendere entro l'anno le proposte e gli interrogativi, e di prendere adeguate decisioni che verranno comunicate ai soci/abbonati

Francesco Vianello



“Si Deus bonus est, unde malum?”

Su *Esodonline* è in discussione il tema “*Si Deus est, unde malum*” (“Se Dio è buono, da dove viene il male?”). Il tema è affrontato da Domenico Basile, che interviene in seguito all’articolo apparso sull’ultimo numero di *Esodo* (4/2014). Si tratta dell’articolo in cui Carlo Bolpin riassume il pensiero di Massimo Cacciari sulla “resurrezione dei corpi” che, per i cristiani, risorgono come “corpi spirituali”, insuperabile ossimoro paolino. Il tema ripropone le grandi antinomie: gioia-dolore, vita-morte, bene-male.

Come potrà Dio disculparsi? “*Se un giorno ci fosse anche per lui un giudizio universale, potrebbe essere accusato di crimini contro l’umanità per essere stato connivente o non aver impedito una sterminata quantità di ingiustizie e sofferenze, e per aver addirittura fomentato numerose e spietate guerre combattute in suo nome*” (C. Augias in C. Augias, V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori 2009, pag. 133).

La storia della teologia è ricca di grandi e illusorie teodicee. “*La dogmatica cattolica tradizionale non può rinunciare a nessuno dei tre assunti (1. Il male c’è, 2. Dio non lo vuole, 3. Dio governa), ma non è in grado di comporli logicamente*” (V. Mancuso, *ib.*, pag. 141).

Già Hans Jonas, sconvolto dallo spettacolo dei campi di sterminio (“*Dopo Auschwitz dobbiamo dubitare o dell’onnipotenza di Dio o della sua bontà*”), aveva concluso che non è possibile coniugare insieme in Dio giustizia, bontà e onnipotenza.

Questo insuperabile dilemma potrebbe richiedere di mettere in questione l’immagine tradizionale di Dio: la vera questione, infatti, non è se credere o no in Dio, ma in quale Dio si crede. Sembra che, rispondendo alla domanda se credesse in Dio, Einstein abbia detto: “Io credo nel Dio di Spinoza”. E allora può essere utile tornare alla visione di questo ebreo mite e gentile, espulso dal popolo di Israele perché colpevole di “*abominevoli eresie*”, perseguitato dai cristiani (cattolici, luterani, calvinisti) perché autore di “*libri davvero pestilenziali*”, ma anche il filosofo che ha precorso di oltre tre secoli la sensibilità dei moderni e per questo, forse, capace di indicarci una via di uscita dal dilemma.

Invitiamo i lettori a entrare in *Esodonline* e a prendere visione dell’articolo intero di Basile: ciascuno può intervenire con un suo commento o una sua riflessione.

la redazione



ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La dodicesima Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

LUNEDÌ 27 APRILE 2015

alle ore 18.00 in prima convocazione - alle ore 19.30 in seconda convocazione

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

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2014
 - presentazione bilancio preventivo 2015
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma generale delle attività per l'anno 2015
 - varie ed eventuali

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

APPELLO A TUTTI GLI ABBONATI/SOCI

Per avere la compagnia di *Esodo* anche nel 2015 occorre rinnovare l'adesione all'Associazione *Esodo*: Euro 28.00 per quattro numeri della rivista, più eventuali supplementi.

Un'idea intelligente per sostenere la nostra Associazione e la nostra rivista? Regalare a un amico o a un parente o a un vicino di casa o, "evangelicamente", a uno che non conosci, un'adesione a *Esodo*.

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

Collettivo redazionale:

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. 1 gennaio-marzo 2015

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 28.00
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

Stampato dalla tipografia *Grafica & Stampa*
via Brianza, 5/c
30034 Oriago di Mira (VE)
tel. 041/935090 - fax 041/5382810
info@graficaestampavenezia.it

Euro 8.00
(iva comp.)