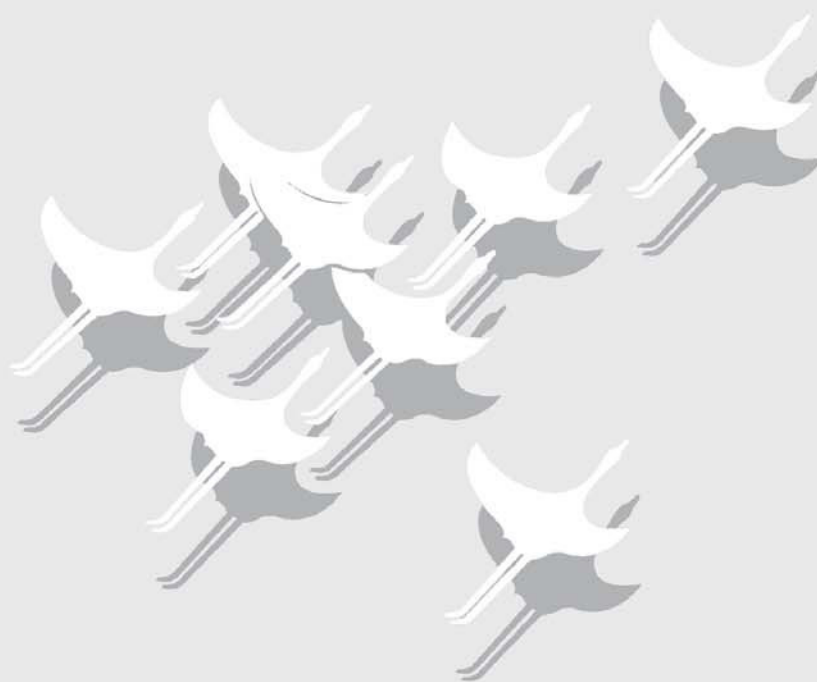


ESODO



Dio non necessario?

Andreoli, Bolpin, Botteri, Caramore, Casati, Cavallari, Cerasi, Di Sante, Gallizioli, Ghigi, Macchi, Madricardo, Meggiato, Natoli, Puppini, Ravagnan, Rubini, Sponza, Vivian.

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



Dio non necessario?

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

PARTE PRIMA: Dio non necessario?

Percorsi

Il divino e i volti	<i>A. Casati</i>	pag. 4
<i>Ki-viachol</i> , se così si può dire...	<i>P. Cavallari</i>	pag. 10
Le nostre domande. L'unica risposta	<i>E. Cerasi</i>	pag. 16
Raccontare l'esperienza religiosa: un percorso	<i>M. Gallizioli</i>	pag. 19
<i>Epocalisse</i> senza <i>happy-end</i> ?	<i>G. Ghigi</i>	pag. 24
Parlando di "divino"...	<i>a cura di C. Rubini</i>	pag. 28

Il divino e Dio

Il divino oggi	<i>A. Madricardo</i>	pag. 33
Quale Dio?	<i>S. Natoli</i>	pag. 38
Il Dio dell'alleanza	<i>C. Di Sante</i>	pag. 41
La parola "Dio"	<i>G. Caramore</i>	pag. 44

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Inchiesta sull'origine di alcune idee del Bello	<i>V. Vivian</i>	pag. 48
L'emozione della bellezza: un'esperienza	<i>R. Ravagnan</i>	pag. 52
La formazione dei preti: riflessioni di un laico	<i>V. Andreoli</i>	pag. 56
E. Carrère, <i>Il Regno</i> . Una lettura salutare	<i>F. Macchi</i>	pag. 61
L'attualità di Tommaso Moro	<i>a cura di G. Botteri</i>	pag. 64
I due Francesco	<i>C. Bolpin</i>	pag. 68
Teologia del popolo	<i>C. Bolpin</i>	pag. 71
I giorni della lotta	<i>L. Sponza</i>	pag. 74
Storia di donne	<i>C. Puppini</i>	pag. 77
Dai comandamenti alle virtù	<i>D. Meggiato</i>	pag. 79

All'interno del numero pubblichiamo foto di manifestazioni di musulmani contro il terrorismo.

Dio non necessario?

Editoriale

La secolarizzazione non ha portato alla fine del “religioso”. C’è un apparente ritorno al “sacro”, termine che copre modi anche opposti ma accomunati, in negativo, dalla consapevolezza dell’insufficienza della ragione a dare un senso alla vita e alla storia, a dare risposte a ciò che appare non conoscibile. Tuttavia non è “ritorno” in quanto (limitandoci alla nostra realtà occidentale) le religioni e le chiese, le fedi nel Dio a cui siamo stati educati, hanno perso la credibilità e il consenso precedenti (vedi l’articolo *Parlando di “divino”...*).

Prevalente oggi appare essere la ricerca individuale di una propria strada, anche utilizzando concetti e simboli delle diverse religioni e spiritualità, costruendo immagini che possono richiamare una religiosità in senso ampio anche fuori dell’orizzonte del divino, lasciato sullo sfondo, inconoscibile. C’è però il rischio di una Babele di linguaggi e di termini: religioso, religione, sacro, divino, Dio...

In questo numero intendiamo porre il tema del *divino oggi*, della possibilità di dire il divino come “principio infinito ed eterno”, che era vissuto nelle varie forme del sacro, del mito, delle religioni storiche. Chiediamo se oggi si riproponga in modo forte la domanda radicale sul divino capace di spingere l’umano a uscire da sé, dall’illusione della propria autosufficienza, da ogni costruzione “troppo umana” dell’umano (Madricardo).

Il “divino” va quindi al di là della ricerca di senso, di dare risposta al bisogno di significati della vita, della natura e della storia? La domanda emerge dalla constatazione che la ricerca di senso subisce continuamente lo scacco della risposta negata. Si fa esperienza del divino nello scarto tra la propria finitezza e l’infinito, l’eterno. Il Dio delle religioni è una modalità per dare un nome a questo scarto, che non rimane vuoto (Natoli).

Nel numero si mostrano il cambiamento storico e la pluralità di percorsi personali originali di incontro con il divino e con lo stesso Dio delle religioni. Comune è che queste esperienze si diversificano con il mutare dell’esperienza soggettiva, del vissuto. La consapevolezza di questo processo è una conquista della modernità: la centralità della propria soggettività. È però proprio della contemporaneità la consapevolezza della crisi del soggetto nella sua pretesa potenza e capacità di autodeterminarsi, di autosufficienza nel costruire se stesso e il futuro.

In alternativa si hanno possibili diverse vie, in cui il soggetto si mette in ascolto della realtà Altra, continuamente nuova e mai afferrabile, che va oltre la propria esperienza, facendo il vuoto dentro di sé della potenza dell’io. Per poter balbettare, dobbiamo trovare la parola dentro di noi e nello stesso tempo “obbedire” alla parola Altra, non deducibile e non ricavabile da noi stessi. Ciascuno



può raccontare il proprio modo personale in cui combina questa tensione. Tutte le forme del credere il divino e Dio esistono quindi in relazione con questo vissuto e nei linguaggi parziali che cercano di dire questa stessa esperienza.

In questo percorso è possibile incontrare Dio (non solo quello delle religioni) come un Tu, che entra in rapporto originario con ciascuno, in un colloquio personale; un Dio che ci sorprende. Un Tu che si rivela alternativo di quel padre padrone, ereditato dalla teologia "patriarcale" e dalle religioni istituzionali, ma madre e padre che quindi ama e suscita il desiderio di amarlo, chiama alla risposta gratuita (Cavallari).

La domanda di fondo è se davvero l'uomo sia *naturalmente religioso*, abbia *bisogno del divino e di Dio*. In particolare nel cristianesimo è, invece, Dio stesso che fa irruzione e si rivela nella croce di Gesù Cristo, l'evento della Parola che si fa carne e suscita la domanda inquieta (Cerasi). Nei racconti biblici Dio prende l'iniziativa e cerca e interroga ogni donna e uomo, ha bisogno del loro aiuto e del loro amore. Un Dio non necessario a colmare i nostri vuoti di senso, ma che diventa necessario come chi è amato per chi ama. Cerca perciò di stabilire alleanze tra liberi e quindi per la liberazione di tutti da ogni schiavitù, promette la comunione della gioia e della festa pasquale, in cui tutte le lacrime saranno asciugate (Di Sante).

La "differenza" ebraico-cristiana è lo scandalo di un Dio che patisce e non sopporta che vincano il male e la sofferenza del creato. Il nome e il volto del Dio nascosto e assente si rivelano in quelli degli umiliati e offesi, degli "scartati", che non possono contare su se stessi, sui propri progetti e mezzi (Casati), ma che chiedono riconoscimento, di avere nome e giustizia. Riconosciamo oggi questi volti?

Il cinema (Ghigi) e la letteratura (Gallizioli) rispecchiano la realtà di una umanità smarrita, che ha perso la speranza di un trascendente o semplicemente di un progetto umano non costruibile. Può quindi cercare il volto di Dio chi non vede il volto degli altri e continua a specchiare il proprio? È possibile ripensare radicalmente l'umano senza confrontarsi con gli interrogativi sul divino? Riflettere sul finito senza le domande sull'eterno? È questo il terreno comune anche con chi non si pone in alcun orizzonte del divino, ma esce dalla propria autosufficienza e ha cura dell'altro: fedi e ateismi si interrogano nel disincanto e nell'incredulità sia sull'umano che sul divino. Il problema non è se siamo o no "credenti", ma se impariamo a guardare la storia dal basso, dalla prospettiva degli esclusi, dei maltrattati, degli oppressi e dei derisi, in una parola dei sofferenti (Caramore).

Carlo Bolpin, Carlo Rubini

Questo numero è stato curato assieme all'Associazione Nemus, con la quale continuiamo il confronto in esodonline con l'intervento di Renata Firpo.





PARTE PRIMA

Dio non necessario?

Per Angelo Casati, parroco a Milano, il divino si scopre nei volti. Siamo noi che nascondiamo il Dio che nel primo Testamento è il difensore degli "esclusi", quegli emarginati che Gesù ci domanda di ricondurre dalla terra di esilio in cui sono stati deportati - le periferie della società e della storia umana.

Il divino e i volti

Il divino e i volti. Ringrazio per il congiungimento - per la "e" del congiungimento tra il divino e i volti -. Ho sofferto a lungo, troppo a lungo, per la schizofrenia di un divino che mi veniva raccontato come prendere distanza dall'umano, e la sete del volto di Dio raccontata come purificazione dalla sete del volto delle donne e degli uomini del mio tempo, e questo nei giorni in cui mi andavo sempre più innamorando. Innamorando dei volti. Veniva sera e scrivevo:

I volti degli amici
sono come Terra Promessa:
pochi metri
di zolla nera e feconda
che conosco palmo a palmo,
come il ramificarsi
delle vene su una mano.

I volti dei miei amici
sono come lo specchio del tempo.
Li interrogo in silenzio la sera:
negli occhi s'è fissata
e ancora vive, tutta,
l'avventura di un giorno:
ancora inseguono
scomode immagini,
come mozziconi
che nessuno osa spegnere
in ceneri di indifferenza.
Dilaga nella piega
degli occhi
la lotta dei disperati,
l'amore dei folli,
questo nostro sperare
contro ogni speranza.

Sui volti dei miei amici



Dio non necessario?

ripercorro ogni giorno
il sentiero inquieto
delle nostre domande
senza risposta.

Unica certezza
- tra sabbie e deserti
di scelte provvisorie -
il Cristo Presenza e Assenza,
vicino come la carne
di uno sposo,
e atteso nella notte
con fiaccole
che faticano al vento
quasi fossero
sul punto di morire.

E noi, amici?
Noi chiamati
a rischiare la notte,
a decidere al buio
- quando fioca è la luce -
per un cammino o per l'altro.
Perché non parli, o Signore?

Nostra nuova condizione
è non sapere e sperare
contro ogni speranza.
Volti dei miei amici
volti senza presunzione,
immagine
della speranza dei folli.
Volti dei miei amici,
la terra del domani.

La frequentazione della Paola creava congiungimento di divino e di volti. Mi affascinava e mi intrigava l'immagine di un Dio che si lasciava prendere da stupore per ciò che gli era uscito dalle mani: "E vide che era cosa buona, bella". Lui al culmine dello stupore, quando gli riuscì di creare un uomo e una donna: "E vide che era cosa molto buona, molto bella". Parte di lui abitava quel volto di donna, quel volto di uomo, li aveva creati a sua immagine, secondo la sua somiglianza. E la parola immagine, nella lingua antica, non



racconta una fotografia, ma una custodia di presenza, della presenza del divino nel volto.

A volte l'affresco parlava nei suoi colori. A volte purtroppo - e furono secoli! - l'affresco veniva dimenticato o appesantito di sovraccarico. Ci furono giorni in cui scordammo l'affresco delle origini, che parlava di volti abitati. Nuovi maestri, cosiddetti dello spirito, mi parlavano di un Dio di cui innamorarmi, da contemplare, e di donne e uomini da relativizzare, dai quali distogliere gli occhi. Ci furono anche giorni in cui in Seminario - e rabbrivido - mi portavano come esempio di virtù S. Luigi Gonzaga, per il fatto che non guardasse in volto, perché donna, sua madre. A me sembrava pura schizofrenia. Come se amare la vita, fosse togliere qualcosa a Dio. Un disamoramento chiamato virtù.

Pensavo all'incarnazione. Non era il superamento della schizofrenia, tra Dio e uomo? Dio si è fatto uomo. Dio lo trovi dove? Dove è andato a nascondersi? Nella carne, nella storia degli umani. Non è contro la vita, è nella vita. Oggi, alla domanda dov'è andato a nascondersi Dio, mi si accende nel cuore l'indicazione di una preferenza che urge come una segnalazione. Da non scordare. Pena il perdere l'appuntamento. Risuona già insistente nel primo Testamento dove Dio in pagine e pagine viene evocato come il difensore dell'orfano, della vedova, dello straniero, di coloro che portano scritta nella pelle un' assenza che grida, assenza di difesa, di affetti, di terra. Dio congiunto a loro.

Dove si è nascosto Dio? Al cuore mi ritorna un racconto, quello biblico del roveto che narra di Mosè che nei pressi di un monte, al di là del deserto, vide un roveto ardere e non consumarsi. Mosè si avvicinò, ma Dio gli parlò dal roveto chiedendogli di sostare: "Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo, sul quale tu stai, è suolo santo!". Ci dovrebbe dunque condurre il sospetto che il luogo che calpestiamo sia sacro, mescola di umano e divino.

Dove si è nascosto Dio? Un *midrasch* della tradizione rabbinica cerca di spiegare l'immagine del roveto che arde e non si consuma. Ecco come la interpreta: "Il Santo, benedetto sia, disse a Mosè: 'Non senti che io sono nel dolore proprio come Israele è nel dolore? Guarda da che luogo ti parlo: dalle spine! Se così si potesse dire, io condivido il dolore di Israele'. Perciò si legge anche (Is 63,9): 'In tutte le loro angustie Egli fu afflitto'" (Esodo Rabbà 2,5).

Dov'è il divino, dove si è nascosto Dio? Fedele alla sua tradizione, con la sua vita ancor prima che con le sue parole, Gesù ha insegnato dove Dio oggi si nasconde, dove lui stesso oggi è presente: "Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi". Allora i giusti gli risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto



Dio non necessario?

straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?”. E il re risponderà loro: “In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,34-40).

Sembra di capire il perché della preferenza di Dio e, di conseguenza, il perché della scelta preferenziale per i poveri - per i poveri di ogni categoria - a cui siamo chiamati urgentemente dalla Parola di Dio. Una scelta cui spesso ci chiama papa Francesco. Perché la preferenza? Non certo perché Dio faccia preferenza di persone, ma perché di questi suo figli vede i volti violati, sconsacrati, depauperati della sua immagine divina. Altri hanno mezzi e stratagemmi con cui difendersi, hanno accoliti e solidali che li difendono, questi no. Li difende Dio, li difendono i veri credenti in Dio. E quando succede che a difenderli siano gli atei, Dio si sente difeso dagli atei. E quando succede che non li difendano i credenti, Dio si sente abbandonato e sconfessato dai credenti. Paradossi della storia!

C’è una conversione da operare. Una conversione di sguardi e di cuore.

A chi normalmente vanno i nostri sguardi? Chi ha un posto - e dovrebbe essere posto di preferenza - nei nostri sguardi? E nelle nostre assemblee pastorali? E nei nostri programmi pastorali?

Alcuni di noi forse ricordano con commozione come la *Didascalia degli apostoli* (III secolo) prescriveva al cap. 12 che, ad accogliere nell’assemblea i poveri, uomini o donne che fossero, doveva essere il vescovo stesso e non i diaconi, e che doveva essere ancora il vescovo a procurare loro un posto e che, se questo non si fosse trovato, doveva cedere il suo e sedere a terra ai loro piedi. “È questo un sogno? - si chiedeva anni fa il teologo don Pino Ruggieri -, o sono piuttosto un tradimento dell’eucaristia quelle celebrazioni che ripropongono, nella disposizione dei partecipanti e nello stile della partecipazione, le gerarchie mondane, ma anche soltanto l’educato stare ognuno per conto suo?”.

Non è forse vero che riconsacriamo il pane del Signore ogni volta che ci lasciamo trascinare dal gesto, l’ultimo che il Signore ci ha lasciato come comando, in quella sua ultima cena, il gesto del servo che si china a lavare i piedi stanchi? E dunque ricondotti anche noi ai piedi, impolverati di fatiche, delle donne e degli uomini con cui camminiamo, nel desiderio di sollevarli dalle stanchezze e di rialzarli a dignità?

Uno sguardo di preferenza ai loro volti. Uno sguardo segnato dalla tenerezza. Perché non basta vedere. Anche il sacerdote e il levita della parabola videro, ma passarono oltre. A differenza del samaritano che vide e sentì rivoluzionarsi dentro le viscere per la compassione.

C’è modo e modo di vedere le sofferenze dell’umanità, e c’è modo e modo di parlarne, nelle nostre omelie e nei nostri incontri. Posso vedere e posso parlare senza “toccare”, senza “lasciarmi toccare” da ciò che vedo, da ciò di



cui si sta parlando. Posso guardare e parlare a occhi asciutti. O mi si possono inumidire gli occhi. C'è un modo distaccato, professionale, asettico di guardare e di parlare. Si può guardarlo come un caso da risolvere, come un caso che, se gli dai attenzione, ti ruba tempo, un caso che in qualche modo ti crea disagio o ti contagia. Ci sono anche oggi categorie che noi sospettiamo di contagio, sbrigativamente li chiamiamo "irregolari", portano ferite devastanti nell'anima, esclusioni che sono morti civili. Forse il sacerdote e il levita avevano una purezza da salvaguardare, chissà, in vista di quali celebrazioni nel tempio! Avevano una sacra giustificazione per "girarsi dall'altra parte". Quante volte non ci si ferma, invocando una non opportunità. Una non opportunità secondo le convenzioni codificate. Ma un'opportunità secondo il vangelo.

Il 10 luglio di quest'anno a Santa Cruz della Sierra, in Bolivia, parlando di volti ai movimenti popolari, Francesco, il vescovo di Roma, diceva: "Quando guardiamo il volto di quelli che soffrono, il volto del contadino minacciato, del lavoratore escluso, dell'indigeno oppresso, della famiglia senza casa, del migrante perseguitato, del giovane disoccupato, del bambino sfruttato, della madre che ha perso il figlio in una sparatoria perché il quartiere è stato preso dal traffico di droga, del padre che ha perso la figlia perché è stata sottoposta alla schiavitù; quando ricordiamo quei "volti e nomi" ci si stringono le viscere di fronte a tanto dolore e ci commuoviamo... Perché "abbiamo visto e udito" non la fredda statistica, ma le ferite dell'umanità sofferente, le nostre ferite, la nostra carne. Questo è molto diverso dalla teorizzazione astratta o dall'indignazione elegante. Questo ci tocca, ci commuove e cerchiamo l'altro per muoverci insieme. Questa emozione fatta azione comunitaria non si comprende unicamente con la ragione: ha un "più" di senso che solo la gente capisce e che dà la propria particolare mistica ai veri movimenti popolari".

Scoprire il divino nei volti significa in qualche misura anche perdersi. Perdersi a contemplare - sia pure attraverso un'esile fessura -. Perdersi a contemplare l'oltre che abita i volti. Qualcosa che eccede, qualcosa che fa la dignità di quel volto, che a volte è stato piegato in un nome, in un genere, in un'età, in una categoria, in una professione, in una cultura, in una religione. Se ti perdi con gli occhi nell'aldilà che lo abita, sfiori il divino. Un oltre che diventa per te nutrimento. Spesso mi fermo a pensare e anche a ringraziare per i volti. Sono stati la mia ricchezza, il mio nutrimento. Quello che io sono in gran parte lo devo a loro, all'oltre che li ha abitati.

Se ti perdi nei loro volti, i crocifissi della storia, che nel migliore dei casi vengono considerati come oggetto di cui prendersi cura, vengono strappati alle loro periferie per ritrovare dignità: da oggetto diventano soggetto, protagonisti, portatori di dignità e di ricchezza, creature che possono dare, possono ospitare, possono insegnare. Come non ricordare la donna del vangelo che Gesù, alla fine della sua vita pubblica, invita a guardare? Quasi ci dicesse:



Dio non necessario?

“Guardate lei, imparate da lei”. Intrigante pensare che, alla fine del vangelo, Gesù lasci in eredità un volto. Di una donna, vedova e povera. Nella sua povertà ha lasciato scivolare due monetine nel tesoro del tempio, era quanto aveva per vivere. E Gesù la mette in cattedra, mentre spodesta altri dalle loro solenni, altezzose cattedre; ha appena finito di dire: “Guardatevi dagli scribi, che amano passeggiare in lunghe vesti, ricevere saluti nelle piazze, avere i primi seggi nelle sinagoghe e i primi posti nei banchetti. Divorano le case delle vedove e pregano a lungo per farsi vedere. Essi riceveranno una condanna più severa” (Mc 12,38-40).

Dal vangelo viene una consegna, quella di ricondurre dalla terra di esilio in cui sono stati deportati, dalle periferie della società in cui sono stati emarginati, dai silenzi in cui sono stati zittiti, gli ultimi della terra. Gli ultimi che per il vangelo sono i primi: qui sta la rivoluzione del vangelo, negata o incompiuta. Gli ultimi che Gesù difese a costo di morte, restituendo loro quella dignità di cui spesso vengono illegalmente espropriati. Gli ultimi, i dimenticati, inghiottiti nelle nebbie della nostra dilagante indifferenza, nelle nostre agghiaccianti leggi di esclusione, esclusione illegale in umanità. Gli ultimi, una categoria dell'umanità, che dovrebbe aver un posto di privilegio, terra sacra, nella vita di ogni vero discepolo del vangelo.

Potremmo azzardare domande: attingiamo alla sapienza degli ultimi? Li mettiamo in cattedra nei nostri consigli pastorali, nelle nostre assemblee ecclesiali? A chi diamo la voce nei nostri grandi convegni, nelle imponenti faraoniche manifestazioni ecclesiali? Troviamo presenti i loro volti? Ci prende timore che in assenza dei loro volti, in una misura non indifferente, si nasconda anche Dio?

Una rivoluzione? Incompiuta o nemmeno iniziata? Se ne intravedono inizi - e nemmeno tanto timidi, in alto, che più alto non si può - quasi un segnale per tutta la chiesa e non solo per la chiesa.

Forse queste mie parole - le mie troppe parole - possono efficacemente essere racchiuse in una sola immagine, quella dei centocinquanta *clochard* in visita ai Musei vaticani e alla Cappella Sistina il 26 marzo scorso, su invito di papa Francesco. Passi offrire la cena! Ma offrire una visita ai musei e alla cappella Sistina, con guida di esperti? È gesto che rivendica dignità di occhi e di intelligenza per coloro che noi chiamiamo “barboni”. Dignità, intelligenza, capacità di godere della bellezza, un volto! A sorpresa il papa si affacciò nel mezzo della loro visita, strinse le mani a ciascuno, disse loro: “Benvenuti. Questa è la casa di tutti, è casa vostra. Le porte sono sempre aperte per tutti”.

I suoi occhi! I suoi occhi mentre li guarda. Li vedi come perduti in un'icona, quasi stessero sulla soglia. Sulla soglia del divino. Invito a una sosta.

Angelo Casati



Due testi paralleli - in uno la lingua della riflessione, nell'altro quella del vissuto - terminano entrambi con "Va' verso di te", come dice Dio ad Abramo: la ricerca del proprio baricentro interiore è il primo compito per fare esperienza di un Dio svincolato dall'immagine di padre-padrone, sostiene Paola Cavallari, redattrice di Esodo.

Ki-viachol, se così si può dire... (1)

A

1. Dopo la morte di Gesù, nel giorno della Pentecoste, i suoi e le sue discepoli/e celebravano il dono della *Torah*: nella tradizione ebraica esso si compie sette settimane dopo *Peschach*. «Stavano riuniti nello stesso luogo... e furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in *altre* lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (At 2,1-4). *Ed ecco manifestarsi il prodigio*: una comunicazione che avrebbe dovuto essere impossibile, ha luogo: «... la folla si radunò e rimase sbi-gottita perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua [...]. Tutti erano stupiti e perplessi, chiedendosi l'un l'altro: «Che significa questo?»» (At 2,5-12).

Si avvera il prodigio dell'alta poesia: parlare la lingua della propria origine, che affonda nelle proprie viscere e, *proprio per/nonostante* questo, comunicare spiritualmente *per/con* altri; con un codice oltre l'universale. Uomini e donne, infiammati dalle lingue di fuoco dello Spirito, compiono l'impossibile: l'aleanza comunicativa delle singolarità, non più disincarnate, non più sradicate dalla lingua materna. *La Parola si è fatta carne*.

Ma possono uomini e donne accedere allo Spirito senza attraversare

B

Si sciolse il nodo della sua lingua Mc 7,35

Mio Dio, una materia così alta è inaffrontabile. Solo sui bordi di tracce autobiografiche, forse. In macchie d'acquerello. Dire Dio? Illusione! Amo questo distico: «Senza nessun perché» (9).

L'argomento però è avvicinabile come esperienza di Dio. Su null'altro mi posso appoggiare.

Avevo espulso il divino. La religione che avevo conosciuto era nemica degli esseri umani. Avevo circa 17-18 anni. Ebbi il coraggio di scegliere. E scelsi negando ogni Dio.

Respirai l'ebbrezza della libertà. Non sapevo che era libertà mutilata. Ma un'etica, quella non l'abbandonai. Il dovere morale, il principio di una giustizia per tutti, tinto ora d'altra lingua, era un faro, saldo. Nuovi sensi di colpa ancora si addensarono. Una piccoloborghese come me aveva molte ombre di cui vergognarsi e per cui espiare. La classe proletaria, la rivoluzione... dovevo annullarmi in loro nome.

Con il femminismo arrivarono nuovi orizzonti di senso, vaghezze d'amore, immense scoperte e, insieme, cocenti tormenti. La mia esistenza non era solo pensiero razionale, e delle emozioni potevo farne tesoro. Ma dov'ero? Mi av-



Dio non necessario?

quell'ascesi, dove l'Io si riconosce in prima persona? (2).

2. Nelle Scritture, Dio assume la declinazione grammaticale maschile: *Theos* è un *Lui*. Gesù, riferendosi a Dio, usa l'espressione *Padre*, marcando questo carattere. La tradizione iconografica ha ripercorso questa interpretazione, rinforzandola.

La narrazione ebraica, però, racchiude forme "devianti": *Ruah* (spirito); *Shekinah* (presenza di Dio), *Chokmah* (*Sophia*, Sapienza) sono termini femminili.

In qualche passaggio del testo sacro, inoltre, Dio assume attributi femminili. *La studiosa tedesca Hannah Barbara Gerl* (3), in un saggio dal nome '*Gott, Vater und Mutter*' elenca, accanto a una ottantina di immagini maschili, almeno una ventina di femminili. Eccone alcuni esempi: "Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai" (Is 49,15); "Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò" (Is 66,13). Spesso sono attribuite a Dio *rakhmim*: viscere materne. Il termine, che significa utero, viene tradotto "misericordia", operando uno slittamento metaforico, con un'attribuzione (tutta culturale) all'utero di istanze affettive del campo semantico del "materno": l'amore istintivo, oblativo, accuditivo ecc.

La sensibilità a questi *massi erratici*

vicinavo a me stessa? La mia lingua dopo un po' era tornata a disseccarsi. Senz'altro Dio assente. O sepolto.

Dopo molte stagioni, il femminismo dileguava dalle mie priorità, lasciando ferite. Ma una crescita era acquisita: non smettere di ascoltarmi, cercare il proprio ubi consistam, perché era il centro. Ma il bandolo della matassa era introvabile. Il tempo e la vita, intanto, si dissipavano.

Nell'inquietudine - a tratti straziante - di anima e corpo, cercai una guida. Fu una "cura da cavallo". Ma la metamorfosi avvenne. Si squadernava nella quotidianità, nelle relazioni, in quel sentire che in me si ammorbida come la creta, liquefaceva la sua linfa ogni giorno di più, nell'aurora di una giubilante individualità essenziale.

Una mattina mi alzo e guardo fuori dalla mia finestra sul campiello. Tetti, campanili, nuvole, garrire d'uccelli, e azzurro, intensissimo azzurro dell'infinito cielo. E il sole, caldo, grande, rotondo. È tutto vivo. Barlumi di una vastità che mi chiama. Mi commuovo. Sento il caldo dentro di me: com'è possibile non essersi accorti prima di questo miracolo? Di me, creatura esistente nella mia essenza, centro di vita, desiderante, innamorato della vita, nello splendore del cosmo? Non che pensassi alla presenza di Dio, ma c'era come una luce intrisa di spirito.

Affascinata da questa nuova lingua, amica del cuore, assetata di questi nuovi orizzonti, mi misi in ascolto, con letture e incontri. E incontrai donne e uomini che mi testimoniavano un altro cristianesimo. Intuivo il brusio di Dio.

Poi un giorno... (sono le parole scritte



del testo biblico, prima ignorati, è cresciuta. Siamo giunti a una stagione in cui l'enunciato «Dio è madre» non è più uno scandalo: pronunciato solennemente *anche* da papi (4).

La disomogeneità della natura sessuale divina rifletterebbe una genealogia religiosa "bisessuata" antecedente al monoteismo. Ciò che rimane sempre in ombra è, però, lo schiacciamento del femminile al materno (5).

3. Il nome di Dio nell'ebraismo è ineffabile; e irrappresentabile la sua figura. Ogni culto dove si professasse l'adorazione di dèi sessuati fu estirpata. Teologi, tra cui l'indimenticabile Giuseppe Barbaglio, sottolineano che anche il Dio della tradizione cristiana è oltre ogni *genere* sessuale.

Ma la Parola, con la rivelazione, si è incarnata e l'irriducibilità divina non potrà mai trovare traduzione adeguata. Le condizioni di possibilità del linguaggio hanno interdetto una predicazione asessuata di Dio. In una società androcentrica quale era quella in cui si sono sviluppate le redazioni delle Scritture, l'immagine di Dio non poteva che assumere connotati kiriarcali (6).

Ora, in un contesto distante da quello della redazione del testo, i nodi vengono al pettine. Ignorare questa materia, o ridicolizzarla, è ingiusto. La soluzione non è immediatamente a disposizione, ma quante cose nelle Scritture chiedono attualizzazione?

4. Se il Volto di Dio non sarà un

allora): "Ero distesa sul divano. La mia mano sulla pancia. Il calore che si annidava nel mio corpo mi apparve, per la prima volta in vita mia. Da sempre lo si sa, ma per la prima volta ora lo riconoscevo. L'evidenza e l'esuberanza di questo calore non finivano di stupirmi. Ne godevo. Si intrecciò un sentire ulteriore: non era questo quel divino che mi pareva tanto lontano? Da qualche tempo mi dicevo: credere in Dio è sentire l'impulso irrefrenabile a dargli del Tu. E non sentirsi ridicoli. Ora quel Tu pareva essere dentro/intorno a me, soffio, spirito che già da prima era". Il Lontano-vicino, come lo chiama Margherita Porete, era ora un Tu che, nel proferire, la mia bocca gustava. Nel battesimo del Tu ero divenuta creatura.

Abituata, dagli studi filosofici, a interpretare il mondo, tutto mi sembrava più trasparente, vedevo un ordine prima impensato. A ciò si univa smagliante un sentimento di gratitudine.

Lievitava in me il balsamo di scintille di spirito, in cui trovavo riposo. Non già una religione. Più tardi ebbi la temerarietà di pronunciare davanti al mondo la parola "conversione". Sconcerto e perfino fastidio nelle antiche amicizie. Un vecchio mondo si eclissava pian piano.

L'apertura svaporò la sua esultanza, come in tutti gli innamoramenti, e per un po' ho rimpianto la stagione di quella mia seconda nascita. Tremai. Poi imparai che di dubbi la fede si deve nutrire. Qui la decisione si conferma, se riesce. Capii che era bene nutrirmi con lo studio del Libro; mi



Dio non necessario?

Volto *meticcio*, un Volto in cui tutte le creature potranno riconoscere la propria irriducibile tessera nel mosaico qual è il Dio vivente, la religione continuerà a sbiadire, consegnando un Dio morto. Un nesso inaggirabile stringe in un nodo i due poli della fede, gli stessi del patto sul monte Sinai: Dio e il Soggetto umano. *Chi* è colui/colei che *dice* Dio?

Alle donne spetta questo compito, peraltro avviato da tempo: *pensarsi* e *pensarLo/La*. Ed è dal cammino, più che dal risultato, che germinerà sostanza preziosa. Dal canto mio, una *Ruah* divina ci convocherà tutte e tutti allo svuotamento, non già al trionfo, fosse pure del materno.

Ma negli ambienti religiosi cattolici, il miserabilismo delle esortazioni rivolte alle donne conosce solo la lingua della dedizione, del votarsi a famiglia e maternità. *Essere -per-gli-altri* senza prima *essere-per-sé* è, però, senza senso: non si dà annientamento di un *qualcosa* cui non si è concesso di formarsi. L'anima non nasce, ma *diviene* semplice (7).

Simone Weil, una donna che di svuotamento era maestra, della libera facoltà dell'intelligenza fece un punto irrinunciabile, che la trattenne - insieme ad altro - dal convertirsi al cattolicesimo.

Il modello sacrificale su cui la pastorale ecclesiologica si incardina - e con cui governa, con autorità, consigliando e assolvendo - è intriso da un lato di una retorica sentimentali-

affidai all'istituzione: mi fecero magister (Toh! al maschile) in teologia.

L'aver trovato Dio era un inizio: l'esperienza che ne seguì è sigillata dal pudore.

Credo di credere: esposta agli sconfinamenti dell'incredulità. Credo che Dio non sia scalfito dalle mie "eresie", ma sia oltre. Credo che sia al nostro fianco, non sopra di noi. Che ci accompagni (10). Ed evolva se noi lo aiutiamo a evolvere; Ki-viachol, se così si può dire...

Se la lingua di Dio è ineffabile, il suo volto personale dentro di me prende forma nei tratti sgorgati dal pensiero di amiche e amici, sui cui scritti trovano riparo molti dubbi. Questi amici sono Simone Weil, Dietrich Bönhoeffer e Etty Hillesum, amici cui la sventura ha imposto un corpo a corpo con un'immagine di dio egemone nella religione civile, disseccatasi in loro, nella prova dei tempi atroci, in cui ebbero a vivere.

Il dio onnipotente in loro s'è prosciugato, e con lui quel "sacro" invincibile, protettore di chi lo adora (dei "suoi"!), come un vitello d'oro. Un dio contaminato dall'immaginario infantile (11), pervaso dalla figura del padre-padrone, la cui autorità e potenza tutto possono concedere o negare. Una rappresentazione che mima i tratti di un Super-Io crudele, arcigno, e che fa naufragio di fronte alla questione della libertà umana, posta da chi ha abbandonato l'Egitto e si è messo in cammino verso la Ter-



stica, dall'altro delle fantasie edipiche. Esso è l'architrave di una religione *civile* della famiglia, che non ha riscontro nel messaggio evangelico. Se famiglia e figli possono (non è un *fatto naturale*) rappresentare il sale della propria vita, lo stile e le parole con cui la maggioranza del clero comunica questi temi provocano un'inarrestabile desertificazione spirituale. Annacquano la significanza sublime e la complessità ambivalente del materno a stereotipi e oleografici tratti, che nulla concedono al *fare esperienza in prima persona*: di una propria *singolarità*, e di *Dio*. La ricerca del proprio *baricentro interiore* non è narcisistico *amor proprio*.

Solo nella fioritura di un *Io* che fa esperienza dell'ònera della libertà si snoda la via della terra promessa.

Etty Hillesum, come tante mistiche, ha ospitato la presenza di Dio perché era libera. Lo era divenuta a caro prezzo. Aveva combattuto con quegli idoli che soffocano il necessario cammino verso di sé.

«Va' verso di te», dice Dio ad Abramo (8).

ra Promessa.

Qui si sfalda anche - nelle macerie di un idolo, "un dio dei filosofi" - l'idea dell'ente razionalmente perfetto, da cui tutto - nel mondo e nel pensiero umano - logicamente e magicamente dipenderebbe, un dio demiurgo, e i cui tratti si confondono con quelli del tiranno.

«Etsi Deus non daretur» - scriveva Bönhoeffer nel carcere di Tegel, sostituendo al dio della certezza incontrovertibile un dio non necessario, non più "causa prima" delle ragioni ultime; un dio che "si lascia scacciare dal mondo".

Se l'epicentro qui ha il nome di Gesù, il Cristo, nella tradizione ebraica ho trovato vie che gli co-r-rispondono in controcanto. Chi mi ha sedotto in questo cammino è stata Catherine Chalièr, scoperta nel tempo in cui la raffinatezza del pensiero ebraico mi si svelò.

Nel nome della misericordia, esso invita costantemente l'essere umano al proprio compito creaturale: trascendersi, per santificare la vita, nell'aldiquà.

«Va' verso di te», dice Dio ad Abramo.

Paola Cavallari

Note

1) L'espressione è tratta dalla tradizione ebraica: condensa l'impossibilità del dire *Dio* e, insieme, la libertà dell'umano di immaginalo, nello sforzo di intenderlo.

2) Se qui parlo di singolarità, di soggetto, di *Io*, non mi riferisco a un soggetto narcisisticamente confinato in se stesso, ma di un *Io* che è tale proprio perché è capace di relazione.

3) Ne dà conto G. Ravasi nel suo *Questioni di fede*, Mondadori, 2010.

4) Giovanni Paolo I disse: "Dio è papà, più ancora è madre" (*Angelus* del 10 sett.1978). Giovanni Paolo II: "L'atteggiamento divino verso Israele si manifesta anche con tratti materni".

5) Attributi *materni* non sono la stessa cosa che attributi *femminili*. "La maternità è per una donna una limitata fase biologica, che richiede determinati comportamenti; [essi] non determinano per la



Dio non necessario?

vita l'essenza della donna. Le chiese [...] che coltivano il culto della maternità impediscono alla donna di sviluppare pienamente, e in conformità con il senso della creazione di Dio, la propria personalità". Così Elisabeth Moltmann Wendel in *Libertà, uguaglianza, sororità*, Queriniana, 1979, pag. 93.

6) Espressione usata dalla teologa Elisabeth S. Fiorenza per indicare un ordine sociale incentrato sull'uomo come padrone o signore - dal greco *kyrios* - enfatizzando il ruolo di comando rispetto al semplice patriarcato.

7) Espressione usata dalla mistica Margherita Porete, nel libro *Lo specchio delle anime semplici*.

8) Dio domanda ad Abramo di abbandonare la sua terra, d'andare *verso se stesso* (*lekh lekha*, Gn 12,1-3).

9) Espressione usata spesso da Margherita Porete.

10) Negli ultimi capitoli dell'opera di Margherita Porete, Dio, in quanto Spirito, è chiamato "Amico". Inoltre: Teresa d'Avila scrive «[Le creature]... non desiderano né gusti né consolazioni spirituali, perché hanno con sé lo stesso Dio, ed Egli vive con loro». Si badi: un Dio che è *con noi*, non un Dio che risponde alle nostre domande di "grazie". La frase è presente nel bel testo di Nadia Lucchesi, *Anna. Una differente trinità*, Luciana Tufani Editrice, 2014, p. 120.

11) «L'umanità proietta sulla divinità la paura che ha di se stessa. È una esperienza limitata, come quella che il bambino fa del genitore quando ne tema l'autorità [...] l'immagine del padre autoritario che punisce è una conoscenza ristretta dell'amore. Scaturisce da una visione infantile». Antonella Lumini, *Dio è madre*, Intento, 2013.



Enrico Cerasi, docente di teologia biblica e patristica a Milano, parla del proprio personale percorso dall'analisi interiore alla crisi non esistenzialistica e soggettivistica ma dovuta all'irrompere di Dio, dal fascino illusorio del bisogno di un Dio che ci creiamo all'evento rivelato nella croce di Cristo che inquieta con le sue domande.

Le nostre domande. L'unica risposta

Conosco un uomo, ma all'epoca era ancora un ragazzo, che anni fa fece un sogno. Vide Carl Gustav Jung in una stanza spoglia e vuota, cercando affannosamente qualcosa che non riusciva a trovare. Al risveglio, comprese che dentro di sé, nello scavo del proprio inconscio, non avrebbe trovato nulla. Nulla di ciò che la psicologia analitica junghiana, anche nelle sue versioni eterodosse alla Hillmann, gli aveva fatto intendere. Si tratta di sogni, non di giudizi scientificamente vagliati. Ma dopo poco tempo gli capitò d'imbattersi in Karl Barth. Nel commento alla *Lettera ai Romani*, naturalmente, visto che in traduzione italiana c'è poco altro. (O meglio: capita d'imbattersi in volenterose pubblicazioni di saggi o sermoni certamente interessanti, ma che danno la non rassicurante impressione di aver fatto prigioniera l'avanguardia di un esercito, le cui divisioni maggiori restino misteriosamente nell'ombra. Della *Dogmatica ecclesiale*, per il pubblico italiano, non v'è quasi notizia.)

Comunque sia, la lettura della *Lettera ai Romani* gli fece l'impressione di una sorta di terremoto, di stravolgimento tellurico di pensieri e sentimenti. Giovanni Miegge, che ne curò l'edizione italiana, parlava di Barth come del cugino ombroso (ma forse si potrebbe dire realista) del più sorridente Karl Jaspers. Il paragone era certamente opportuno, anche perché tra i due vi fu un confronto d'idee assai vivace, accentuato dal fatto che per anni insegnarono nella stessa università di Basilea e, in secondo luogo, perché ciò gli consentì di chiarire l'espressione «teologia della crisi» attribuita al Barth del commentario paolino. La crisi di cui si parla non è quella, esistenzialistica e soggettivistica, dell'uomo posto in alcune "situazioni limite", nelle quali si possono manifestare le cifre della trascendenza. È l'irruzione di Dio, la sua rivelazione nella croce di Gesù Cristo, l'evento della Parola che si fa carne per poi morire in croce, la ragione della crisi in cui versa san Paolo. È la negazione di ogni via umana alla salvezza, sia essa costituita dalle opere della legge che tanto angustiarono l'Apostolo o dalla ricerca delle situazioni limite, care all'esistenzialismo jaspersiano. Aggiungere il nome di Jung non sarebbe, in effetti, del tutto inopportuno, giacché anche nella psicologia analitica non è difficile scorgere l'ennesima via umana alla salvezza.

In ogni caso, il commento barthiano ebbe il sicuro effetto di strappare il nostro sognatore da un'affascinazione un po' morbosa e senz'altro sterile, almeno nel suo caso, per le ricerche psico-antropologiche. La quarta domanda kantiana: «Chi è l'uomo?», riproposta nell'epoca moderna in tutte le possibili versioni fino all'esaurimento (non è vero: vi sarà certamente una nuova



Dio non necessario?

versione che tornerà ad affascinare il pubblico col sapore della novità: se è accaduto con *l'Io e Dio* di Vito Mancuso, non si vede perché non possa accadere di nuovo), veniva sostituita da una più antica, ma che in quel momento gli sembrava nuovissima: *Cur Deus homo?*, vale a dire *perché Dio si è fatto uomo?*

Non è qui il caso di parlare di Anselmo né dell'interpretazione barthiana del pensiero dell'arcivescovo di Canterbury, ma lo spostamento di attenzione dall'anima umana all'evento, al *fatto* della rivelazione, come Barth amava dire, ebbe un effetto salutare. In fondo, ironico. A colui che per anni si era dedicato alla politica rivoluzionaria, veniva insegnato a prendere un po' meno sul serio la modernità, con le sue scienze, il suo umanesimo, le sue nobili o miserrime contrapposizioni politiche. Non che questo sia accaduto a Barth, che mai si sentì esonerato dal prendere posizione sulle travagliate vicende del suo tempo. Ma se il cuore del suo quarantennale insegnamento, dalla *Lettera ai Romani* del '22 fino agli ultimi volumi della *Dogmatica*, è nell'evento della grazia di Dio in Gesù Cristo, pensata e portata fino alle sue più radicali conseguenze, la storia umana non può avere altro valore che quello di un'eco, più o meno suadente, forse a tratti assordante, ma pur sempre un'eco di ciò che è avvenuto una volta per tutte in Gesù Cristo. Se l'evento della grazia in Cristo Gesù ha il significato che Barth gli attribuisce, la travagliatissima storia umana sarà seguita forse non con distacco (Barth era troppo calvinista per concederselo) ma almeno con riserva, sapendo che in ultima istanza successi e catastrofi non sono altro che apparenza, perché Dio ha pronunciato il suo Sì e *amen*, oltre che il Suo giudizio e la Sua riprovazione, nella croce del Figlio.

Barth is long, life is short: Barth è lungo ma la vita è corta, recita un motto noto ai barthiani, che andrebbe più che altro preso come un monito, un avvertimento preventivo. La scelta di dedicare la propria vita intellettuale allo studio di colui che, in ultima istanza, ci vuole spiegare che l'unica cosa che conta è la rivelazione in Cristo, ma ha bisogno di oltre diecimila pagine per dirlo, sarebbe di per sé impresa degna dello scherno dell'erasmiana Maddama Follia, la quale, per altro, avrebbe apprezzato pochissimo anche solo le prime dieci pagine della *Dogmatica*. Eppure il sogno di cui parlavo ebbe conseguenze importanti; nulla da aggiungere alla mole della letteratura critica barthiana, già di per sé assai ricca, ma forse qualcosa di significativo per la vita intellettuale del nostro sognatore. Vorrei dire, se la cosa non suonasse polemica, di prendere con molta prudenza espressioni come «il bisogno umano di Dio» o «uomini e donne alla ricerca del sacro», per non dir nulla del cosiddetto «bisogno di trascendenza». Di quale bisogno può mai trattarsi? Di un'insoddisfazione generata dalla povertà spirituale, quando non materiale, di una società basata sull'equivalenza generale delle merci? Una consolazione domenicale, come l'avrebbe chiamata Marx, dopo aver passato la settimana a speculare in borsa? Oppure di una pulsione verso l'interiorità, meglio se aperta a suggestioni orientali, così adatte ad andare oltre la dimensione esteriore delle cose e, in



sovrappiù, a “ricaricare lo spirito” in vista dei prossimi impegni lavorativi? O forse, ancora, del richiamo suggerito da qualche simbolo, magari un archetipo sul quale leggere le lunghe riflessioni di Eliade, di Jung o di Panikkar?

Il catalogo completo sarebbe lungo, e abbiamo già detto che la vita non lo è altrettanto. Del resto, probabilmente c'è del vero in ognuna di queste risposte. Se non altro una verità performativa, che produce il proprio oggetto grazie alla propria stessa formulazione. Ma nell'affascinamento per l'immagine dell'*homo religiosus*, comunque declinata, e del sacro o del divino come risposta alla sua domanda, potrebbe esservi un fraintendimento. Forse è vero che l'uomo è domanda, e domanda radicale come dice bene Carlo Scilironi (1), ma essa non sorge spontanea, non è semplicemente data, quasi fosse un dato antropologico, una costante dell'uomo in quanto uomo, assieme al sentimento d'infinita dipendenza e ad altre cose del genere. L'uomo è domanda, ma vi sono domande destinate a rimanere senza risposta, altre che diventano formulabili solo dopo che la risposta è stata data, suscitate, per così dire, dalla loro stessa risoluzione. Vi sono bisogni e desideri di cui non si era consapevoli prima che venissero realizzati. La società dei consumi di massa, ad esempio, ne è la più ampia dimostrazione. Vi è anche un bisogno del divino, da aggiungere agli interminabili bisogni di merci, sempre nuove e sempre identiche, che ormai costipano ogni luogo? Vi è una domanda di trascendenza? E può una nozione così vaga, così scolorita, così indefinibile, rispondere a qualcosa, in particolare a qualcosa che si vorrebbe urgente, determinante? Oppure, come Barth avrebbe detto, il *pathos*, l'inclinazione stessa delle nostre domande, del nostro inquieto vagabondare, son preceduti e forse anche suscitati dalla risposta che Dio ha voluto darci in Gesù Cristo?

Conosco le obiezioni. Vi sono tradizioni religiose più che secolari prima dell'apparizione di Gesù: come si può affermare che la rivelazione cristiana precede ogni domanda? Vi sono uomini e donne alla ricerca di qualcosa che il cristianesimo non può soddisfare: come si può continuare a identificarlo con l'unica risposta? Conosco, a dire il vero, anche le possibili contro-obiezioni. Il piano storico, lo svolgimento cronologico dei fatti, non corrisponde alla precedenza metafisica, e non a caso i padri parlavano del Cristo «generato prima di tutti i secoli». Ciò che sembra precedere nell'ordine delle cose umane non implica una priorità agli occhi di Dio. Ma così entreremmo negli infiniti dibattiti teologici, che non è proprio il caso di evocare, sempre per rispetto della vita breve. Forse, però, era questo il significato del sogno di cui vi ho parlato.

Enrico Cerasi

Nota

1) Cfr. C. Scilironi, “Bonhoeffer e il domandare radicale”, in Id. *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002.



Marco Gallizioli, docente di Antropologia delle religioni all'Università di Urbino, racconta "il divino nella letteratura", a partire da Dostoevskij, fino ad oggi. Un discorso su Dio deve aprirsi a quello sull'uomo, così che anche le condizioni di "credente" e "non credente" possono convivere in un doppio e simultaneo pensiero.

Raccontare l'esperienza religiosa: un percorso

Affrontare il tema del divino in letteratura è un'impresa titanicamente folle, come pretendere di combattere, alla don Chisciotte, contro i mulini a vento, armati solo dei propri "astratti furori". Così, giocoforza, queste righe saranno claudicanti e incomplete, legate più alle suggestioni letterarie dello scrivente, che attratte dalla chimerica pretesa di esaurire un tema così vasto in poche righe. Se il racconto, infatti, già di per sé è un fatto sacrale, perché mitizza, addomestica e interpreta l'esperienza umana, allo scopo di decifrarne il senso, si comprende perché il tema del sacro sia connaturato alla dimensione del poetico e così ampio. Come sosteneva M. Eliade (1), infatti, l'uomo è sempre "religioso", in quanto necessita di un orizzonte mitico e, in qualche modo, letterario, entro cui collocarsi e proiettarsi. Il tema del divino, così, permea l'arte del raccontare sia quando appaia manifesto, sia quando apparentemente si celi dietro l'urgenza e la concretezza della realtà e della storia, rendendo quasi improbo ogni tentativo di sintesi.

Se ciò è indubitabilmente vero, tuttavia è altresì indiscutibile che, in chiave occidentale, non è possibile entrare o uscire dal problema di come raccontare la dimensione religiosa, senza fare il punto su una delle esperienze narrative più intense e profonde di tutta la letteratura europea, quella proposta da F. Dostoevskij. Per dirla con O. Clement (2), infatti, l'intera esistenza di Dostoevskij è una continua conversione alla verità di Dio e, insieme, un'inesausta ricerca del senso dell'uomo. Tale investigazione è paradigmatica sia perché perlustra, grazie alle figure di Ivàn, Aliòša e Dmitrij dei *Fratelli Karamazov*, le forme archetipiche della ricerca del divino (3), sia perché esplora, in *Delitto e castigo*, la variante costituita dalla pretesa di auto-divinizzarsi dell'uomo.

Tra i tre fratelli, Aliòša, il minore, è il prototipo di una maniera cristallina di credere, che si trasforma in una modalità totalmente pura di vivere, tanto che, in lui, per dirla con Romano Guardini, "risplende (...) una luce di letizia" (4). La sua esperienza religiosa è così profonda da non ammettere la paura e da scavalcare il dubbio, ma insieme è così ardente da trasformarsi in un'esistenza eticamente e integralmente fondata sul vangelo, senza che ciò comporti alcuno sforzo della volontà o della razionalità. Al contrario, Dmitrij, il maggiore, è il prototipo della complessità umana, nella sua ondivaga e indeclinabile essenza, mossa da istintualità primordiali, ma anche capace di rendenzione. In lui, infatti, la fede è in primo luogo adesione rabbiosa alla vita e alle sue passioni, anche travolgenti e basse, quelle che si declinano con il



desiderio di rivalsa e di riscatto sociale, colorate a tinte forti e caratterizzate da violenti sbalzi cromatici, tra tendenza al bene e attrazione verso l'abietto.

Tra i due, poi, si inserisce la posizione più filosofica, di taglio anarchico-pessimistica, incarnata da Ivàn, che esprime tutta la sua corrosiva e iconoclastica visione esistenziale, nella meravigliosa pagina della "Leggenda del Grande Inquisitore". Seguendo il percorso che oppone l'Inquisitore a un silente Cristo, reincarnatosi nella Spagna secentesca, comprendiamo che, per Ivàn, gli uomini hanno irrimediabilmente corrotto lo spirito originario del messaggio evangelico, sia sostituendo la libertà con l'autoritarismo ecclesiastico, e la spiritualità con una deriva magico-miracolistica, sia optando per la categoria fumosa di "mistero" pur di non doversi confrontare con la terribile responsabilità cui inchioda la ricerca della verità, quella che non rifiuta di fare i conti con le provocazioni di un reale prosaicamente lacerato dallo scandalo della sofferenza innocente. In questa accezione, dunque, Ivàn è emblema di una ricerca frustrante di senso, la stessa che verrà sviluppata, giusto per citare due esempi, tanto nell'opera di Camus quanto in quella di Solgenitsyn.

A ben vedere, poi, il protagonista di *Delitto e castigo*, Raskòlnikov, anticipa la figura di Ivàn, anzi, ancor più di questi, sembra essere modello di un'umanità che cerca, superomisticamente, di sostituirsi a Dio: da un lato, infatti, come nuovo Adamo, Raskòlnikov desidera fare a meno del divino, decidendo in totale autonomia circa il bene e il male, fino a disporre della vita e della morte, e, dall'altro, come nuovo giudice onnipotente, diviene, paradossalmente, il grande inquisitore-accusatore di se stesso. Ma la redenzione profonda del protagonista si produce solo grazie alla giovane Sònja, capace di risvegliare in Raskòlnikov una sorta di elementare umanizzazione. La ragazza sembra quasi offrirsi, inconsapevolmente, come emblema di una divinità che, cristianamente, si fa vita e volto, e che è capace di risvegliare un senso di empatia grazie alla forza semplice e apofatica della propria presenza, del proprio esserci. In questo senso, il giovane Raskòlnikov diventa simbolo di una nuova relazione con il Senso dell'esistere e, dunque, anche del divino e della morale, anticipando le tematiche nietzschiane e simultaneamente già risolvendole in nuova modernissima sintesi.

Il dio umano a cui si converte Raskòlnikov segna il totale superamento della religione istituzionale e si apre a una concezione e percezione soggettiva del sacro, che sembra anticipare le riflessioni di E. Hillesum. La de-divinizzazione dell'uomo e la sua restituzione al mondo del relativo anticipa la crisi della coscienza postmoderna, crisi che consiste nell'avvertire la parzialità di ogni tentativo razionale e religiosamente consapevole di dire qualcosa di definitivo circa Dio. Il dio nascosto, carsico, di Raskòlnikov, funge da *ouverture* a quell'esperienza soggettiva del divino che, per l'ebrea Etty Hillesum, è imprescindibile e vera spinta alla costruzione di una nuova etica, il cui solo scopo è quello di riconoscere come sacro ogni essere umano, in una religiosità



Dio non necessario?

che si trasforma nella paradossale libertà dell'amore di cui parlava Sartre (5). Un dio privo di dogmi e teologie, svincolato da ogni religione normativa e classificatoria, quello della Hillesum, insofferente a sinagoghe, moschee e chiese, perché integralmente teso a distruggere l'idolo esteriore per fare spazio a una divinità interiore, capace di farsi "poesia", ossia silenzio empatico, comprensione, sguardo interrogante, e, insieme, di derogare alla sua supposta onnipotenza (6). Un dio umano nel senso che si identifica nell'umanità e nel valore sacrale dell'esistenza, vera dimensione del religioso.

In questo senso, è ancora Dostoevskij a farsi paradigmatico, questa volta nell'*Idiota*, nel quale Italo Mancini vedeva la formulazione di quella "logica dei doppi pensieri (7)", che svincola l'uomo dall'ansia di voler catturare il senso di Dio con un discorso di tipo classificatorio, riconciliandolo con il valore irriducibile della differenza. Anche un compiuto discorso su Dio dunque deve aprirsi ad un incompiuto discorso sull'uomo, uscendo da una logica oppositiva basata sull'*aut aut* e aprendosi a una mentalità inclusiva delle differenze, costruita sull'*et et*, al punto che anche le condizioni di "credente" e "non credente" possono convivere in un doppio e simultaneo pensiero.

Per tutte queste ragioni, dunque, Dostoevskij risulta essere un intermediale che ci permette di decodificare alcune grandi suggestioni letterarie ottocentesche e novecentesche. Dal grande russo, infatti, possiamo scivolare nell'attualissima antinomia baudeleriana, che sospende il mondo tra il significato simbolico-spirituale delle corrispondenze e la prosaicità disincantata delle allegorie. A luci intermittenti, infatti, Baudelaire non è solo l'anticipatore del simbolismo e del decadentismo di fine ottocento, ma anche il precursore del suo superamento. Se, in certe occasioni, la natura pare essere "*un temple de vivants piliers* (8)", da cui scaturiscono rimandi a un infinito indicibile, impalpabile e raggiungibile solo attraverso un abbandono sinestetico e sensuale, in altre, il mondo sembra aver perduto l'aureola (9) e pare venir ridotto a caos senza significato, di cui il poeta non può più essere interprete-sacerdote. Al simbolo palpitante di rimandi a un mondo così altro da non poter che essere evocato e introdotto attraverso la parola poetica, si affianca un'altra visione della realtà, quella di universo ormai inesorabilmente ripiegato su se stesso, orfano di grandi significati, che sembra anticipare quella concezione allegorica vuota e asfittica, di cui Kafka (10) è stato il più grande interprete. Morto Dio e uccisa la capacità simbolica, dell'opzione poetica, intesa come slancio verso il mondo delle corrispondenze, non rimane che cenere, del soggetto, concepito come centro dell'universo, non resta che la carcassa vuota di un essere-scarafaggio e, infine, della religione, vista come grande lettura del mondo, non v'è altro che l'involucro istituzionale vuoto e giudicante.

Lo stesso tormento che pare essiccare ogni senso religioso si percepisce in tutta l'opera di Leopardi, su cui vale la pena di soffermarsi, anche solo per cercare di declinare la tematica della religiosità all'interno delle coordinate



della letteratura italiana. Se, tuttavia, nell'*Infinito*, si può ancora "fingere", ossia "creare con l'immaginazione", l'eterno, con la stagione filosofica delle *Operette* (11) ciò diventa impossibile. Leopardi, dunque, osserva tragicamente e lucidamente la demitizzazione del mondo e la scomparsa progressiva di Dio dalla storia. Assiste al lento disfacimento dell'orizzonte mitico-religioso e lo vede come risucchiato inesorabilmente dentro il buco nero di un meccanicismo naturalistico che non è abitato da alcun senso maiuscolo. Tuttavia, anche l'ateismo implacabile di Leopardi non può rifiutarsi di offrire una possibilità alle istanze del religioso, reinterpretandolo come mero slancio etico, quasi a dire che, se Dio non esiste, è compito degli essere umani conferire un senso generale, attraverso cui rileggere la propria esperienza e potersi proiettare, in una prospettiva di speranza, nel futuro, come avviene nell'ultimo, titanico, Leopardi della *Ginestra*. Così, mentre Manzoni scrive il suo romanzo della Provvidenza, cercando di attraversare la realtà misterica del male e di coniugarla con una fede militante, Leopardi si riveste di idealità per coprire quel senso di smarrimento lasciato dalla nudità-*kenosis* intellettuale cui si era sottoposto nel periodo delle *Operette*, continuando la sua inesausta battaglia contro il senso o, meglio, contro la sua mancanza.

L'esperienza poetico-ideologica di Leopardi, se pare inabissarsi per tutto l'Ottocento letterario italiano, è però destinata a ricomparire, come fiume carsico, nel Novecento, grazie alle voci di autori come E. Montale, C. Sbarbaro e G. Caproni, testimoniando quanto il tema del divino, interpretato come un discorso circa il senso, sia ineludibile in termini squisitamente poetico-letterari. E, in questo, Caproni, diventa emblematico, perché, da giovane credente, termina la sua parabola artistica approdando non già a una visione teologica negativa, ma a un nuovo punto di fuga "oltre ogni figura familiare dell'umano e del divino" (12). Basti pensare, infatti, alle sue inquietanti ultime produzioni, come *Il Franco cacciatore*, *Il Conte di Kevenhüller* e *Res amissa*, per comprendere come l'anziano Caproni consideri tramontato un orizzonte addomesticato del senso, dove anche Dio trovava il suo posto.

In particolare, questo appare evidente nel *Conte*, dove il conte-cacciatore cerca di sparare a una bestia che non trova, simbolo di un'umanità smarrita e di una divinità svaporata, il tutto confezionato in una sorta di libretto d'opera che pare alludere proprio al fatto che ogni tentativo di indagare il Senso, in fondo, non sia altro che una convenzione teatrale e un tentativo di porre ordine al caos. Oppure, in *Res amissa*, che si chiude con un amaro motteggio: "Non mi è amico, il Diavolo / non si cura di me. / Al diavolo, allora anche il Diavolo, se anche il male, io, me lo devo far da me (...). Uno dei tanti, anch'io. / Un albero fulminato / dalla fuga di Dio" (13). In queste parole di Caproni vibra, con una forza icastica sorprendente, il nuovo panorama in cui si pone la tematica del raccontare Dio nella contemporaneità, ossia in un tempo in cui, crollate le grandi narrazioni del mondo, anche Dio pare dover essere



Dio non necessario?

salvato e sembra essere necessario ricominciare da capo, inchinandosi davanti a un nuovo modo di intendere il senso e rinunciando per sempre alle classificazioni: “E parole come Dio e Morte e Dolore e Eternità si devono dimenticare di nuovo. Si deve diventare un’altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere” (14).

Marco Gallizioli

Note

- 1) Cf. M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 13-23.
- 2) Cf. O. Clement, *Il volto interiore*, Jaka Book, Milano 1978, p. 201.
- 3) Cf. F. Castelli, *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, p. 42.
- 4) R. Guardini, *Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 96.
- 5) Cf. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- 6) Cf. E. Hillesum, *Diario. 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, p. 181.
- 7) Cf. I. Mancini, *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000.
- 8) Ch. Baudelaire, “Corrispondenze”, in id., *I fiori del male*, Rizzoli, Milano 1980.
- 9) Cf. Ch. Baudelaire, “Lo spleen di Parigi”, in id., *Poesie e racconti*, a cura di G. Raboni, Mondadori, Milano 1973, p. 403.
- 10) Si fa qui riferimento ai seguenti romanzi di F. Kafka: *La metamorfosi* e *Il processo*.
- 11) Si pensi, in particolare, a G. Leopardi, “Cantico del gallo silvestre”, in id., *Operette morali*, Garzanti, Milano 237-244.
- 12) G. Agamben, “Disappropriata maniera”, in: G. Caproni, *Res amissa*, Garzanti, Milano 1991, p. 11.
- 13) G. Caproni, *Res amissa*, cit., pp. 200-202.
- 14) E. Hillesum, *Diario. 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, p. 160.



Giuseppe Ghigi, autore di numerosi libri sul cinema, parla in particolare dei film di Hollywood, specchio delle nostre paure. Mai, come negli ultimi decenni, i film narrano la regressione della civiltà verso la barbarie, in un mondo spogliato definitivamente del divino. Oppure ciò esprime, in forme nuove, il bisogno di una rivelazione?

Epocalisse senza happy-end?

La domanda sul *Senso* della vita è la domanda sul senso del dolore, poiché sul senso della felicità non ci si interroga: la si vive. Chiedersi il perché del dolore ha condotto, almeno per un non credente, al divino come lenimento e scorciatoia a una risposta impossibile. La sofferenza permane nel nostro tempo, non c'è più *la* risposta risolutiva, ma c'è il tentativo di drogarla, o di ignorarla fingendo di poter sconfiggere il malessere con la tecnologia, l'iperconnettività nevrotica; oppure con lo sconforto di una probabile apocalisse atomica, ecologica, extraterrestre, cioè definitiva e inesorabile: si va verso il nulla e non più verso *la* rinascita (anche se nei film hollywoodiani arriva sempre l'*happy-end* per accontentare il pubblico pagante e rassicurarlo).

Il cinema continua a rappresentare il dolore del nostro presente e, allo stesso tempo, come sempre, unicamente lo rappresenta e non certo ne dà la risoluzione poiché è poco più che uno specchio narrativo, e qualche volta è anche una forma di comprensione del presente, ma che dovrebbe lasciare a noi il compito di rispondere.

La paura del futuro, che è uno dei dolori prospettivi, ha generato una delle rappresentazioni cinematografiche della nostra domanda di senso: il filone apocalittico-catastrofico (catastrofe non solo come interruzione del continuo, o capovolgimento del presente, ma anche distruzione totale). Mai, come negli ultimi decenni, il cinema ha partorito film che narrano il disastro definitivo, la cancellazione della civiltà umana, la regressione verso la barbarie, la lotta per la sopravvivenza in un mondo reso deserto dopo l'apertura del settimo sigillo catastrofico (ma l'escatologia cinematografica è più legata al pragmatico scopo del vivere che non al senso delle cose ultime). Che sia questo un segnale del disagio, una forma dell'assenza del divino (poiché forse la speranza è assente), oppure esso si può interpretare come la rappresentazione di un bisogno? È uno dei tanti modi in cui si esprime un mondo spogliato definitivamente del divino, come sostiene Karl Jasper, oppure ciò esprime in forme nuove il bisogno di una rivelazione? Difficile dirlo, ma interessante segnalarlo.

Accenniamo solo alle escatologie dei film d'autore, come l'ultimo film di Andrej Tarkovskij, *Sacrificio*, del 1984, dove, di fronte all'incedere di una probabile guerra atomica, Alexander pianta assieme al piccolo figlio, chiamato Ometto, un albero ormai morto e che, ogni giorno, in una liturgia sacra, viene dai due annaffiato. Vi è la fede, e la speranza data dalla fede, che l'albero rinascerà a nuova vita; metafora dell'escatologia cristiana, il gesto



Dio non necessario?

rivela che v'è bisogno del divino, o del sacro, di fronte a un'umanità impazita che ha perso l'orizzonte di senso (non è Alexander il demente, che pure alla fine del film verrà ricoverato in un ospedale psichiatrico, bensì l'umanità che non crede più nella speranza della rinascita).

Oppure *Melancholia* di Lars von Trier, dove solo colei che abbandona i banali riti della falsa e ipocrita socialità borghese e umana, e facendosi straniera al mondo potrà attendere con serenità l'arrivo della catastrofe. La fragilissima capanna-arca di *Melancholia*, la "grotta magica" di Justine in cui essa si rifugia con un bambino mentre arriva l'asteroide distruttore del nostro errante, sembra incredibilmente fragile di fronte al disastro; ma non di materia è fatta la speranza.

Sono film apocalittici d'autore che, in fondo, esprimono un'autentica domanda di senso, come nel primo episodio del *Decalogo* di Krzysztof Kieslowski del 1988, dove un padre che crede ciecamente nei calcoli del computer, perde il figlio. L'umanità ha fede fallace nella razionalità tecnologica che essa pensa in grado di lenire il dolore, risolvere i problemi, e rispondere alle domande; la tecnologia e la scienza possono forse sapere le dinamiche della materia, svelandone in parte il pudore, ma è difficile per un computer tradurre una poesia da una lingua all'altra, poiché il senso non si coglie tramite un logaritmo. Il "non avrai altro Dio all'infuori di me" è un comandamento che ha trovato per Kieslowski nel qui e non nell'altrove il suo fragile idolo: il computer che tutto sa e tutto può risolvere. Come in quel "tramonto dell'Occidente" spengleriano, dove ognuno ritiene di poter individuare nella contingenza dell'oggi gli inizi di una qualche evoluzione lineare e meravigliosa, anche il padre di Kieslowski crede a possibilità illimitate del suo dio tecnologico: poi la tragedia e l'incedere del caso (ma lo è davvero?) lo porteranno di fronte all'icona piangente della Madonna, a cui forse dovrà tornare a chiedere il senso della vita.

Di fronte a un mondo laicizzato (ma paradossalmente non laico, né agnostico), i registi-autori s'interrogano melanconicamente, poeticamente, e forse anche senza la vera speranza che il loro messaggio arrivi a interrogarci. La macchina cinema non è però questa residualità come sono i film d'autore; il cinema è Hollywood e suoi costosi *kolossal*, ed è questo che maggiormente ci interessa, poiché costruito da e per la folla (naturalmente pagante). Ed è in questi film che appare la figura del padre (o Padre?) come colui che salva il figlio (o Figlio?). Di sicuro non siamo molto lontani, in queste opere commerciali, dal solito *cliché* del generoso statunitense che, per amore della famiglia, sfida la morte e forse così salva anche l'umanità (in fondo non è detto da qualche parte che se si salva un uomo si salva l'umanità?). Tutto ciò ha a che fare con la domanda di senso?

A dar vita alla risposta in molti film del genere catastrofico è il rischioso sacrificio (che quasi sempre va a buon fine) del padre come in *The Road* di John Hillcoat del 2009, nel quale il mondo post-atomico è allo stremo, il cielo è plumbeo e attraversato da enormi nubi minacciose, i colori della terra non hanno più il verde, il cibo è finito, e bande di pericolosi individui cannibalizzati



vanno a caccia di uomini. In questa apocalisse della civiltà, un padre e un figlio attraversano l'America, cercando di raggiungere un luogo pacifico che forse non c'è (la speranza?). Questa volta, seguendo il romanzo di Cormac McCarthy, *l'happy-end* sembra in forse: finale fintamente aperto, ma certamente chiuso. Il padre, ammalato, morirà: riuscirà il figlio a risorgere in un nuovo mondo?

Decisamente pessimista, il film contrappone, in una situazione estrema, gli uomini che mantengono la dirittura morale (il padre e il figlio) alla barbarie della cruda lotta per la sopravvivenza. Gli uni sono ridotti a bestie, gli altri, i due, rimangono uomini perché capaci di osservare il "decalogo" che regola e impone le relazioni sociali e morali. È forse una tipologia di padre-Abramo che obbedisce più al "divino" che è in noi, esseri umani, che al Divino che ci trascende, e cioè il rispetto della vita, l'amore per il prossimo anche quando si presenta nelle sue forme peggiori, il dono che in ogni istante il padre dà al figlio. C'è domanda di divino, di sacro in *The Road*? Sì, se per sacro e divino s'intende che non è solo il vivere o sopravvivere il destino umano, ma l'elevarsi alla moralità, quindi alla scelta etica, come vorrebbe Schopenhauer. E la moralità non si configura nella rigidità deterministica della materia poiché la materia non sceglie, semplicemente vive secondo leggi proprie.

Jack, buon padre di famiglia tipicamente americano, con grande sprezzo del pericolo salva il figlio Sam in *The Day After Tomorrow* di Roland Emmerich del 2004. La catastrofe climatica, provocata dall'uomo e dalla sua insensibilità all'incombente pericolo, trasforma New York in banchisa polare, ed è lì che si rifugia Sam, ed è lì che verrà salvato dal padre. Moriranno decine di milioni di americani, ma molti si metteranno in salvo rifugiandosi nel più caldo Messico, a cui gli Usa hanno cancellato il debito pur di essere accolti. La rinascita in un mondo diverso non è solo compito del singolo individuo (Jack), ma della collettività, di tutti noi, in definitiva. Il discorso finale del presidente Usa ai popoli lo esprime: «Queste ultime settimane ci hanno lasciato dentro un profondo senso di umiltà davanti al potere distruttivo della natura. Per molti anni siamo andati avanti con l'illusione di poter continuare a sperperare le risorse naturali del pianeta senza subire conseguenze. Ci sbagliavamo. Il fatto che il mio primo discorso alla nazione vi giunge da una terra straniera è la dimostrazione che la realtà è cambiata. Non solo gli americani - molti altri popoli del globo - sono ora ospiti di nazioni che per tanto tempo abbiamo chiamato "il Terzo Mondo". Nel momento del bisogno queste nazioni ci hanno accolti e dato asilo».

Dunque, la catastrofe ci insegna che il senso dell'esistere non può essere solo individuale, ma impone una risposta che coinvolge l'intero genere umano. La lezione morale del film forse non tocca la domanda di divino, ma sfrutta le nostre inquietudini e paure prospettive per fare incasso al botteghino.

Emmerich ripete lo schema di *The Day After Tomorrow* nel successivo 2012, trionfo dei sentimentalismi, dove il buon padre americano, il buon presidente americano, il buon popolo americano vincono contro il disastro. Davanti alla



Dio non necessario?

fine dell'umanità, spogliata completamente del trascendente e del soprannaturale, non è vero che tutti siamo uguali, perché in 2012 riesce a sopravvivere soltanto chi la salvezza non se l'è guadagnata con la fede e le buone opere, ma letteralmente comprata a carissimo prezzo, disponendo di mezzi economici ingenti. Pertanto: milionari americani, oligarchi russi e principi arabi in prima fila. C'è poca etica e poca domanda in questi prodotti un "tanto al chilo", e molto più sfruttamento della fascinazione della distruzione (di Pompei, in fondo, amiamo più la catastrofe che i reperti del passato).

All'apocalisse, questa volta divina, fa esplicito riferimento *Legion* di Scott Stewart, nel quale Dio si è stancato degli uomini e delle loro cattiverie, e ha mandato sulla Terra una legione di angeli per produrre la distruzione finale. Gli uomini vivono il loro quotidiano presente, le loro preoccupazioni, senza dimostrare speranza nel futuro, senza la spinta positiva delle fede in Dio, o in qualche escatologia laica. Naturalmente l'arcangelo Gabriel, che vuole salvarci, inizia con noi la battaglia (curiosamente contro gli emissari divini...). Uno dei personaggi dice di non credere più in Dio, e un altro gli risponde che è normale poiché nemmeno Dio crede più nell'umanità e dopo il diluvio ha deciso di usare metodi ancor più violenti, trasformando gli angeli in carnefici (più Rambo che creature celesti...). La nascita di un figlio nel film è la *ri*-nascita del genere umano: un lieto fine speranzoso.

Ovviamente, questi film sfruttano commercialmente le nostre angosce, che non sono certo nuove, ma non sono più accompagnate dalla speranza di un trascendente o semplicemente di un progetto umano: il cinema (soprattutto quello statunitense) offre solo ai singoli individui, alla loro tenacia, la possibilità di sopravvivere e, forse, di ricostruire rinascendo. Dio e la domanda di Dio resta in un sottofondo oscuro, quasi un fossile del passato culturale dell'umanità. Più che apocalisse, con un neologismo si dovrebbe dire che il cinema a suo modo esprime l'*epoca*-lisse della nostra contemporaneità, ovvero il crollo di una struttura epocale e dei suoi riferimenti culturali, religiosi, sociali. Un crollo e una mutazione (anche tecnologica) che l'Europa aveva già vissuto con la prima guerra mondiale (non a caso accompagnata da letteratura e cinema apocalittici) e che oggi si ripete. Segnata da un nichilismo profondo, l'*epoca*-lisse dei nostri giorni vive da un lato nuove paure teleologiche (le catastrofi nucleari, la distruzione ecologica del nostro pianeta - vedi *Waterworld* di Kevin Reynolds o la trilogia di *Matrix*), dall'altro l'ebbrezza caotica della iper-tecnologia informatica. La domanda di senso è anche legata alla domanda del futuro che oggi non si vede costruibile, dominabile e prevedibile: di fronte all'assenza di una qualche "rivelazione", o di una messianica società degli uguali, il sacro e il divino non dominano forse più le nostre domande. Drogati e attoniti viviamo assenti il nostro eterno presente. Il cinema, a suo modo, ci riflette.

Giuseppe Ghigi



Proponiamo la sintesi degli interventi tenuti dai partecipanti a un incontro coordinato presso l'Università Popolare di Mestre dal prof. Alberto Madricardo, a partire dalla domanda: "Che idea avete del divino, quale idea, quale immagine, che cosa vi fa venire in mente, insomma, la parola divino?".

Parlando di "divino"...

Marisa: Provo a cominciare io. La mia idea del divino è completamente legata all'educazione che ho ricevuto. Abbastanza precocemente ho cominciato a leggere la Bibbia e, a un certo punto, l'ho abbandonata perché ne risultava un'idea di Dio che per me era ingiusta. E ho chiuso con tutte le divinità. Da allora ho sempre pensato che non esisteva nessun tipo di Dio.

Mariangela: Io non ho un credo religioso, non mi sento agganciata a nessuna religione, per cui il mio concetto di divino è un concetto che fa parte della mia vita di tutti i giorni: è vivere nella natura, nella bellezza, guardare che cos'è la natura, cosa sono le montagne.

Renata: Per me il divino è una realtà che ci aiuta nella pesantezza di questa vita, che altrimenti sarebbe invivibile, cioè come un ossigeno, un'aria che ci dà respiro.

Luciano: Il divino ci è stato inculcato. Mi ricordo precisamente una volta che dovevo fare la comunione, siccome mi avevano raccontato che uno non aveva detto tutti i peccati nella confessione e assumendo l'ostia gli si è bruciata la lingua, una volta mi è successo che mi pareva di non aver detto tutto ed ero terrorizzato, ero piccolo avevo otto/nove anni, era l'anno della prima comunione. Al di là di questo, nel disincanto più tardi della situazione, il divino si contrappone all'umano perché è qualcosa che va a colmare il deficit dell'umano, le poche risorse che ha l'umano e il fatto che è mortale. Inventare il divino è un bisogno per colmare le paure. Il divino è accostato al maligno, senza maligno non ci sarebbe il divino e poi sembra che il maligno sia più forte del divino o si usa il maligno per i propri giochi, perché l'avversario porta acqua al proprio mulino. Quindi perché credere ancora a Babbo Natale? C'è bisogno di Babbo Natale. Ma finché si guarda a Babbo Natale, nessuno assume le proprie responsabilità, perché poi con il perdono e l'assoluzione uno assolve tutti i peccati e allora dov'è la responsabilità? Non c'è responsabilità. Quindi uno che vuole un impegno civile e responsabile non può credere nel divino.

Gianni: A me non ha mai interessato il divino proprio perché mi rendevo conto che non potevo fare niente sui suoi disegni. Da fanciullo seguivo chiaramente la religione come ce la impartivano. Ho subito, a mio avviso e a anche oggettivamente, un torto da un sacerdote e ho detto: "Se questi sono i rappresentanti di Dio...". Era una religione ben specifica, la cattolica, così ho detto: "È tutto tempo perso quello che io devo seguire per poter accedere a una certa mentalità", per cui non c'è stato nessun problema. Il divino lo associo alla preistoria della vita del pensiero umano, in cui si dovevano avere delle necessità di ancoraggio morale o psicologico.



Dio non necessario?

Gabriella: Io ho avuto un'educazione cristiana molto aperta, e rispetto sempre il Cristianesimo. Poi sono andata a vivere in India e ho scoperto tante altre - virgolette - religioni. Dico virgolette perché il divino è diverso in moltissime culture, e io le rispetto tutte perché mi interessa come sopravvive l'essere umano. Se devo dire, io non mi conformo a nessuna.

Renata: Allora io penso che sia sbagliatissimo, come si fa spesso, riferire il divino obbligatoriamente alla religione e alla teologia. Vuol dire metterlo in una scatola, in un contenitore, perché tutto quello che fa la chiesa, la teologia, è fatto dagli uomini e riporta la misura dell'umano, e invece l'unica cosa che si avvicina al divino sono le opere della giustizia che non sono parole, sono solo fatti. La teologia ha complicato un sacco di cose per volere a tutti i costi definire, dire come è fatto Dio, cosa direbbe, cosa non direbbe...

Luciano: Ma c'è bisogno del divino? Perché c'è bisogno del divino? Noi costruiamo il divino perché sentiamo che abbiamo delle carenze, che non abbiamo il controllo della natura e quindi noi abbiamo bisogno di trovare qualcosa dove appoggiarci. La realtà è questa, il fatto di volere una realtà superiore è perché noi abbiamo bisogno, con la nostra presunzione, di non essere mortali, ma di avere un'altra vita, un'altra possibilità.

Madricardo: Ma la domanda è: "C'è bisogno secondo voi oggi del divino? C'è un'idea stantia del divino che può essere rinnovata? Rimane un'idea ormai invecchiata? Oppure c'è la necessità, la possibilità, di un nuovo modo di pensare Dio o il divino? Insomma, voi sentite bisogno o pensate che la società abbia bisogno di questa dimensione del divino e di una relazione con la trascendenza?"

Gianni: Io penso che più che parlare di bisogno del divino si dovrebbe parlare di bisogno di religiosità. Nel senso, appunto, dell'insicurezza che l'uomo ha del perché è qui, quindi qual è lo scopo della vita; non ce la fa da solo, per cui delega una parte di questa angoscia ad altri, cioè al divino o alla religione perché, con il progresso, la cultura o anche la tecnica, vari settori umani si sono creati loro il divino. Renata dice: "la giustizia". Ma chi fa la giustizia sulla terra? Sono sempre gli uomini.

Renata: Io per opere della giustizia intendo quello che fa ognuno di noi, che però deve essere sganciato da ogni interesse, e allora capisci cosa è giusto fare in coscienza. Uno dice: "Non ho nessun interesse, mi svincolo (che è già tanto) e so cosa devo fare e in che misura", e allora se tutti si comportano così tutto si abbellisce, si rimedia. Questo intendo per opere della giustizia. Quello che è giusto di fronte a Dio, di fronte alla divinità, di fronte alla coscienza nostra soprattutto. Perché se abbiamo una coscienza, che teniamo bella libera, ci serve, se invece la facciamo stare zitta un po' alla volta...

Luciano: Ma la coscienza senza Dio? Tu prevedi che ci sia Dio che ti guarda la coscienza?

Renata: No

Luciano: Allora a cosa serve Dio?



Renata: *Per te stesso. La coscienza è un riflesso di Dio. Tu ce l'hai.*

Luciano: *Perché dai per scontato che ci sia Dio. Ma allora se Dio non c'è non abbiamo nessun riflesso della coscienza. Non ci guarda. Hai bisogno di Dio altrimenti non sei completa, in questo senso. Uno si sente completo se c'è Dio. Se non c'è Dio uno si sente perso.*

Madricardo: *Dostoevskij diceva: "Se non c'è Dio tutto è permesso".*

Luciano: *Ma sei perso però. Lei si sente persa se non ha Dio. La religione cosa ha fatto fino adesso? Che disastri ha fatto? L'Isis... C'è Dio, e grazie a Dio succede questo. L'inquisizione, nell'America la colonizzazione...*

Madricardo: *L'affermazione di Dostoevskij è rovesciata. Siccome c'è Dio tutto è permesso. Dostoevskij diceva: "Se non c'è Dio tutto è permesso", loro dicono: "Se c'è Dio tutto è permesso". Hanno completamente rovesciato.*

Gianni: *Questo conferma che ognuno di noi ha la sua etica, perché ognuno la vive, la pensa personalmente, è una cosa naturale sua e non ne viene fuori. Adesso cominciamo a vedere usi e costumi diversi di certe religioni... musulmani e altri. Io credo che noi, per via dell'educazione italiana, identifichiamo il divino con il pensiero cristiano. Ma ci sono religioni che sono completamente diverse, per esempio il confucianesimo è collettivista, è gruppo. Il giainismo che c'è in India ha un tale rispetto della natura, che vanno col fazzoletto davanti alla bocca per non masticare un insetto. Il buddhismo è una spiritualizzazione che si impara piano piano dai maestri per liberarsi dal male, ma non è una religione come istituzione e anche l'idea di Dio non c'è, per cui il concetto di divino noi lo interpretiamo un po' troppo come personalizzazione del Dio cristiano*

Madricardo: *Al di là dell'aver avuto un'immagine da favola, avete mai avuto esperienza del divino?*

Mariangela: *Il riferimento principale per me è la natura, l'esterno. Ho provato delle emozioni e mi sono sentita come appagata. Un senso di appagamento. So di aver in cuor mio detto, usato questa espressione: divino, prendendola, mutuandola da questo discorso che invece sento nelle conversazioni nostre che ha come precipuo riferimento la religione. Ecco, io tengo separate le due esperienze perché mi rendo conto di cosa ha comportato nella storia dell'uomo la presenza delle varie religioni.*

Madricardo: *In questo momento storico, secondo voi ci sarebbe bisogno del senso del divino o meno? E un'altra domanda: "Secondo voi, oggi, a fronte del divino, normalmente, mediamente, la gente sente fastidio, sente trasporto, sente indifferenza, nostalgia, bisogno?". La percezione che voi avete della gente comune, della gente normale. Allora la prima domanda potrebbe essere: "Che cosa sente la gente comune?", e la seconda potrebbe essere: "Ma, secondo voi, ci sarebbe bisogno del divino?".*

Marisa: *Bisognerebbe intendersi per che cosa appunto si intenda per divino, perché io sono stata talmente condizionata, l'educazione che ho avuto mi ha talmente condizionata che ancora adesso da una parte io nego Dio e da un'altra parte ci litigo, quindi io lo associo sempre a un Dio.*



Dio non necessario?

Madricardo: Allora diciamo: dell'idea infantile del divino, di Dio, ecc., la religione... la gente sicuramente non ha bisogno. Su questo possiamo dire che siamo d'accordo. Allora la domanda è: "Ma ci sarebbe bisogno di un altro tipo di trascendenza, di un'altra idea di trascendenza?". La gente non ha molto sensibilità, siamo d'accordo che la gente è relativamente indifferente, oppure qualcuno pensa che non sia così? Diciamo che c'è una sorta di tramonto dello spirito religioso, che abbiamo chiamato secolarizzazione, ma allora la domanda è: "Secondo voi è un oblio temporaneo o è un tramonto definitivo?".

Luciano: Tre giorni fa siamo stati a un funerale. Non c'è tramonto della religione, perché non era una cerimonia civile, ancora il prete racconta che siamo qui per il nostro fratello per la nostra sorella e dice: "Lui risorgerà nella carne". Questa fiaba si ripercuote, non è tramontata, continuamente la sentiamo e sono tutti lì che ascoltano... Ma ci crediamo che avremo la carne di nuovo?

Allora si ripercuote continuamente tutti i giorni. Vediamo milioni di persone che vanno a sentire una messa di uno vestito di bianco o migliaia di migliaia alla Mecca. Vanno lì perché una volta nella vita bisogna andare alla Mecca. Sono regole... perché altrimenti, come direbbe Dostoevskij, tutto sarebbe possibile e allora la religione ci dà le regole che ancora ci sono. Quando il Papa parla, e tutta la gente si sente bene perché Francesco vuol dire una nuova religione, un nuovo modo di sentirsi al di là del divino, lui incarna una persona migliore del divino. Il Papa ha preso il nome di Francesco che parlava agli animali, parlava al lupo... Tutti amano il Papa nuovo perché parla in modo così dolce, così vero, rivoluzionario...

Gabriella: Molta gente non appartiene più a nessuna credenza, ma ci sono molti cristiani credenti, conosco persone in tutti i settori. È una scelta che da adulti si fa e motiva una vita e non mi sembra che sia inevitabile che scompaia. Anche perché poi ti dà un senso di comunità, che oggi si sta perdendo. Mi sembra ci sia il bisogno e anche quello ti spingerà a trovare una comunità con cui ti identifichi.

Luciano: Perché c'è bisogno del soprannaturale per avere un senso di comunità? Noi non siamo capaci umanamente di sviluppare il senso di comunità? Dobbiamo aggrapparci a qualcosa che non esiste o che potrebbe esistere per stare uniti e stare bene assieme? Perché non abbiamo le capacità di sviluppare umanamente e realmente la possibilità di stare bene assieme?

Renata: Io credo che quando tu ami le persone, sei disinteressato, fai comunità, un po' di divino ce l'hai dentro anche se non ti rendi conto, io penso.

Luciano: Sì ma perché costruire un divino? Il nostro sentimento è umano.

Renata: Ma tu dici che è umano ma se è buono fa parte del divino.

Luciano: Ma allora non è mio, qualcuno me l'ha dato.

Renata: Ma perché fai questa scissione?

Luciano: Ma se è umano perché non gli diamo la paternità che ha. È umano.

Madricardo: Per alcuni di voi si tratta di esperienze, di problemi che sono rimasti legati alla condizione infantile, poi sono stati abbandonati perché ritenuti



non più adeguati rispetto ad una maturazione personale, ad una crescita. Però sono state proposte delle esperienze di religiosità naturale, diciamo così che si collocano al di fuori della tradizione religiosa ufficiale e che si collegano invece a un tipo di religiosità che esiste, che è sempre esistito e che fa parte della nostra tradizione, che è la religiosità panica, la religiosità naturale. Voi avete detto che perlopiù rilevate indifferenza in mezzo alla gente, che vi sia una religiosità abbastanza formale, quella che rimane. Ma si tratta di un momento transitorio o di un tramonto definitivo della religione? Mi pare che su questo non sia stata data una risposta chiara.

Gianni: Ma per me è transitoria.

Madricardo: Cioè tornerà di nuovo.

Luciano: Io penso invece che è un discorso di passaggi. A me piacciono le ultime parole di Margherita Hack, che pensava che fosse una favola. Ma il problema è di come uno si pone di fronte alla vita, se ha una visione materialistica o se invece ha una visione spirituale, quindi se pensa che lo spirito prevalga, il pensiero prevalga sulla materia o viceversa. È questo che divide le persone, fra chi pensa alle cose reali e chi invece pensa a qualcosa oltre.

Mariangela: Io sono molto scettica che si vada incontro a dei cambiamenti auspicabili, nel senso di chi sente il bisogno di andare verso genericamente il divino, perché il mio scetticismo nasce dalla constatazione di questa società così squisitamente consumistica, materialistica e dove il fulcro vitale è la ricchezza, il benessere e per questo io non sono molto d'accordo con quello che è stato detto su questa figura nuova che abbiamo di Papa. Io vedo in questa figura che si chiama Francesco, un elemento di novità proprio perché proviene dalla chiesa, è uno svecchiamento.

Luciano: Cos'è il divino? È il bisogno di autorità, di un'autorità superiore che mette d'accordo tutti. Quindi c'è anche questo aspetto, quindi abbiamo bisogno di un qualcuno che sovrasta tutti gli altri. Fra umani è difficile metterci d'accordo con la comunità. È quindi un bisogno di autorità.

Marisa: Ma non solo. È anche una risposta.

Madricardo: Quindi quel bisogno di autorità è permanente, quindi anche il divino è permanente.

Luciano: Chi non vuole prendersi una responsabilità, delega. Ci sarà uno più adatto.

Marisa: Secondo me ci sarà anche questo, però serve una risposta che tu uomo non hai, dell'origine delle cose, del senso, della creazione e anche della speranza, la speranza di salvezza, di giustizia che in questo mondo non c'è, per cui io penso che ci sarà sempre una parte dell'umanità che io credo continuerà a darsi questa risposta.

a cura di Carlo Rubini



Alberto Madricardo, promotore dell'Associazione Nemus, mostra come muti l'idea del divino, originariamente connesso al mistero, alla meraviglia e al timore di fronte all'ignoto. Oggi si ripropone la domanda radicale sul divino capace di spingere l'umano ad uscire da sé, da ogni costruzione "troppo umana" dell'umano.

Il divino oggi

La formula "il divino oggi" può sembrare frivola o ironica. Perché l'oggi è il momento che passa, l'attualità che si esprime nella moda, manifestazione e forma dell'effimero. È come dire "l'eterno nella moda", o "che va di moda". Eppure con che cosa, se non proprio con l'attimo fuggente, l'eterno dovrebbe essere messo in gioco?

Il senso e l'idea dell'eterno e del divino mutano con il mutare dell'uomo, per quanto - e qui sta la difficoltà - non siano un mero riflesso di esso.

Il mondo è originariamente evento che l'uomo patisce, il divino che lo abita è per lui mistero e terrore. Per lui tutto provoca emozione, il "*thauma*" che non è la "*meraviglia*" - come banalmente spesso s'intende - da cui immediatamente dovrebbe scaturire la domanda filosofica sul perché delle cose che, così messa, sembra anche un po' petulante. Platone ed Aristotele (1), che ne hanno per primi parlato, non ignoravano che la "*meraviglia*" ancestrale va intesa innanzitutto come orrore e timore di fronte all'ignoto minaccioso che incombe sull'uomo delle età arcaiche.

È il sentimento di angoscia che sollecita la fervida fantasia di quelle età di "infanzia" dell'umanità. Vico ne è convinto e, a conferma, cita Tacito: "*Omne ignotum magnificum est*" (2).

Dunque il senso del divino è originariamente connesso al mistero e al terrore, che suscita nell'animo umano lo spettacolo degli imperscrutabili eventi naturali - in terra e in cielo - ma anche al soprassalto, al trasalimento per ciò che improvvisamente sbuca accanto, come l'animale nella foresta. Le prime divinità sono identificate con animali e hanno aspetto teriomorfo.

Ciò che impressiona sono soprattutto i fenomeni della generazione e quelli più "energetici" (come il fulmine, il tuono, ecc.) che occupano la scena del mondo. Divino è il demoniaco che si manifesta nella potenza, il numinoso che si esprime nell'ira e suscita tremore (*tremendum*). Lo straordinario (*mirum*). L'indicibile (*arretum*), funesto provocatore di orrore (*dirum*). Esso coglie l'uomo sempre di sorpresa dalla parte che egli non si aspetta, e lo annichisce.

Il suo primo carattere è la *dynamis*, la potenza imprevedibile, tanto generatrice quanto distruttrice: esso è alterità dominatrice imprevedibile, che scuote, disorienta, spoglia l'umano del suo involucro di certezze abitudinarie e lo riduce alla sua nudità esistenziale.

Si determina così, tra divino e umano, una *differenza assoluta*, il cui senso via via si approfondisce nel tempo, e matura grazie alle esperienze della



spiritualità. Una relazione nella quale divino ed umano sono - per così dire - allo stesso tempo: speculari, l'uno il rovescio dell'altro e totalmente asimmetrici e divergenti.

Da una parte il divino non si lascia in alcun modo contenere e afferrare, dall'altra l'umano creaturale, in una condizione di dipendenza assoluta, revocato totalmente in gioco di fronte a una divinità capricciosa e irascibile che non gli lascia scampo, i cui disegni restano oscuri e incomprensibili.

Ma la tendenza, ricorrente nelle epoche, è quella di una graduale "umanizzazione" e "moralizzazione" del divino. In quella che Karl Jaspers chiama "l'età assiale" (3) - tra l'VIII e il VI secolo a.C. - nell'ambito greco si compie il superamento della concezione della divinità come sovrapotenza sfrenata e "immorale", e si afferma l'umanizzazione (già gli dei omerici avevano assunto fattezze umane), e la "moralizzazione" del divino, inteso ora come una pluralità di potenze che si limitano reciprocamente e si equilibrano in un ordine (*kosmos*) governato dalla legge di Zeus. Ciò avviene in corrispondenza al superamento dell'organizzazione sociale imperniata intorno allo "anax", il re sacerdote, e all'inizio dell'esperienza della *polis* (4).

In concomitanza si fa strada, però, anche la tendenza opposta: quella di elevare l'umano fino a identificarlo con il divino: per i Greci dell'età classica, la meta di ogni uomo degno è quella saggezza che lo rende "divino".

L'umano tenta di ascendere al divino attraverso il *logos* e la conoscenza. Ma dopo alcuni secoli è chiaro che la filosofia non dà un risultato certo, e non realizza l'ordine perfetto. Così il tentativo del *logos* di rendere divino l'uomo fallisce, ma riesce nella sua *pars destruens*: a screditare gli dei tradizionali.

Nel fallimento del *logos*, di cui l'impero romano è l'evidente manifestazione (l'*imperium* - come si evince dal termine stesso - si fonda, infatti, sul "comando", sul dominio della forza, non sul *logos*), si realizza il sincretismo tra un *logos* greco "indebolito" e lo spirito ebraico, per cui si rovescia il rapporto tra divino e umano. Non è l'umano che prende l'iniziativa, è il divino che si fa umano. È questo il senso del paradosso cristiano.

Il Cristianesimo conquista gli animi della tarda Antichità, a partire dalla constatazione della inanità del *logos* (il presupposto scettico della fede cristiana che sarà messo in evidenza da molti autori, tra cui - in epoca già moderna - da Pascal e Montaigne), e da una percezione del mondo come nemico.

La fede (*pistis*) è qualcosa di radicalmente diverso dalle credenze tradizionali nei miti e negli dèi; si pone "oltre la ragione" (da cui consegue la posizione ancillare di questa rispetto alla teologia nel Medio Evo). La complessità di questo mutamento non può essere qui analizzata, come non possiamo soffermarci su quello, più vicino a noi, in cui nell'epoca dell'Illuminismo la Modernità giunse a concepire una nuova condizione umana sulla base della "fine del terrore divino" e sul "dovere della libertà". Il tentativo di Kant è di fondare una



Dio non necessario?

“morale della ragione” (Vernunftmoral) puramente umana, grazie alla quale l'uomo possa sentirsi totalmente protagonista del suo destino.

Nei secoli della Modernità, con il prevalere dell'umano, è andato avanti il processo di lento svuotamento del senso del divino e del sacro, che va sotto il nome di *“secolarizzazione”*. Si tratta, in sostanza, di una crescente banalizzazione-marginalizzazione del divino, che - come ha osservato Nietzsche - ha portato alla *“morte di Dio”*: *“Dio muore”* perché è diventato *“troppo buono”*. Troppo umano.

La secolarizzazione ha la sua ragione di fondo nelle cosiddette *“tre ritirate”* di Dio:

- da protagonista del cosmo (è prevalsa la tesi, sostenuta da scienziati, da Laplace a Howking, che per spiegare l'universo non c'è bisogno di ricorrere a un intervento divino). Non essendoci un ordine divino nell'universo, non c'è, in conseguenza, più bisogno che l'uomo debba imitarlo. Dunque è sciolto il nesso cosmologia-etica, ancora fortemente sentito fin oltre le soglie dell'età moderna;

- da protagonista della storia. Il Progresso ha preso il posto della Provvidenza, per quanto la moderna filosofia della storia debba essere fatta derivare dall'escatologia cristiana (5);

- dalla morale e dalla politica, essendo l'una e l'altra considerate da molti non necessariamente fondabili su presupposti trascendenti, anche in considerazione del fatto che sempre più nelle comunità politiche vengono a coesistere confessioni religiose diverse, che debbono trovare il loro comune denominatore di convivenza ciascuna al di fuori di se stessa, nell'orizzonte dello stato laico.

In conseguenza a tutto questo, la secolarizzazione procede, secondo i tre significati che questo termine ha per Charles Taylor: a) come svuotamento degli spazi pubblici dal divino, b) come diminuzione della credenza e della pratica religiosa, c) come transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre, e spesso non come la più facile da abbracciare (6).

Ma il quadro della secolarizzazione nella società di oggi non sarebbe definito se non facessimo riferimento alla situazione in cui versa oggi la *“Ragione”* illuminista, considerata negli ultimi secoli l'antagonista per eccellenza del senso del divino e del sacro, in quanto portatrice di un progetto di umanesimo integrale.

Ebbene, nemmeno la *“Ragione”* sembra godere oggi del prestigio di un tempo. Certo la ragione scientifica e quella tecnico-strumentale hanno preso il sopravvento, ma la Ragione (la *“Raison”* illuministica), intesa nel senso più generale del termine, come capacità dell'uomo di elaborare e attuare un progetto di umanizzazione di se stesso e del mondo, pare giunta a un punto di stallo: la *“ragione dei fini”* viene soppiantata dalla *“ragione dei mezzi”*, che



esclude rigorosamente i fini non strumentali dal proprio orizzonte.

Nel contesto di questa duplice crisi va collocata l'interrogazione sul "*divino oggi*". Ci troviamo in un'età di secolarità postcristiana e postmetafisica, ma anche postillumistica, che va esplorata, scandagliata e conosciuta (*pensata*) in tutta la sua apertura e complessità.

Una complessità confermata anche dal fatto che la secolarizzazione in atto contiene anche processi che vanno apparentemente in senso contrario, di ritorno del senso del divino e del sacro. Ciò che hanno convinto alcuni che siamo di fronte a un processo contrario di "desecolarizzazione".

Per dare un giudizio equilibrato bisogna però valutare la qualità dei fenomeni di "risacralizzazione": sono autentiche manifestazioni del riformarsi di un autentico senso del divino e del sacro? Oppure sono semplicemente fenomeni di retroguardia, effimeri ritorni di fiamma o contraccolpi della secolarizzazione?

Non credo che sia da accogliere la prima ipotesi. Se guardiamo ai fondamentalismi religiosi che occupano oggi la scena viene difficile pensare che essi siano manifestazioni di una sua nuova primavera dello spirito religioso.

Ma non penso nemmeno che sia da accettare la seconda ipotesi: non si tratta di fenomeni di contraccolpo e di controtendenza rispetto alla secolarizzazione, ma di manifestazioni estreme e perverse di essa: di vere e proprie strumentalizzazioni nichilistiche - spesso criminali - del divino e del sacro.

Insomma, credo che nulla di nuovo venga da questa parte, se non nel senso di inedite aberrazioni. Non ritengo che sia in atto nessun processo di "desecolarizzazione", se lo si intende nel senso di un ritorno a forme "*autentiche*" di religiosità del passato. Non credo che le soluzioni già offerte, al di là della loro utilità per l'inestimabile tesoro di esperienze spirituali e di pensiero che contengono, possano proporci contenuti che siano completamente rispondenti alle nostre esigenze.

D'altra parte, per quanto interessante, mi sembra un po' riduttiva, in considerazione delle molteplici valenze del sacro e del divino, la posizione di chi, come Habermas, concepisce in sostanza le religioni come "strumento" della ragione umanistica. Esse sarebbero come "miniere", in cui giacciono tesori di umanità, di potenzialità sociali ancora inesprese, da portare alla luce (da "*verbalizzare*" (7), come egli stesso dice) e da utilizzare in favore di un progetto umano più alto. La questione del divino - secondo me - non può esaurirsi nella prospettiva della sua "utilità sociale".

Con ciò non penso che la questione del divino sia liquidata. Anzi.

Lo "*Spirito dell'Illuminismo*" a suo tempo ha trattato il divino spesso in modo semplicistico, considerandolo come se fosse esclusivamente prodotto di menti suggestionabili assillate dal terrore, mera proiezione, eco "troppo umana" dell'umano (forse questa banalizzazione è oggi una delle ragioni, e non la più secondaria, della sua crisi: la "ragionevolezza" uccide anche la Ragione).



Dio non necessario?

La questione è di certo tanto complicata che dobbiamo cercare di adattare la nostra mente a essa, piuttosto che adattare la stessa alla nostra mente. La condizione umana è cambiata profondamente e irreversibilmente. Ci troviamo in una condizione di ricerca radicale, a tutto campo - forse accostabile a quella delle età assiali di Jaspers - anche se per lo più ce ne rendiamo poco conto. In questa ricerca, che coinvolge spirito e ragione insieme, è tutta da pensare quella "differenza" che costituisce, a mio avviso, la vera essenza del divino, senza la quale l'umano rischia di ricadere su se stesso e di essere soffocato dal suo stesso peso. Una differenza che non solo sia indomabile, ma anche capace di spingere l'umano a uscire da se stesso. Per dirla con Musil: a rovesciarsi come un guanto.

Alberto Madricardo

Note

1) Platone nel *Teeteto* (155 d), Aristotele nella *Metafisica* (I, 2, 982 b, 12).

2) Tacito, *Agricola*, 20.

3) Sul concetto di età assiale in Jaspers cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, trad. it. *Origini e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 77 e seg.

4) Cfr. in particolare G. P. Vernant, *Les origines de la pensée greque*, trad. it. *Le origini del pensiero greco*, 2011.

5) Cfr. in proposito, in particolare, K. Löwith, *Meaning in History*, trad. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989.

6) Ch. Taylor, *A Secular Age*, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

7) Vedi in particolare J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, trad. it. *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Bari 2015.



Docente di filosofia a Milano, Salvatore Natoli differenzia il divino, dimensione originaria in cui uomini fanno esperienza della loro incompletezza, e Dio, che irrompe nella scissione e la mantiene. Gesù congiunge la salvezza eterna, possibile solo a Dio, con la carità: è quell'uomo che ha mostrato che è possibile essere Dio per l'altro uomo.

Quale Dio?

C'è un Dio? Per rispondere a queste domanda bisogna preliminarmente chiedersi: ma, *quale* Dio? È documentato che l'umanità nel corso della storia ha creduto in modi diversi e in divinità molteplici. Ma qui centrale è la parola *credere*, ossia riporre fiducia in qualcuno che sembra credibile e che, in generale, promette qualcosa a cui gli uomini non hanno facile accesso o che si presenta perfino come per loro inaccessibile. Il credere, considerato sotto quest'aspetto è un dato d'esperienza. Ma perché e sotto quali condizioni gli uomini danno a qualcuno un credito incondizionato? Perché la promessa è credibile o comunque è attraente? Perché viene incontro a innati bisogni umani non soddisfatti? O, magari, perché il latore della promessa ha la capacità di ingenerare bisogni che solo lui è in grado di soddisfare divenendo il garante e perciò stesso necessario?

Come si vede la fenomenologia del credere è vasta. Ad ogni modo, politeismo a parte, i grandi fondatori di religione si sono presentati come maestri di vita e donatori di salvezza. Non è un caso che tutte le religioni, a vario titolo, hanno carattere soteriologico anche se diverse sono le vie. Ma ciò spiega la diversità stessa delle credenze. Messa in questi termini la questione è: vedere come e quando si forma l'idea di Dio e cosa tra i diversi dei, pur nelle differenze, vi è di comune. Ad ogni modo, si può dire che Dio esiste almeno per quel tanto che gli uomini vi credono. Ma proprio per questo l'illuminista può sempre dire che in realtà non esiste affatto alcun Dio, ma solo credenze. Ora, proprio perché frutto di un credere è tutto da provare.

Tuttavia, usando una formula presente in Qoelet, l'uomo non riesce mai a congiungere l'inizio con la fine ed è quindi posto da sempre in un'eccedenza di cui è parte e che lo trascende. Ciò vuol dire che nessuno possiede una parola definitiva su tutto. Conosciamo solo quel che di fatto e mano a mano andiamo scoprendo e che è sempre troppo poco rispetto quel che sappiamo. Anche i fisici, che pure parlano di teorie del tutto, si sono imbattuti in una materia oscura di cui non hanno cognizione e cercano di farsela. Ma non saper tutto non vuol dire non avere idea del tutto; al contrario nel tutto siamo posti e a esso apparteniamo. Ora, una tale eccedenza la si può chiamare Dio? Forse sì, ma concepibile al più spinozianamente, come una sostanza infinita di cui siamo semplici modi: è il *Deus sive natura*. Ma questo è ancora Dio? Magari lo è, ma, come s'usa dire del dio di Spinoza è un *Esso* e non certamente un Lui.

Di sicuro non è un'entità *personale* - tali erano perfino le divinità pagane -, ancora più non è il TU eterno totalmente ALTRO rispetto al mondo come nei tre



Dio non necessario?

monoteismi. Un'alterità originaria perché esiste da prima che il mondo fosse e che ha posto in essere. Ma è concepibile un prima dell'inizio che magari viene a coincidere con il Dio personale e creatore della Bibbia? Non è contraddittorio pensarlo, ma risulta molto poco plausibile e comunque *per nulla necessario* per giustificare quel che esiste, già sufficiente a se stesso per il semplice fatto d'essere. Ma che senso ha un Dio possibile di cui si può fare a meno? È plausibile ritenere che gli dei positivi delle religioni siano scaturiti dalla nostra esperienza dell'illimitato e che quindi sono destinati a sparire quanto più guadagniamo competenza di noi stessi. La secolarizzazione è inevitabile.

Se assumiamo Dio come quel nome che l'umanità, nella sua storia evolutiva, ha dato all'esperienza dello scarto tra l'infinito e il limite in cui è da sempre posta, allora, il Dio biblico può occupare a pieno titolo - al pari degli altri dèi, ma con una sua specifica flessione - questo scarto. Per dar conto di questo, ho già da molto tempo introdotto la differenza tra il *divino* e *Dio*. Ebbene, per divino intendo quella dimensione originaria in cui gli uomini fanno esperienza della sproporzione tra sé e il tutto; con essa fanno anche esperienza della loro *incompletezza*: "Dio - scrivevo - è la *Spaltung* (la scissione) dell'uomo, irrompe nella scissione e la mantiene" (*Dio e il divino*, Morcelliana 1999). Ora gli dèi riempiono, a loro modo, lo spazio del divino, sono le *configurazioni positive* tramite cui gli uomini hanno nel tempo elaborato soluzioni *simboliche* idonee a sanare quella scissione: *l'inquietum cor nostrum* di Agostino. L'uomo è un animale simbolico e il simbolo, non è necessario spiegarlo, è un operatore di senso. E tali sono le religioni: infatti nella storia hanno elaborato - tutte - simboli che hanno strutturato forme di vita, modellato comunità, regolato condotte, hanno, in breve, orientato gli uomini nel mondo. È tramite il simbolico che gli uomini danno espressione ai loro stati d'esperienza e, più in generale, all'esperienza che essi fanno del mondo. Essere cristiani non è che uno dei modi di fare esperienza di Dio: in questo caso il Dio di Gesù Cristo.

Come nascono gli dei? Gli dei nascono perché vengono incontro ai bisogni degli uomini o addirittura ingenerano aspettative che essi *prima facie* non manifestano, ma che al fondo verosimilmente hanno. Questo è da tempo sostenuto da quelle teorie della religione che potremmo definire *proiettive*: valgono tutti Feuerbach e Marx. Teorie che non sono da accantonare - perché molte cose spiegano - anche se non sono esaustive del fenomeno. Più strettamente, per venire alla cultura occidentale le sue matrici sono, come è noto, il razionalismo greco e la tradizione giudaica e cristiana. Giudaismo e cristianesimo non sono la stessa cosa, ma non v'è dubbio che il secondo non è comprensibile senza il primo.

Ora l'esperienza che Israele ha avuto di Dio è un'esperienza salvifica: è il dio dell'Esodo. Un'esperienza di riscatto con scansioni successive che alternano promessa e delusione, imputabile per lo più alle condotte umane: e così dal riscatto della schiavitù d'Egitto alla terra promessa (l'evento fondatore); e poi, a seguire, dalla terra raggiunta e perduta al mondo a venire. E infine dal mondo



a venire alla *consummatio saeculi*, alla resurrezione della carne e alla vita *sine termino* : e siamo al cristianesimo. Ora, non v'è dubbio che il Dio di Gesù Cristo è il Dio di Israele e la figura di Gesù non sarebbe comprensibile senza il suo stretto rapporto con il padre in qualsiasi modo s'intenda la figliolanza. Ma da qui si è progressivamente costruito un armamentario teologico affascinante e complesso che ha caratterizzato la svolgersi della cristianità. Un svolgimento fatto di lacerazioni (e anche guerre), ove ogni eresia si appellava alla verità del origini. Tutto ciò, finché è durato, ha mantenuto vivo il mito generatore: il Cristo morto e risorto. Detto questo, nella storia della cristianità si son prodotte molteplici cristologie: il mito - come taluni usano dire - si è *inculturato* nelle diverse culture e ciò ha dato luogo a cristologie e teologie diverse. Per tal via, il mito originario - Gesù - lungi dal dissolversi è stato, paradossalmente reinventato dalle sue stesse demitizzazioni, che senza negare la tradizione ne hanno valorizzato ora l'uno ora l'altro aspetto a seconda delle esigenze dei tempi. Non posso entrare nel merito di questa lunga storia - né tantomeno questa è la sede - ma ho delineato questo tracciato per venire all'oggi.

Nella nota che mi è stata mandata dalla redazione si dice: "Nel Vangelo, Cristo mostra l'amore libero e gratuito del Padre che si spoglia della propria potenza. Il volto di Dio è nell'umano umiliato e offeso; in questa condizione umana Dio è visibile, dicibile come Amore che "guarisce" e libera, capovolgendo le logiche del mondo. Un Dio che non spiega il mondo ma ci impegna a creare belle e buone relazioni, cura dell'altro e di tutte le creature, condivisione attiva delle sofferenze per gioire della gioia dell'altro. È in questa prassi che si aiuta Dio a essere visibile? "... divino e umano si incontrano nel più piccolo dettaglio (...) della creazione di Dio, persino nell'ultimo granello di polvere (...)", nella cura della casa comune (Francesco, *Laudato si - Enciclica sulla cura della casa comune*).

Il Gesù dei Vangeli è questo? Sì. Senza dubbio questo Gesù c'è nella tradizione, e la prova più eloquente è data dal fatto che Bergoglio si è chiamato Francesco: più tradizione di questa! In questa teologia o più propriamente *ortoprassi* (è questa la rivoluzione teologica di Bergoglio) Dio viene presentato con il volto della misericordia che è già del Dio del primo testamento, ove il mondo è salvato dalla misericordia e non dalla giustizia. Questo trova in Gesù una sua piena realizzazione, anzi Gesù - come ormai dicono in tanti - è *Colui che cammina in compagnia degli uomini*. Ora nei nostri tempi un Gesù siffatto non solo è per tutti comprensibile, ma è attraente, anzi è quell'uomo che ha mostrato che è possibile, spinozianamente, essere Dio per l'altro uomo, rendersi responsabili dell'altrui salute. Per venire al nucleo della questione, mi pare che *Christus aeternus* sia mano a mano svanito a vantaggio del solo *Christus pauperum*, che è certo ancora il Cristo della tradizione ma che trova nella *caritas* la sua più propria *teologica* e ultima inculturazione. Non più gli *impossibilia dei*, ma i *possibilia* dell'uomo per quanto duri e impervi. "Prendere la propria croce": questo resta sempre vero.

Salvatore Natoli



Carmine Di Sante, biblista, confronta le vie attraverso cui l'uomo ripensa il divino oggi, con le religioni in cui è Dio stesso si rivela e irrompe nella storia. In particolare, nel racconto biblico, Dio si rivela come liberatore, come il Dio che stringe Alleanza con Israele, affinché ami il prossimo come Lui ama con misericordia e giustizia.

Il Dio dell'alleanza

La via per ripensare il divino, che oggi appare prevalente, è quella del *sentimento* (percepirsi "parte" della natura, della sua bellezza o della sua energia vitale). Oppure (ma forse è la stessa cosa) è quella dell'*eros/desiderio*: il divino come meta ultima e definitiva dell'uomo, come il Bene e il Bello in Sé, dove trovare il proprio compimento. Ma, dopo Kant, per il pensiero moderno, la ragione è impotente di fronte al divino: sia la ragione teorica che quella estetica. Per le religioni, al divino si accede *solo* grazie al divino, in quanto è lui stesso ad *autorivelarsi*. I miti fondativi delle religioni sono racconti rivelativi del divino: della sua irruzione libera e sovrana nella storia, anteriormente e indipendentemente dalla libertà stessa dell'uomo ma a questo rivolto e ad esso sospeso perché da esso può essere accolto o rifiutato.

Il mito fondante d'Israele è il racconto esodico, che si dispiega nei primi cinque libri della bibbia che i cristiani conoscono come Pentateuco e gli ebrei come *Torah* vera e propria. A questo "mito fondante" ho dedicato il mio libro *Dio e i suoi volti. Per una nuova teologia biblica* (San Paolo, 2014). Anche se, per la *Torah*, il volto di Dio non può essere visto, e il suo vero volto è quello riflesso nei volti umani, il titolo del libro rimanda in realtà ad altro: ai tratti costitutivi della rivelazione del Dio biblico, alla luce del racconto fondante. Per il racconto fondante quattro sono questi tratti. Per esso Dio si rivela come il *Dio della liberazione*, il *Dio della donazione*, il *Dio dell'alleanza* e il *Dio della Promessa* (il Dio che promette una terra dove scorrono "latte e miele": l'immagine utopica di un'umanità riuscita e felice).

Innanzitutto il *Dio della liberazione*: un Dio che irrompe nella storia per sottrarre l'uomo alle sue oppressioni e schiavitù (paure, egoismi..), sia sul piano personale che economico, politico e macro-politico, e fargli dono di una libertà che non è per sé, ma per l'altro da sé.

Il secondo tratto: il *Dio della donazione*. Quel Dio che ha donato a Israele (Israele qui assunto, con la formula di Lévinas, come il "rappresentante dell'umano") la libertà, non abbandona Israele a se stesso, ma gli fa dono di tutto ciò che è necessario all'esistenza, provvedendogli nel deserto "acqua" e "cibo", cioè l'indispensabile. È la lezione del deserto: Dio non è solo il liberatore ma è anche il Dio che *dona tutto gratuitamente* e di fronte al quale l'umano è passività. Una passività che non è un *meno* ma un *più*: il più della ricettività (dall'aria ad ogni altra realtà esistente che l'autore del libro della Genesi celebra come "buona"), la quale apre l'io allo stupore e alla meraviglia.



Il terzo tratto è il *Dio dell'alleanza*: un Dio che non solo si rivela come liberatore e non solo come donatore ma come un Dio che - per la prima volta - chiede a Israele di essere amato per stringere con esso un patto o alleanza di amore. Al centro del racconto fondante d'Israele c'è soprattutto il racconto di questa alleanza, alla quale, il libro sopra citato, non senza ragione, dedica ben cinque interi capitoli. La ragione per la quale la stipulazione dell'alleanza è il *focus* del mito fondante d'Israele è perché essa dice la *modalità attraverso la quale il Dio dell'amore, della gratuità e della misericordia, opera in concreto nella storia*.

Questa modalità - che costituisce la grandezza d'Israele e rappresenta, in un certo senso, un *unicum* nella storia dei miti di fondazione delle religioni - consiste nel fatto che, per essa, Dio interviene e opera nella storia con una logica altra e paradossale: quella del *comandamento dell'amore*. Si tratta di una espressione da non equivocare (come è avvenuto a causa dell'antigiudaismo cristiano, che ha opposto e ancora spesso oppone l'amore alla giustizia) e da intendere correttamente. Il genitivo dell'espressione (il *comandamento dell'amore*) non è un genitivo oggettivo, ma soggettivo. Parlando del *comandamento* dell'amore o della *legge* dell'amore, la bibbia non intende affermare che ci sia un comandamento o una legge in grado di creare l'amore nell'uomo. Intende piuttosto che l'Amore di Dio - il Dio che ama e che vuole essere amato (genitivo soggettivo) - si dà come comandamento: comandamento disorientante e disarmante, che comanda non con la forza ma con l'*invocazione* che si fa *interpellazione*. Rosenzweig ha scritto che quando l'innamorato dice alla persona amata: "Ti amo", in questo: "Ti amo" si iscrive una triplice richiesta: "ho bisogno del tuo amore", "per questo ti supplico di amarmi", "se non mi ami, il mio amore resta impotente". Narrando di un Dio come Dio dell'alleanza, che chiede a Israele di essere amato (cfr. il celebre *shema' Israel* di Dt 6), il Dio biblico si consegna alla libertà dell'uomo e, come ogni amore, si espone al rischio del rifiuto.

Ma per la comprensione radicale dell'alleanza biblica, oltre che sulla modalità, è soprattutto necessario fissare l'attenzione sul contenuto. L'amore infatti che il Dio biblico chiede non è l'amore erotico - l'amore in Dio, amato in quanto oggetto del desiderio e compimento dell'uomo essere di bisogno - bensì l'amore di alterità, come conformità del proprio volere al volere divino. Amare Dio, per la bibbia, vuol dire volere ciò che egli vuole. E ciò che egli vuole dall'uomo è che l'uomo ami l'altro da sé o prossimo, con la stessa gratuità e misericordia con cui egli - Dio - ama l'uomo e ogni uomo, facendo sorgere "il suo sole sui buoni e sui cattivi, sui giusti e sugli ingiusti" (cfr. discorso di Gesù sul monte).

Per la logica dell'alleanza, *amare Dio* vuol dire pertanto *amare il prossimo come Dio lo ama, nella gratuità e nella misericordia*. E poiché nel mondo non si dà un solo prossimo ma una pluralità di prossimi, l'amore al prossimo si tramuta - e non può non tramutarsi - in giustizia: dove il termine giustizia non si oppone all'amore gratuito e disinteressato, ma dell'amore gratuito e disinteressato è l'estensione al plurale che, per questo, esige, come vuole Lévinas,



Dio non necessario?

sia la razionalità che l'istituzione del tribunale.

Per questo, come scrive il compianto cardinale Martini, la giustizia è il cuore vero e proprio della rivelazione biblica: «La giustizia è più del diritto e della carità: è l'attributo fondamentale di Dio. Giustizia significa impegnarsi per chi è indifeso, è salvare vite, lottare contro l'ingiustizia. Significa un impegno attivo e audace perché tutti possano convivere in pace. La giustizia deve vegliare affinché il diritto, così come è formulato nelle leggi, consenta a tutti gli uomini, un'esistenza dignitosa. Gesù ha dato la sua vita per la giustizia. Si è schierato dalla parte dei poveri, degli indifesi, dei sofferenti, dei peccatori, dei pagani, degli stranieri, degli oppressi, degli affamati, dei carcerati, degli umiliati, dei bambini e delle donne» (in *Conversazioni notturne a Gerusalemme*, Mondadori, 2008). L'ultimo tratto messo in luce dal mito fondante d'Israele è la *promessa di una terra dove scorrono "latte e miele"*: la promessa cioè di una umanità riconciliata e felice. Promessa paradossale, perché affidata alla responsabilità dell'uomo, alla sua fedeltà alla logica dell'alleanza.

Che ne è però della storia umana quando l'alleanza è infranta e, come insegna la storia di Caino e di Abele, l'uomo invece che custodire il fratello ne diviene il carnefice consapevole o inconsapevole? In questa rottura, oltre che dell'uomo non si registra anche il fallimento dell'amore divino? Su questa domanda vertiginosa getta il suo raggio di luce il racconto rifondativo della "nuova" ed "eterna" alleanza stipulata sulla croce dallo "Splendido Nazareno". Dio non si rassegna al male compiuto dall'uomo, ma continua ad amarlo, nonostante il suo peccato, con quel di più di amore che è misericordia e perdono illimitati e che, a chi nella storia non è stato custodito dal fratello, ma ignorato o negato, Lui stesso, nell'*escaton*, asciugherà le lacrime.

Carmine Di Sante



Per Gabriella Caramore, curatrice di "Uomini e profeti", la parola "Dio" continua a tener aperta una domanda sull'esistere, sulla possibilità di una vita giusta. Il problema non è se siamo o no "credenti" ma se impariamo a guardare la storia dal basso, dalla prospettiva degli esclusi, dei maltrattati, degli oppressi...

La parola "Dio"

"Non ti farai idolo, né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai... Non pronuncerai invano il nome del Signore tuo Dio..." (Es 20,4-5.7). È una indicazione fortissima, perentoria e sottile ma, nello stesso tempo, tra le più misconosciute e trascurate, quella che ci viene da questi versetti delle dieci "parole", dei dieci comandamenti: mettono nelle nostre mani il compito, delicato e ardito, di *accostarci* alla parola "Dio", per comprenderlo senza circoscriverlo, per alludervi senza afferrarlo. L'imperativo è di non farsi idoli, neppure, e soprattutto, di Dio stesso. Non pronunciare vanamente (o "a vuoto", o "falsamente") il suo nome. Eppure sono questi, forse, i comandamenti più disattesi. Il volto di Dio è quello che ha subito più caricature, il suo nome quello pronunciato più distortamente nelle tradizioni religiose, che si sono costruite intorno a quei testi.

È facile confondersi, naturalmente. Nello scorrere dei testi sacri sono molte, poi, le figure con cui si cerca di simbolizzare il volto di Dio. Molte e diverse le immagini con cui si racconta Dio, molti i nomi per chiamarlo, per invocarlo, per renderlo presente. Ma proprio il fatto - per restare in ambito biblico - che ci sia un Dio che crea e un Dio che salva e che libera, un Dio che punisce e un Dio che perdona, un Dio lontano "nei cieli" come in Qohélet, e un Dio cosmico e beffardo come in Giobbe, un Dio paterno e compassionevole, ma che tuttavia "abbandona", come nei Vangeli, dovrebbe rendere impossibile *fissare* una sola di queste figure, e renderci invece consapevoli dell'immenso carico simbolico accumulato intorno alla parola "Dio". Nella nostra epoca, che si vorrebbe del disincanto, questo dovrebbe esonerarci dalla pretesa e dalla tentazione di dirci "credenti". "Credenti" in che cosa? In un ammasso di significati stratificato nel tempo, intersecato da mille contaminazioni, depositato nel magmatico movimento della storia?

Mi sembra di una certa evidenza che la parola "Dio" rappresenti il nome con cui diverse culture, civiltà, tradizioni hanno voluto indicare una grandezza infinitamente superiore alla misura umana, l'enigma stesso delle esistenze, l'oggetto di uno scrutare al di là dei confini terrestri, e al di qua del profilo stesso della vita. Gli esseri umani si sono sempre interrogati sul mistero di ciò che li circonda, sul grande arcano del tempo e dello spazio, sulla presenza di mondi inconoscibili, sulle loro imperscrutabili leggi. Si sono sempre affacciati



Dio non necessario?

al di là del proprio limite, hanno sempre cercato di penetrare l'indecifrabile vastità dei mondi e la piccolezza delle escrescenze umane sulla terra. All'oggetto di questo interrogare l'uomo, in alcune culture, ha dato il nome di Dio. In altre c'è qualcosa che si chiama *nirvana*, ad esempio, in altre ancora altri nomi. Direi che nelle nostre civiltà, nelle civiltà che si sono modellate intorno alle tre grandi religioni monoteistiche, si è "trovato" questo nome, il nome di Dio per indicare una grandezza incommensurabile, l'oscuro segreto della vita, il mondo che sta prima del mondo, o alla fine del mondo.

Ma vi è un altro elemento propulsore, oltre a quello interrogativo, che ha contribuito al "concepimento" della parola "Dio", e, intorno a questa parola, a creare, forgiare, far nascere le religioni, i loro testi, le loro Scritture, le loro aggregazioni, le loro storie: il desiderio di alleviare le sofferenze di uomini e donne, di dare un senso al dolore, qualora non lo si possa estinguere del tutto, di contenere le forze distruttive che abitano il cuore dell'uomo, di individuare una via di giustizia per l'umanità, di poter sperare che qualcosa, nella vita umana, sopravviva alla sua conclusione terrestre.

In altre parole, il desiderio di fare comunità, di fare società, di costruire convivenza, di rinvenire un senso. Di qui le norme, gli insegnamenti, le leggi, i precetti, i culti, le preghiere... Ma ciò che fa di una religione una religione - cioè un insieme di credenze, di riti, di tradizioni, di dettami morali - sono congiunture accadute nella storia: non sono frutto dell'assoluto. E, in quanto tali, soggette a trasformazioni, elaborazioni, crisi, mutamenti. Ed è per questo che non può esistere una religione incondizionata e incontaminata, né una religione più vera di un'altra. Tutte sono espressioni di una ricerca umana, frutti della storia dell'umanità.

Solo il perverso accanimento idolatrico degli uomini ha potuto far sì che di quel Dio di cui si narra nei testi sacri si facesse un oggetto filosofico o dottrinale, con dei contorni predisposti come in una sinopia graffita sul muro di una caverna, nell'illusione di poterlo circoscrivere in un profilo, dimenticando, o volendo ignorare, che la luce vera è fuori dal recinto di ristretti pensieri e di orizzonti soffocati. La luce vera si muove là, nell'aperto, fuori della caverna, sul cui fondo può proiettare solo ombre e illusioni.

Questo significa che la parola "Dio" è una parola vuota, senza significato, da relegare tra i cascami del passato, inutile al nostro presente, o eventualmente dannosa, perché si può sempre trovare qualcuno disposto a brandirla come una spada o un coltello, come fanno i terroristi di Daesh quando gridano *Allah akbar*? O perché si può sempre trovare qualcuno - più di qualcuno! - convinto di poter occultare dietro la parola "Dio" l'arroganza di una presunta superiorità o un lasciapassare per assoggettare il mondo al proprio potere economico o politico o individuale?



Direi esattamente il contrario. La parola "Dio", e tutte le narrazioni, i pensieri, i vissuti che l'hanno accompagnata, continua a tener aperta una domanda: sulla possibilità di conoscenza, sul destino di esistere, sull'infinito vortice dei mondi, sulla possibilità di una vita giusta e misericordiosa su questa terra. Se vi è una costante del profilo di Dio nelle narrazioni bibliche, essa consiste nel suo stare dalla parte del debole, dello schiavo, del piccolo, dalla parte di chi tutto ha perduto, in un esercizio di giustizia e misericordia, in cui la misericordia trabocca però sulla misura della giustizia.

Ciò che è in questione, allora, non è tanto la parola "Dio", quanto la nostra credulità, il nostro bisogno di addomesticare Dio, di circoscriverlo in qualcosa che sia a portata di mano, pronto all'uso, alla misura del nostro pensiero, dei nostri bisogni, delle proiezioni che ci siamo fatti. In questo senso, invece di aggirare il problema, o di esiliarlo tra gli scarti del pensiero, serve una esegesi più severa, più accorta, più accurata, che faccia anche i conti con una - parallela - esegesi della storia.

Potremmo trovarci, alla fine, d'accordo con il grande "eretico" Baruch Spinoza, per il quale, tutto sommato, "la dottrina della Scrittura non contiene sublimi speculazioni o questioni filosofiche, ma soltanto cose semplicissime, che possono essere comprese anche dalle menti più lente". E cioè, alla fine, ciò che conta è praticare la giustizia, essere amorevoli con il prossimo, coltivare la misericordia: "Perché chi ama il prossimo ha adempiuto alla legge" (Rm 13,8). E questo dovrebbe bastare.

Potremmo anche - azzardo - non affannarci tanto a chiederci se siamo o no "credenti". Quanto piuttosto mettere a verifica - con timore e tremore - se davvero riusciamo a stabilire coerenza tra ciò che crediamo di aver capito dei testi sacri e la nostra vita zoppicante; se abbiamo davvero imparato "a guardare i grandi eventi della storia universale dal basso, dalla prospettiva degli esclusi, dei sospetti, dei maltrattati, degli impotenti, degli oppressi e dei derisi, in una parola dei sofferenti" (Dietrich Bönhoeffer); e se, in questi tempi difficili e dai minacciosi orizzonti, riusciamo a mantenere desta la capacità di vivere momenti felici e momenti di dolore, tenendo insieme forza e debolezza, e se, dice ancora Bönhoeffer, "la nostra capacità di vedere la grandezza, l'umanità, il diritto e la misericordia è diventata più chiara, più libera e più incorruttibile, se anzi la sofferenza personale è diventata una buona chiave, un principio fecondo nel rendere il mondo accessibile attraverso la contemplazione e l'azione".

Gabriella Caramore





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

ECHI DI ESODO

Valerio Vivian, artista figurativo, laureato in Lettere, è docente di storia dell'Arte presso il Liceo Artistico Michelangelo Guggenheim di Venezia. Ha sottoposto a una novantina di suoi studenti un sondaggio sul tema della bellezza, legato al numero di Esodo "Bellezza necessaria" (2/2015). Pubblichiamo la sintesi dei risultati. La versione completa è disponibile nel nostro sito (www.esodo.net).

Sempre quale "eco" del numero sulla bellezza pubblichiamo una riflessione di Renzo Ravagnan, architetto, direttore dell'Istituto Veneto per i Beni Culturali (IVBC), un'associazione senza fini di lucro che dal 1995 si occupa di ricerca e di didattica nel settore della salvaguardia dei beni ambientali, storici, artistici, a livello sia nazionale sia internazionale. L'Istituto, accreditato dalla Regione Veneto, è impegnato direttamente nella formazione del tecnico restauratore con corsi di durata triennale.

Infine, a completamento e quale "eco" del numero 3/2015, "Donne e uomini in cammino" il noto e apprezzato psichiatra Vittorino Andreoli, di cui è superfluo ricordare i titoli, ci ha inviato due testi: uno sulla formazione dei preti, un secondo sul ruolo della donna nella società e nella chiesa. Per ragioni di spazio siamo costretti a pubblicare solo il primo articolo; il secondo verrà inserito e sarà a disposizione dei lettori nel sito di Esodo.

1. Inchiesta sull'origine di alcune idee del Bello

Cos'è la Bellezza? È impressionante quanto possa essere insidiosa questa domanda, all'apparenza semplice e quieta. Un concetto fragile come un cristallo che continua a mandare bagliori iridescenti, anche se finisce in mille pezzi come nelle risposte dei miei allievi. Una domanda così lapalissiana da ingenerare dubbi nella mente più razionale, o spingere a un raggelante *black out* comunicativo: *La Bellezza è ciò che è*, oppure: *La Bellezza è tutto*. La domanda può farsi astrale e, come nelle geometrie non euclidee, si scopre che ragionando in modo lineare e dritto ci si allontana dalla meta. Perché non chiedere un'opinione ai miei studenti? Così mi è venuta l'idea di consegnare loro un foglietto con la fatidica domanda, invitandoli a scrivere velocemente qualche impressione e riflessione. Si tratta di giovani tra i 14 e i 19 anni, una fascia d'età assolutamente instabile per i dubbi e le criticità che caratterizzano questo momento della loro crescita, ma proprio per questo molto interessanti. La lettura della novantina di risposte è stata, per certi versi, sorprendente. Le loro brevi note scritte presentano un'incredibile varietà di sfaccettature, dove si mescolano stereotipi, buon senso e inconsapevoli genialità, che non permettono di tirare conclusioni sempre unificanti, ma è pur sempre l'interessante punto di vista di un gruppo sociale significativo.

Ma sono felici questi giovani, hanno la capacità di vedere la bellezza?

Una ragazza mi sembra abbia riassunto l'istintiva posizione di molti suoi compagni citando la nota frase di Stendhal: *La bellezza non è che una promessa di felicità*. La parola *promessa* pospone in un prossimo futuro il godimento di



Dio non necessario?

un qualcosa, crea uno stato d'attesa verso un qualcosa che non sempre è ben identificato ed è possibile raggiungere.

Cominciamo con l'opinione più diffusa tra le ragazze e i ragazzi, e cioè *la bellezza è soggettiva*, solo qualcuno si pone il problema di regole o criteri che diano una maggiore oggettività alla valutazione. Frequentemente la Bellezza viene definita come *ciò che suscita emozioni, ciò che è legato al sentimento, ciò che non si vede ma si sente*. Con l'ultima frase addirittura usciamo perfino dalla dimensione del visibile, quasi a percepire o intuire il possibile allargamento dei valori all'aspetto etico. Eppure dubito che qualcuno di loro ricordi che la radice etimologica della parola *Bello* deriva da *Buono*!

Un'altra ragazza, così chiude le sue riflessioni: *La bellezza, quindi, non può essere concepita razionalmente, ma deve animare i sentimenti*. A loro forse sembra che il mondo contemporaneo sia solo sfrenata libertà e fantasia, ma per infrangere le regole è buona pratica conoscere le precedenti e comporne di nuove. Come dar loro torto quando una ragazza mi scrive: *Bellezza... è la spensieratezza di avere 16 anni e sapere di avere tutta la vita davanti per sbagliare e imparare, divertirsi e soffrire*. Anche nel caso estremo di un'affermazione come: *Per me la bellezza è una cosa non del tutto necessaria: ad esempio, per una persona cieca, la bellezza di un quadro o di un qualsiasi paesaggio non ha significato, poiché si affida a tutti gli altri sensi*, alla fine comunque si giunge a riconoscere che: *la bellezza è ciò che sento, l'affetto che mi circonda, le azioni e i sentimenti, se sono buoni*.

Tali posizioni sono solidamente supportate dalla statistica, per quanto approssimativa, relativa agli esempi concreti di *bello*. Percentualmente la musica in generale, quella *pop* in particolare e un pochino di *rap*, sono saldamente al primo posto. D'altra parte, auricolari e vistose cuffie collegate a lettori MP3 o a iPhone, come ineludibili protesi, stanno incollate sulle loro teste, un'incessante colonna sonora interrotta, purtroppo, dalle nostre spiegazioni, talora. Se accorpissimo alla musica anche il consistente apprezzamento dei film, compresi quelli di animazione, allora si ottiene che l'industria dell'*entertainment* domina le loro vite.

E l'arte, proprio la disciplina connaturata e creatrice della parola bellezza? Arriva in terza posizione! E non si venga a obiettare che, per essere una scuola artistica, si poteva aspirare a una collocazione migliore; gli studenti vengono da noi soprattutto per socializzare: sono inconsapevoli seguaci di Walter Benjamin, per il quale il rapporto arte-vita nella società del Novecento è inevitabile, figurarsi oggi. Intanto scelgono la vita, poi seguirà la *technè*. Com'è andata la *hit parade* artistica? Dovendo proprio stabilire una graduatoria, anche se con poche segnalazioni, il primo premio se lo aggiudica Simonetta Vespucci, alias *La Venere* di Botticelli. Poi abbiamo tre secondi posti pari merito: Michelangelo, *La Pietà di San Pietro* e il *David*; Canova con *Amore e Psiche* e Dalì. A pensarci bene diventano quasi più indicative le assenze. Che fine ha fatto la *Gioconda* di Leonardo? E degli altri personaggi mitici? C'è silenzio su Raffaello e non pervenuti, tra i moderni, Van Gogh e Picasso.



Il mio lavoro, tra le altre cose, consiste nel far apprezzare la bellezza attraverso lo studio della Storia dell'arte in una scuola artistica. Una situazione invidiabile, si dirà, una strada tutta in discesa, e invece... Da più di tre decenni mi accaloro e mi sbraccio nel tentativo di avvicinare schiere di adolescenti a disegni, quadri, sculture, architetture e artisti. Io ci provo a parlare ai ragazzi di canoni, di proporzioni, di simmetrie e armonie, di tecniche e materiali, di simboli e teorie, ma (quasi) nessuna scintilla fa brillare i loro occhi. Emblematica la risposta di una ragazza al questionario: *Se penso che per secoli è stata la matematica fonte di bellezza, mi vengono i brividi*. A dire il vero non sono tutti e sempre disinteressati, solo che, pur guardandoci e parlandoci, sembra di viaggiare su due treni diversi che stanno procedendo in parallelo ma a velocità differenti.

Non parliamo, poi, del crescente distacco del linguaggio, il loro sempre più gergale e sincopato, il mio inesorabilmente arcaico e oscuro ai loro orecchi. La parola *forma* gli fa venire l'orticaria. Solo una stoica fermezza permette di controllare gli istinti e rimanere discorsivi, di fronte a certe loro candide uscite come: *Ma, prof., ha visto le spalle inclinate di quella donna (Maddalena Doni di Raffaello)? Non sono mica belle! Ma era così bruttina o Raffaello non sapeva disegnare le spalle?* O, di fronte ai nudi femminili di Tiziano: *Nooo... Ma..., prof! Le donne erano tutte così cellulitiche a quell'epoca, seni piccoli e fianchi larghi? A parte il viso, sono brutte!*

Una studentessa ha scritto così sulla bellezza: *È legata al gusto personale, a sua volta legato al contesto storico-culturale, alla tradizione, alla moda, ma anche alla trasgressione e alla perversione... la bellezza è un qualcosa che non si può catalogare, categorizzare, imporre o insegnare, è un concetto personale di pace interiore e sensoriale (...)*. Sembra che nel mondo dell'arte la professionalità sia un *optional*, e che tutto si risolva con il genio, con l'ispirazione divina. Basta avere le idee.

In ogni caso, tra il *Doriforo* e il *Laocoonte*, la guerra dei *like* è scontata: vincerà sempre il secondo, con percentuali plebiscitarie. Il primo è un canone fatto statua, il secondo è dramma *fantasy*. La gara potrebbe continuare così: tra *La Scuola di Atene* di Raffaello e il *Giudizio Universale* di Michelangelo, vedrà il secondo strappare maggiori consensi. Vuoi mettere la potenza dinamica dei santi e profeti palestrati, rispetto alle complesse e algide allegorie formaliste dell'urbinate! Qui forse ci sta bene il commento di una studentessa: *Sinonimo di bellezza, per me, è energia. E quale energia è più forte di quella degli Dei?* Siamo già alla multiculturalità che incontra la multitemporalità.

Solo con Caravaggio si ritrova l'unanime concordanza: *Foortee! Sembra vero*. Quando cerco di spiegare i valori formali, il gioco luministico, ecco che arriva subito la richiesta: *Sì, sì, va bene, ma ci parli della vita!* E allora gli parlo della vita di Caravaggio, e non solo. Penso che la comprensione, a volte, possa arrivare per vie alternative, al di là dei collegamenti storico-artistici, vista la riflessione di quest'allievo: *Anche nei momenti più brutti, quando tutto sembra nero, uno spiraglio di luce c'è: la bellezza della speranza*. Ecco perché molti di loro hanno scritto: *La*



Dio non necessario?

bellezza è tutto ciò che suscita emozioni... è soggettiva... è legata al sentimento, e solo una ragazza si è azzardata a scrivere: Per me la Bellezza sta nella cultura, nella conoscenza e nella continua ricerca, nello scoprire cose nuove.

Con gli studenti, però, *finché c'è morte c'è speranza (...)*, e un po' d'attenzione la ottengo, tanto che non è stato impossibile leggere un commento come: *La bellezza può anche essere la morte, perché solo in quel momento si smette di soffrire... si lascia spazio a una nuova vita.* Rifletto sul fatto che, tutto sommato, li sto perfino avvicinando al dualismo di Eros e Thanatos più facilmente del previsto.

In Quarta capita che ci si fermi a discutere dell'uso della parola *bello*, e io rilevo che bisogna intendersi sul significato. Belli per loro sono Frankenstein o Dracula e tutti i mostri delle storie e dei fumetti *fantasy*, soprattutto dei Manga e delle Anime giapponesi che li entusiasmano. Per forza fatico a far passare la mia umile versione della mitologia greca, quando devo scontrarmi con la ben più attraente e spettacolare versione *fantasy*, "*Percy Jackson e gli dei dell'Olimpo*", dello scrittore statunitense Richard Russell "Rick" Riordan, che ha venduto milioni di copie nel mondo. Gli studenti si stupiscono se osservo che definire *bello* un mostro è praticamente un ossimoro, al massimo si potrà ragionare sulla bellezza dell'esecuzione tecnica con la quale è realizzato. Ci sono pensieri, però, che potrebbero spiazzare anche la diatriba tra bello e sublime, testimonianza di come tale argomento sia oltremodo serio.

Queste le scioccanti considerazioni di un ragazzo: *"La bellezza è semplicemente l'illusione di noi umani che purtroppo esiste nella vita di tutti i giorni. Io personalmente odio chi si definisce "bello", perché noi siamo esseri imperfetti e siamo tutti brutti [...]. La bellezza comporta solo disastri, secondo me, è uno dei fattori psicologici più caotici del mondo e, se non esistesse, il mondo sarebbe un posto migliore. Molte persone pensano che la bellezza sta nell'amore, nell'amicizia, nella serenità... sono soltanto pensieri falsi e inverosimili. Io sarò sempre dell'idea che la bellezza può anche essere tolta dall'esistenza della terra, perché comporta solo dolore e sofferenza, se tutto fosse né bello né brutto, tutti vivrebbero meglio, no? [...]. Non c'è niente di bello in questo mondo se non la riflessione delle persone e le parole. È un grido d'aiuto che, per antitesi, leggo come disperata richiesta proprio di bellezza e di amore. Per fortuna, nell'ultima frase, ci sono elementi di positività come "la riflessione" e "le parole", unico ponte rimasto per un auspicabile ritorno da quella cupa visione.*

Chiudo riportando alcune frasi di Madalina Antal: *La bellezza la trovo tra i suoni di un vinile, tra le pagine di un buon libro, nel cibo gustoso, nelle sfumature di un pensiero coinvolgente, nella personale interpretazione di un'opera d'arte. Il mondo è pieno di bellezza e meraviglia [...]. Ma anche se la bellezza è così varia, c'è un filo di unità che collega tutte queste idee. L'amore è il criterio di collegamento per cui, dove c'è amore, troviamo bellezza [...]. L'amore è l'essenza della bellezza. Credo che sia nella nostra natura cercare la bellezza, proprio come una pianta che cresce verso la luce. Per riconoscere qualcosa di bello, ci deve già essere qualche connessione con esso, qualche elemento di riconoscimento [...]. C'è qualcosa in noi con cui giudichiamo il bello...*



e questo significa che abbiamo l'essenza della bellezza già dentro di noi, anche se è anche al di là di noi. La bellezza è un respiro, cambia e si evolve all'interno di culture e società diverse [...]. Alcuni definiscono la bellezza come il matrimonio di armonia e varietà. Musica, con tutte le sue variazioni rappresenta quel concetto.

Ringrazio con affetto tutti i miei studenti che hanno mostrato disponibilità e interesse per questo sondaggio sulla bellezza, che l'hanno preso seriamente sforzandosi di rispondere con sincerità.

Valerio Vivian

2. L'emozione della bellezza: un'esperienza

“Che resta all'uomo di tutto il suo affanno / per cui s'affanna sotto il sole?”. Dopo lo smarrimento, il dolore, la compassione, addensatisi in me nell'apprendere dei bombardamenti dell'aviazione saudita che - dallo scorso marzo - si abbattono sulla popolazione dello Yemen, il pensiero mi corre al Qohelet: “assoluto soffio; tutto è soffio”. Il decennale impegno profuso con i miei collaboratori nel restauro di due moschee, nelle città di Sana'a, la capitale, e di Ta'izz, su richiesta del *Social Fund for Development*, l'ente governativo che si occupa di istruzione, servizi e tutela del patrimonio storico-artistico, rischiava, rischia, di diventare polvere, letteralmente.

Al 2006 risale la presenza dell'Istituto Veneto in questa terra lontana e misconosciuta dai più, nonostante i remoti e forti legami con l'Occidente. Terra di leggenda da tremila anni, patria dei sabeï, della cui splendida e coraggiosa regina è rimasta traccia sia nella Bibbia sia nel Corano, e del cui fasto restano le vestigia della ciclopica diga di Ma'rib, oggi bersaglio di barbari padroni d'aerei e di armi; terra chiamata *Arabia Felix*, perché ricca di preziosi prodotti, via dell'incenso e della mirra, transito obbligato per le ricercate merci dall'India e dall'Africa orientale: da lì partivano le carovaniere verso il nord, fino in Egitto, in Palestina, in Mesopotamia; terra di magnifici paesaggi: aguzze montagne e vertiginosi abissi, gole, vallate, altipiani, deserti; terra in cui si ergono città costruite con tecniche antichissime e ancor oggi ammirabili; terra di lunga genuina tradizione, che ha saputo mantenere la propria identità, nonostante le molte vicissitudini della sua storia, e serbare nel tempo i beni architettonici e artistici di cui è ricca, unitamente alle tecniche originarie con cui realizzarli.

Ma terra di conquiste e colonizzazioni (sempre monche, per la determinata resistenza popolare), dai romani agli abissini, dai persiani ai turchi agli inglesi, che hanno contribuito non poco alla sua decadenza: il Paese oggi è poverissimo, i giovani non hanno prospettive, la condizione delle donne è



Dio non necessario?

desolante, il movimento paramilitare terroristico di *al-Qaida* si è radicato in alcune aree, la guerra sta provocando un'emergenza umanitaria senza precedenti.

Lo Yemen si è aperto alla modernità dagli anni Sessanta del secolo scorso, non senza rischi per la sua identità più autentica, se già nel 1970 Pier Paolo Pasolini, tramite il documentario *Le mura di Sana*, lanciava un appello all'Unesco, chiedendo a questo ente di intervenire "finché è in tempo a convincere una ancora ingenua classe dirigente che la sola ricchezza dello Yemen è la sua bellezza; che conservare tale bellezza significa oltretutto possedere una risorsa economica che non costa nulla, e che lo Yemen è in tempo a non commettere gli errori commessi dagli altri Paesi". Pasolini aveva potuto ammirare, tra i primi occidentali contemporanei, la città di Sana'a, una visione da fiaba, con le sue case a torre dalle facciate orlate di candidi fregi, dalle finestre decorate di alabastro traslucido e vetri colorati racchiusi dentro merletti di gesso, case di terra alte fino a nove piani, "miracolosamente" salde, come scriveva nel 1510 il viaggiatore bolognese Ludovico de Varthema: "Andai in una città chiamata Sana'a, la quale... è saldissima... ci sono molte fontane; ha circa quattromila focolari; le case sono bellissime... Dentro questa città ci sono vigne e giardini".

Fu dunque un lietissimo e inaspettato evento ricevere la richiesta all'IVBC di intervenire in uno dei più antichi (forse il più antico) luoghi di culto dell'Islam, proprio a Sana'a.

L'avventura, perché di avventura si tratta, sia pur straordinaria, inizia a Gerusalemme, dove dal 2000 avevamo organizzato con i nostri studenti degli *stage* estivi per il restauro di alcuni manufatti lapidei nell'*Haram al-Sharif* (Spianata delle Moschee) e dove avevamo instaurato un rapporto di positiva collaborazione e di reciproca fiducia con il direttore del settore conservazione, l'architetto Isam Awwad. Interpellato insieme al prof. Ronald Lewcock, storico dell'arte del Vicino Oriente, dal *Social Fund* yemenita che intendeva costituire un gruppo di studio e di lavoro per il risanamento dei soffitti lignei della Grande Moschea (più di 3.000 metri quadrati, circa 5.200 cassettoni, tutti intagliati e dipinti), Awwad, chiese di affidare a noi questo importante incarico. Accogliemmo con entusiasmo la prospettiva di intervenire in un edificio di tale bellezza e importanza sia religiosa sia culturale, benché consapevoli di quanto impegnativa e difficile sarebbe stata la realizzazione di un'impresa tanto complessa. Il termine della consegna, fissato per la fine di questo anno, non potrà essere rispettato, e le prospettive sono incertissime, in considerazione del tracollo dell'economia e delle istituzioni.

Qualche tempo dopo, precisamente nel 2007, ci venne affidata anche la manutenzione degli affreschi delle cupole della moschea al-Ashrafiyya, nella città di Ta'izz, riaperta lo scorso 26 gennaio con una cerimonia di inaugu-



razione alla presenza delle autorità governative e di numerosissimi fedeli, gioiosi per la restituzione alla preghiera di un bene infine risplendente dell'antica bellezza, grazie a un restauro eseguito nel rispetto dei principi etici e delle corrette metodologie che governano la conservazione, così come definita dalle più moderne teorie.

Una gioia pure per tutti noi, che eravamo riusciti a superare ogni sorta di problemi: dall'organizzazione logistica al coordinamento delle due attività, dalla spedizione di materiali dall'Italia al reperimento di insegnanti, tecnici e operatori, uomini e donne, preparati, capaci, disponibili ad affrontare disagi e seri pericoli (nel 2008 fummo rimpatriati d'emergenza dalla nostra ambasciata, e nel 2010 dovemmo sospendere i lavori per quasi un anno). Avremmo dovuto iniziare, a marzo un altro intervento, nella moschea Muzaffar, ma questa occasione è andata perduta.

Da subito, contestualmente al progetto di recupero, ci preoccupammo, in accordo col *Social Fund*, della formazione di giovani operatori e operatrici locali, avviando corsi di restauro, durante i quali i rigorosi insegnamenti teorici erano affiancati dal lavoro in cantiere, secondo la sempre feconda consuetudine della didattica "in bottega", corredata da periodici aggiornamenti, attraverso seminari con specialisti italiani dei diversi settori. Lo scorso anno, un gruppo di studenti tra i più bravi è stato ospitato in Italia per un periodo di specializzazione presso la sede dell'Istituto. Oggi sarebbero circa ottanta i giovani impiegati nelle due moschee, se non fossero stati costretti a rinunciare a causa della guerra. Vorrei qui ricordare la partecipazione di alcune ragazze, due delle quali ospiti lo scorso anno in Italia; un segnale rimarchevole in un Paese povero e tuttora impregnato di radicati e rigidi costumi patriarcali.

Credo che in questi anni ci sia stata una fondamentale condivisione di conoscenze tecniche, scientifiche e pratiche, e che siamo riusciti a proporre un metodo operativo e una cultura della conservazione, coinvolgendo i giovani allievi, già diplomati o laureati, con cui abbiamo instaurato un rapporto amicale. Così come abbiamo instaurato relazioni umane profonde, basate sulla fiducia, con i nostri interlocutori istituzionali.

Lo scambio tra persone e culture, distinte da quelle consuete, ha certamente arricchito entrambe le parti: gli apprendisti yemeniti hanno potuto cogliere un'apprezzabile opportunità di formazione e di lavoro; noi italiani abbiamo vissuto l'incontro con un luogo molto speciale, ponendo le basi per una interrelazione qualificata e duratura, che saprà superare l'asprezza degli accadimenti attuali. Si sono quindi verificati un potenziamento professionale e un ampliamento degli orizzonti intellettuali, che hanno influito positivamente sulla personalità degli attori in gioco, i quali hanno accolto l'essenza e condiviso i cardini dell'azione dell'Istituto: conoscenza, rispetto, competenza e



Dio non necessario?

amore per la bellezza. La bellezza donataci dalla natura e quella forgiata dagli esseri umani nel corso dei secoli: se la bellezza deve riacquistare un posto centrale nella nostra esistenza e se l'opera d'arte si ricrea nell'interazione con lo sguardo di chi la ammira, allora è necessario preservare entrambe dal degrado. Il mestiere del restauratore, dunque, può essere strumento di dialogo, di promozione umana, di crescita spirituale.

L'adesione convinta degli studenti yemeniti al nostro progetto culturale, l'applicazione nello studio e nel lavoro, la passione, direi, rispondeva al nostro primario obiettivo di destare una coscienza collettiva sulla necessità di avere cura del paesaggio naturale e di quello costruito, beni inalienabili di tutti, e rendere non solo loro, ma la popolazione intera orgogliosa della propria storia e delle meraviglie, che nel corso dei secoli i loro antenati avevano saputo costruire. Obiettivo che pensavamo di perseguire, tra altri, con l'attuazione di un orto botanico e la fondazione del Centro Italo-Yemenita per la Conservazione del Patrimonio Culturale. Avevamo pure lanciato un appello a redigere una Legge speciale per Sana'a, sul modello di quella a suo tempo varata in Italia per Venezia e Chioggia, appello riproposto a un recente convegno dell'*Unesco* a Parigi. Il nostro era un programma ambizioso, ma in verità dettato da una forte aspirazione alla tutela della bellezza di questo Paese, cui mi lega un'altrettanto forte affezione.

Aspetto di poter tornare. Perché, nonostante le tante preoccupazioni e i tanti inciampi, ho amato vivere in questi anni i sentimenti di letizia, il sapore delle emozioni, l'appagamento dell'azione attiva per il recupero di templi così belli e significativi, la cui più grande qualità, come sostiene a proposito dell'arte gotica il critico e storico dell'arte del secondo Ottocento, John Ruskin, uno dei miei maestri di pensiero e di vita, deriva dalla mente e dal cuore di coloro che le avevano edificate, dalla partecipazione ideativa di gente comune, dalla cooperazione di operai, artigiani, artisti, che santifica il lavoro.

Vorrei ripetere qui le riflessioni suscitate in me dalle parole di Bernardo di Chiaravalle, per il quale l'arte è compagna di coloro che tentano "l'ardua salita che conduce alle cime della contemplazione": l'arte invita alla meditazione, ci induce a scandagliare la dimensione spirituale del nostro essere donne e uomini, a ricercare il senso del nostro stare nel mondo, a dare dimensione alla nostra tensione etica, a elevare i nostri animi, a riconciliarci con noi stessi e con la natura, "costantemente impegnata a creare per noi il bello", ci dice Ruskin. L'arte che esprime un sentire sincero rimanda a un messaggio etico, indica un cammino a tutti noi (spesso disorientati e angosciati in un mondo difficile da comprendere), è consolazione, è strumento di rivelazione. Per questo i luoghi di culto innalzati a Dio, al Dio di tutte le religioni, sono ricchi di opere che sono pura preghiera e il cui incanto contribuisce all'aura mistica che vi respiriamo.



Prima dello Yemen, avevo avuto esperienze significative di lavoro in diverse chiese italiane, e in chiese cattoliche, ortodosse, armene e in moschee in Terra Santa, oltre alle tombe dei Patriarchi a Hebron, il cui culto è condiviso da ebrei e musulmani.

Ho pensato a lungo nel corso degli anni a quali requisiti debba rispondere un tempio che sappia dire di sé: sono un luogo sacro in cui tu, anima in pena o gioiosa, in ricerca o fidente, puoi sentire che quello è il tuo posto, il posto in cui più che in ogni altro al mondo tu vuoi e puoi raccoglierti, pregare, sentirti vicina a Dio, agli esseri umani, alla natura.

Mi sono spesso domandato da quale capacità creativa derivi la suggestione di certi edifici religiosi, specie del passato, che rendono quasi tangibile la presenza divina, e da quale errore derivi invece la rigidità di altri che appaiono anonimi, standardizzati, privi di potenza. Credo che la risposta possa essere trovata nella presenza o mancanza della spiritualità e della bellezza data dall'arte che ci parla di Dio, qualunque sia il modo con cui il sentimento religioso viene espresso, qualunque sia il modo che ogni popolo ha di rappresentare la sua aspirazione al soprannaturale. Se si perde il contatto con il trascendente l'arte muore.

È quanto ho cercato di aiutare a realizzare in Yemen, col sostegno di tutti i nostri collaboratori/collaboratrici, delle istituzioni locali, delle/degli studenti, cui va il mio sentito ringraziamento: salvaguardare la sua differenza culturale e la sua migliore tradizione, cumulate nel corso dei secoli, rinviando l'alito vitale che si respira nelle sue moschee.

Renzo Ravagnan

3. La formazione dei preti: riflessioni di un laico

1. I rilievi

Qualche settimana fa ho incontrato un giovane sacerdote, il quale ha chiarito la propria posizione con una espressione lapidaria: "Sono un prete anticlericale", e ha aggiunto: "faccio parte del clero ma non sono disposto a seguire i capricci di una gerarchia che guarda solo al potere, e dunque il mio riferimento è Gesù di Nazareth, e il mio "sussidiario" è il Vangelo".

Conosco qualche sacerdote "pulsionale" che si esprime più o meno così: "Credo che i sentimenti siano manifestazioni naturali, radicate nella biologia, nella carne che il Creatore ha usato per farmi. Le emozioni e gli affetti, i legami sentimentali, sono parte del mio essere, e non intendo censurarli anche perché, deprivato di amore, non riesco a donarmi, a dare amore, quindi senza sotterfugi mantengo un rapporto sentimentale che è insieme fatto di sensoria-



Dio non necessario?

lità e di spiritualità. Se le gerarchie lo impediscono per sessuofobia, non mi riguarda". Ovviamente la Natura talora parla di legame etero e talora omosessuale. Dunque l'affettività del singolo prete è posta come fondamento per un amore verso i fedeli che rappresentano la *mission* stessa della chiamata.

Non mi era mai capitato, ma da qualche tempo sento sacerdoti parlare preoccupati delle proprie condizioni economiche. Le elemosine nel tempio sono fortemente diminuite, le richieste di aiuto invece aumentate (le bollette da pagare per la luce e il gas di stranieri ora disoccupati sono una regola). Le celebrazioni liturgiche su richiesta sono diminuite, e la difficoltà di chiedere un corrispettivo economico è sempre maggiore. La condizione del prete ricorda talora la miseria.

Tre storie viste da uno psichiatra che, per professione, si occupa di uomini (e ora anche di preti) "rotti" (termine che io uso come espressione carica di comprensione e di umanità), e che certo non sono la regola. Uno psichiatra è convinto, tuttavia, che le febbri elevate servano anche per capire le febbricole ben più diffuse. Del resto questi rilievi si potrebbero accompagnare a notizie di cronaca ben più eclatanti: i preti sposati, i processi contro sacerdoti per comportamento violento su donne e bambini. Casi di cardinali che occupano abitazioni di 800 metri quadrati o che vantano il possesso di denaro "proprio"...

È da sottolineare, inoltre, un costume veramente nuovo di cardinali e vescovi che mostrano opposizione decisa e non anonima all'insegnamento del papa di Roma.

2. La lettura di questi atteggiamenti

Mi pare che questi nuovi atteggiamenti (nuovi per quantità o per l'eccesso di comunicazione di massa della nostra società) riportino alle tre promesse che il prete fa nel momento dell'ordinazione, e che sono il fulcro anche della vita religiosa (dove, più correttamente, si parla di voti). A me pare che questi fondamenti, se ritenuti ancora tali, debbano essere il centro della formazione già nei seminari, che hanno il compito, oltre a insegnare Teologia, Liturgia e Storia (narrazione), anche quello di impartire una formazione, che rispecchi lo stile della Chiesa del tempo presente e dei luoghi in cui il prete opera, che deve tenere conto della società dei fedeli credenti e non credenti (ma per questo aperti ad appartenere alla *ecclesia*) che la costituiscono.

Io sono convinto che le tre promesse abbiano un senso importante e che finiscano per dare la sigla propria dell'impegno del prete nella società per una esistenza che sia rivolta anche al soprannaturale (al trascendente che, nel linguaggio del credente, è legato all'immortalità).

Sono convinto che il celibato del prete sia un grande segno caratterizzante, e che il controllo dell'amore coniugato in senso familiare (propria moglie e



propri figli), e dunque anche della sessualità, sia una condizione possibile all'uomo (anche se in una società senza pudore e con un milione di siti *web* pornografici). Sono convinto che la povertà sia una condizione di base per potersi occupare degli ultimi, degli uomini delle periferie. Una povertà che non riesco a leggere come distacco dai beni e dal denaro, ma alla maniera di san Francesco, come rifiuto di tutto ciò che non sia necessario a vivere e con l'accettazione di una Provvidenza, che è un segno di grande fede.

Sono altresì convinto che l'obbedienza sia l'unica maniera per dare una formazione d'insieme e per costruire una comunità, che sia retta da principi e da leggi che, nel caso dei sacerdoti, trovano la prima fonte nei Vangeli e nella Verità, ma che vale anche per ogni gruppo che voglia perseguire uno scopo grande come quello religioso, ma anche piccolo come preparare una orchestra per la *Nona sinfonia* di Ludwig van Beethoven o per la *Missa in do minore* di Wolfgang Amadeus Mozart.

Dunque io credo in questo prete e nella sua funzione e l'apprezzo, poiché il richiamo alla presenza di Dio dà una dimensione umana all'uomo. Gli dei erano parte dell'umanesimo già in Platone, che poneva il loro rispetto come principio primo. Il problema è scegliere i sacerdoti che abbiano caratteristiche adatte per accettare questo stile di vita (assolutamente in controcorrente rispetto alla cultura dominante) e poi dare loro gli aiuti necessari a trasformare le decisioni in prassi, in vita sacerdotale.

Ammetto, e mi pare legittimo, che si costituiscano ruoli dentro l'*ecclesia* differenti per coloro che non possono accettare, per tipo di personalità o per decisione differente, il presbiterato. E mi pare utile che nell'esperienza di ciascun consacrato possa esistere la possibilità di passare a un livello di vocazione minore (differente) nel caso di mutate convinzioni o di esperienze, che hanno sconvolto il primitivo progetto.

3. La psicopatologia "sacra"

Nei *seminari* serve dare maggior spazio alle psicologie (evitando l'attuale condizione che permette di svolgere questo ruolo soltanto agli psicologi cattolici), e occorre togliere potere ai direttori spirituali, che credono fermamente che è Dio a guidare, e che occorre pregare e sperare nella Provvidenza. Tutto ciò sarà utilissimo, ma non per analizzare bene le personalità e per formare alla coerenza e alle scelte possibili, cioè compatibili per quel caso. Credo che abbiano una qualche utilità le valutazioni iniziali (test e colloqui psicologici), ma soprattutto l'analisi (di vario tipo) tra uno psicologo e un seminarista, almeno nella fase degli anni propri del seminario maggiore (gli anni della Teologia, per intenderci).

E occorre superare l'ingenuità che farebbe degli psicologi cristiani i migliori operatori, poiché questa professione si deve fondare sulle capacità e sulle conoscenze di una disciplina, che è parte oggi delle scienze, non della



Dio non necessario?

filosofia. Padre Gemelli era ancora legato all'appartenenza della psicologia, alla filosofia, e parlava di psicologia cristiana.

Ma occorre dare aiuti anche *nella vita sacerdotale* per vincere la solitudine, l'abbandono, la depressione. Occorre che i vescovi siano molto attenti alle condizioni mentali dei loro sacerdoti, e che si rendano conto che sovente tendono a nascondere il proprio malessere proprio per evitare delle decisioni che considerano ancora di maggiore frustrazione rispetto alle attuali.

Ogni diocesi deve attivare un centro di psicologia del sacerdote, dove i presbiteri possano rivolgersi con la certezza di poter contare su una relazione rispettosa del segreto e dell'autonomia dell'esercizio professionale. Un luogo in cui si possano analizzare i desideri, i progetti, prima dell'azione e della scoperta di comportamenti inaccettabili. C'è sempre una lunga latenza tra il desiderio e la sua attuazione, così come è scontato che una volta passati all'azione, interromperla è difficilissimo, almeno senza un intervento che abbia la dimensione della personalità e non solo della spiritualità. La pulsione talora domina le intenzioni e la dottrina. Il sacerdote ha acquisito con la consacrazione "poteri spirituali" straordinari, ma che non hanno un grande peso sui comportamenti del quotidiano. E questo senza negare l'importanza della spiritualità. Occorre saper vedere l'uomo dentro il mondo, prima ancora delle altezze raggiungibili con la pratica cristiana. Serve tenere separati i due domini, e dunque dare rilievo alle psicologie scientifiche e vincere la potente sfiducia che ancora impera (al di là delle frasi fatte).

La psicologia non si fonda, come si crede ancora nella Chiesa, sull'*intelligere* e sul *volere*, ma occorre tenere presente anche l'inconscio, almeno nel senso di forze che rendono talora impotenti i piani razionali e le promesse al padre spirituale. Questa riduzione sostiene semplicemente una pedagogia folle, poiché promettere e non saper stare alle promesse genera un'ulteriore stato di incapacità, e attiva un senso di colpa, che sul piano della soluzione dei problemi di personalità non aiuta, ma anzi spaventa e fa sentire fatalmente incapaci.

Il 14 % della popolazione europea è affetta da depressione clinica, e non da tristezza o da malinconia, e dunque anche un prete su 5 è depresso, e in questa condizione uno si attacca a ogni possibile aiuto, a ogni offerta di amicizia. E il prete oggi, proprio per la situazione sociale difficile che crea emarginazione, è circuito, cercato e sovente finisce per attaccarsi anche a chi si attacca a lui. Esistono situazioni drammatiche e penose sul piano umano prima che cristiano.

Non si pensi che le vocazioni tardive siano garanzia di assenza di problematiche psicopatologiche, sovente invece nascondono delle forme croniche di difficoltà di socializzazione, e il sacerdozio viene visto come una difesa,



fatta di terra e di cielo. E così il sacerdote deve solo nascondere e nascondersi sotto il giogo del cattivo esempio se non dello scandalo, dell'errore che però non lascia intravedere una strada di soluzione, e l'abbandono del proprio ministero si insinua dentro il disturbo psichico e l'angoscia.

4. Il prete digitale

E in queste storie entra anche *Internet*, che certamente non ha alcun significato spirituale (non lo è nemmeno sul piano dei legami, dei sentimenti) e tuttavia, se facilita gli incontri e le comunicazioni nella vita del prete, è sovente usato per attaccamenti patologici di persone che vedono in lui un aiuto e un'occasione per vincere la propria solitudine. Così si attivano sequenze incredibili di *sms*, di *e-mail*, che finiscono in ricatti, in insistenze che promuovono pseudo-legami, legami malati.

Sono in questo momento troppi i casi di sacerdoti accusati di comportamenti da *stalker*, da *mobbing*, da uso di relazioni sessuali via *Internet*. Il telefonino come via per l'esercizio del sacerdozio va invece negato, così come non va sostenuta la consorterìa dei *facebook* con spazi sacerdotali.

5. Il consiglio dello psichiatra

Il mio è un punto di vista particolare e certamente parziale. Ricordo di aver schematizzato, nel mio libro *I preti: viaggio fra gli uomini del Sacro* (Piemme, 2009) questa stessa posizione con le parole "La Chiesa vuole che i suoi sacerdoti siano santi, io da psichiatra vorrei che fossero sereni e, alcune volte, felici". Si esprime così la mia attenzione per l'uomo (che ho applicato anche nello studio *Il Gesù di tutti* Piemme, 2013).

Avverto dentro di me, insomma, la convinzione che ogni dimensione ideale, e dunque religiosa, non possa dimenticarsi delle caratteristiche e dei limiti dell'umano, e che proprio questa realtà debba essere rispettata per poter esprimere ogni progetto e ogni finalità, che si svolga sulla terra e che raggiunga il cielo.

Non dimentico mai che l'umanesimo non solo è compatibile con il trascendente, ma che deve essere raggiunto per poter assurgere a dimensioni più elevate, come a dire che occorre che l'uomo sia prima umano e poi, soltanto dopo, possa aspirare al divino. E mi pare che questa concezione l'avesse condivisa già sant'Agostino. In altre parole aiutiamo il prete uomo come condizione poiché divenga testimone di Cristo e dunque per il credente, dello stesso Dio.

Vittorino Andreoli



Dio non necessario?

LIBRI E RECENSIONI

E. Carrère, *Il Regno*. Una lettura salutare

Il premio Friuladria *La Storia in un romanzo*, che viene attribuito ogni anno allo scrittore che si è distinto in questo genere letterario, quest'anno è stato assegnato a Emmanuel Carrère, scrittore, regista e sceneggiatore francese, con questa motivazione: "Grazie allo stile di Carrère, la storia si trasforma davvero in romanzo, si vivifica sulla pagina, si allontana dalla pura erudizione per diventare corpo e anima, a volte toccando il dramma e a volte la comicità, così come è la vita". Proprio nel febbraio di quest'anno è uscita in Italia per i tipi di Adelphi la sua ultima opera, *Il Regno*. Questo romanzo-saggio si rivelerà benefico per quei lettori di *Esodo*, che hanno seguito con interesse il dibattito ospitato dalla rivista lo scorso anno sul problema di Gesù storico e del mito del Cristo della fede.

Il Regno è interessante perché su due piani distinti, ma tematicamente intrecciati fra di loro, rievoca la storia dell'esperienza "cristiana e post-cristiana" dell'autore, e ricostruisce le dinamiche storiche che hanno portato all'elaborazione e codificazione della fede del cristianesimo nei primi secoli della nostra era.

Nella prima parte del libro, Carrère racconta il periodo della sua fede cristiana, a cui si era convertito all'età di 33 anni nel 1990, e che durò intensa per tre anni. In queste pagine egli descrive, oltre che la nascita, anche il dissolversi di questa sua esperienza. La sua fede svanisce quando avverte che il Regno del Nuovo Testamento, a cui aveva creduto fermamente, si rivela sostanzialmente inapplicabile nella vita concreta e si regge sulla forza della Chiesa. La Chiesa, pensa Carrère, in realtà ha sostituito il Regno, e si impone con la suggestione dei suoi miti e di un sistema rituale accattivante, ma che, se analizzato con distacco, si rivela vuoto e illusorio.

A venti anni di distanza, citando un testo di Nietzsche, lo scrittore fa propria la provocatoria domanda del filosofo tedesco: "Quando in un mattino di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è mai possibile? Ciò si fa per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere figlio di Dio. La prova di una tale asserzione manca..." (p. 16). Carrère, ora che non crede più da venti anni, risponde all'interrogativo di Nietzsche con una risposta affermativa e, a suo parere, imbarazzante: "Eppure viene creduta! Sono molti a crederci. Durante la messa recitano il 'Credo', ogni frase del quale è un insulto al buon senso, e lo recitano nella loro lingua, che si presume capiscano... Comunque, tra i fedeli, accanto a quelli che si fanno cullare dalla musica senza preoccuparsi delle parole, devono esserci anche quelli che le pronunciano con convinzione, con cognizione di causa, dopo averci riflettuto. A domanda, rispondono che loro credono veramente che duemila anni fa un ebreo è nato da una vergine, risorto tre giorni dopo essere stato crocifisso, e che tornerà per giudicare i vivi e i morti. Risponderanno che loro stessi fanno di questi eventi il centro delle loro vite. Sì, non c'è dubbio, è strano" (p. 17).

È per capire bene questa realtà imbarazzante, che Carrère, venti anni dopo la sua esperienza cristiana, decide di riprendere in mano i venti quaderni da



lui riempiti nei tre anni vissuti con totale accettazione della fede cristiana, e nei quali annotava le sue riflessioni e, in particolare, i commenti sui testi biblici su cui quotidianamente meditava. Ritrova in questo modo e trascrive alcune di quelle riflessioni, fra le quali, esemplare, la seguente, risalente al periodo iniziale del suo periodo "cristiano": *"Avevo sempre creduto di poter contare solo su me stesso. La fede, di cui ho ricevuto la grazia soltanto qualche mese fa, mi ha liberato da questa illusione estenuante. All'improvviso ho capito che possiamo scegliere fra la vita e la morte, che la vita è Cristo e che il suo giogo è leggero. Da allora sperimento uno stato di perenne leggerezza, aspetto che ne sia contagiata anche Anne e che segua, come vorrei fare io, il comandamento di San Paolo che ci dice di essere sempre lieti"* (p. 31).

Rileggendo questa annotazione di vent'anni prima, lo scrittore rimane scontento perché essa risuona *sincera* e, al tempo stesso, *estremamente falsa*. Fra l'altro, ripensando ai suoi rapporti con la moglie Anne di quegli anni, osserva: *"Tuttavia c'è una cosa essenziale, che non dico in questa lettera, e cioè che Anne e io eravamo molto infelici..."* (p. 32). Altre esperienze pratiche, nonostante il suo fervore (andava a messa tutti i pomeriggi e ogni giorno dedicava due ore alla lettura e alla meditazione biblica), facevano avvertire al nostro autore la problematicità della corrispondenza fra i nobili ideali del vangelo e le situazioni della vita concreta. Una discrasia che Carrère aveva cercato in ogni modo di nascondere a se stesso, ma che alla fine quasi inavvertitamente fece svanire questa fede. Molto interessanti le ultime pagine dei quaderni del periodo in cui lo scrittore ha creduto: *"Ho finito il Vangelo secondo Giovanni, sono passato al Vangelo secondo Luca. Commento le Beatitudini senza convinzione. Che cosa possono dirmi, amareggiato e distante come sono adesso? Non rispondo neanche: alzo le spalle"* (p. 100). E subito dopo, nell'annotazione di Pasqua 1993, ultima pagina del diario, Carrère scriveva: *"Vuol dire questo perdere la fede? Non avere neanche più voglia di pregare per conservarla? Non vedere nel distacco che aumenta giorno dopo giorno una prova da superare, ma al contrario un processo normale? La fine di un'illusione?... Qual è la realtà? Che Cristo non è risorto? Scrivo queste cose il venerdì santo, momento del dubbio più grande. Domani sera andrò alla messa di Pasqua ortodossa, con Anne e i miei genitori. Li bacerò dicendo 'Christos Voskres', 'Cristo è risorto?', ma non ci credo più"*. Estremamente significativa è l'espressione conclusiva di questa ultima annotazione di Carrère credente non più credente: *"Ti abbandono Signore. Tu non abbandonarmi"* (pp. 101-102).

Venti anni dopo l'ex credente Carrère, dopo aver riletto le pagine dei taccuini riempiti negli anni 1990-93, vuol riflettere a fondo sul significato della sua illusoria esperienza di fede, stimolato anche dalla constatazione che molti ancora prendono sul serio l'assurdità del cristianesimo, absurdità per chi vuole vedere, dimostrata dagli abbondanti studi storico-critici pubblicati negli ultimi decenni. E questa riflessione viene condotta con grande coscienza. Fa tesoro degli studi critici più accreditati sulla formazione del canone biblico e dei primi secoli del cristianesimo. Le pagine evangeliche e paoline

Dio non necessario?

che per tre anni avevano nutrito quotidianamente la sua fede, ora mostrano un volto diverso. Spogliate delle sovrapposizioni ideologiche e fideistiche tipiche del credente, quelle pagine mostrano la distanza fra il Cristo storico e il Cristo del mito, il Cristo della fede, ma più che altro mettono in evidenza le dinamiche, neppure sempre edificanti, che hanno creato le condizioni perché fossero redatti i testi del Nuovo Testamento. La critica ha ormai definitivamente appurato che gli autori dei testi del Nuovo Testamento sono stati redatti da autori che hanno ricevuto delle testimonianze di seconda mano e hanno scritto dei testi fra l'altro molto polemici fra di loro.

Questi scritti un po' alla volta sono stati integrati in un *corpus unicum*, e sono diventati il punto di riferimento dell'elaborazione del dogma cristiano condensato e cristallizzato in una sintesi dogmatica, il *Credo*, accettato da tutti i cristiani come professione comune di fede. Il *Credo* è un testo della chiesa ma ha poche fondate corrispondenze con Gesù di Nazareth e i suoi insegnamenti. Le pagine dedicate dall'autore alla ricostruzione di questo lungo processo storico costituiscono la parte più voluminosa del saggio-romanzo e terminano con la convinzione, condivisa per motivi diversi da tutti gli storici del cristianesimo, che la conversione di Costantino determinò una svolta decisiva per la storia della Chiesa. "Il fatto è che dopo la conversione di Costantino", afferma Carrère, "per il cristianesimo ha smesso di essere vera la frase di Tertulliano: 'Cristiani non si nasce, si diventa'. La setta è diventata una chiesa. La Chiesa" (p. 417).

La posizione attuale dello scrittore francese è netta: rispetto per le convinzioni personali di ciascuno, ma la fede cristiana è semplicemente un assurdo per chi, come lui, usa la ragione in modo coerente. Se oggi, al contrario di quanto affermava Tertulliano, cristiani si nasce e occorre sforzarsi per liberarci come da una gabbia da questa "suggerione seducente e pervasiva" per convertirsi alla condizione di uomo libero e razionalmente indipendente, non per questo, sottolinea con forza l'autore, la conquista di tale autonomia è facile e indolore. Persiste la nostalgia per un mondo rassicurante e per molti versi seducente. Ma non bisogna assolutamente identificare questa nostalgia con la fede cristiana, se non si vuole ridurla a un fatto psicologico o identificarla semplicemente con un'inerte appartenenza sociologica a una tradizione culturale; in questo caso non si tratta che di un autoinganno affettivo e sentimentale.

Una stupenda esemplificazione di questa sua convinzione è la bella esperienza con cui il libro si conclude. Carrère, dopo molte resistenze, accetta di partecipare a un ritiro spirituale presso una comunità che si dedica alla cura degli handicappati gravi e che si concentra dal punto di vista cristiano, più che sull'eucarestia, sul rito della lavanda dei piedi. Ne rimane umanamente colpito, ma si premura di assicurare il lettore con queste parole: "Comunque non vorrei, per il fatto di aver lavato dei piedi, essere toccato dalla grazia e tornare a casa convertito come ventiquattro anni fa. Per fortuna, non succede niente del genere" (p. 426).



La lettura di questo libro per un interessato alle problematiche di *Esodo* e, per chi si muove come in una gincana fra il Cristo storico e il Cristo della fede senza decidersi per una direzione netta e lineare, è un monito a non cullarsi nella facile e futile convinzione che sia superfluo fare una scelta chiara e ferma in un senso o nell'altro.

Franco Macchi

L'attualità di Tommaso Moro secondo G. Goisis

L'attualità dell'*Utopia*, il capolavoro di Tommaso Moro (1478-1535) ha spinto il filosofo Giuseppe Goisis dell'Università di Ca' Foscari di Venezia a presentare un'agile approfondita panoramica delle istanze etiche politiche e letterarie di questo grande umanista, amico e discepolo di Erasmo (*Tommaso Moro*, ed. Grandangolo 2015, Corriere della Sera). Goisis lo inquadra senza esitazione come il primo pensatore moderno.

Tommaso Moro, nel significato stesso del titolo, raccoglie l'ansietà dello spirito umano a espandersi nell'al di là, nei non-luoghi: utopia, dal greco "ou" (non) "topos" (luogo) per immaginare e quasi esigere la realizzazione di ogni aspettativa liberatrice.

Moro accoglie l'eredità di teorie platoniche, stoiche, tomistiche, erasmiane per formulare la sua disamina sulla drammatica situazione sociale dell'Inghilterra, e proporre criteri risolutivi: "Nobili, gentiluomini e perfino certi abati... sottraggono le terre all'agricoltura, recintando i campi per destinarli all'allevamento delle pecore, diventando talmente voraci e feroci - così la mordace ironia moreana - da mangiarsi persino le persone e divorare i campi", determinando la fuga dei contadini dalle loro terre per rifugiarsi in una stentatissima esistenza nelle città. Da qui la denuncia contro i ricchi del suo tempo e contro le ricchezze in generale. È convinto che "tutta la ricchezza del mondo non valga la vita di un uomo". Il rimedio radicale per una dignitosa convivenza nella sua isola immaginaria è l'assenza della proprietà e la conseguente comunanza dei beni, conforme alla *Repubblica platonica*: "scomparse le differenze di censo, scompaiono le differenze di stato sociale".

D. *Lei, professore, quale spessore culturale e profetico immette nella figura di Tommaso Moro - personaggio decisivo della modernità - sottolineando anche che il suo autore ci teneva a separare la profezia da un lato e l'utopia da un altro?*

R. Tommaso Moro sicuramente è da inserire nell'ambito della modernità.

Si assiste alla staffetta del passaggio del testimone tra il profetismo proprio del Savonarola e del Lollardi, e l'utopia. L'utopia è un genere nuovo, anche se ci sono delle ascendenze in Platone. Tra parentesi vorrei accennare a una

Dio non necessario?

propensione platonica, che molte volte si sorvola: quella della tecnica. Platone parla di urbanistica e del modello di edifici, anticipando l'urbanistica moderna. Riprendendo la traccia: il valore culturale di Moro è grandissimo; è la figura più rappresentativa del suo tempo, assieme a Erasmo. Ha evidenziato soprattutto due punti: il primato universale della coscienza e l'Umanesimo. Di fronte a ogni problema si poneva il quesito: "Se tutti dicono così, la mia coscienza mi dice di no: anche se tutti, io no" (*etiamsi omnes, ego non*).

Sull'esempio di T. Moro anche gli Italiani nel 1943 hanno pronunciato il loro "no" al nazismo e al fascismo. Un no altamente morale: non teniamo bordone a Hitler. La Liberazione fu una scelta morale. Tommaso Moro ci ha aiutato a essere così. Ha messo in gioco la sua vita per una profonda sua convinzione. Non si opponeva tanto allo scisma, avvenuto poco dopo, ma si oppose all'idea del doppio potere che investiva quello politico e quello religioso. Rifiuta l'Atto di Supremazia di un Sovrano che mirava farsi capo della Chiesa inglese unendo la spada e il pastorale. Ciò - per lui, che era pure giurista - non era conforme alle regole, e non ebbe alcun dubbio nel restituire al re il sigillo di Cancelliere, accettando la morte. Non si piegava mosso dall'orgoglio, ma per pura coerenza.

L'Umanesimo è un fenomeno grandioso per l'umanità - è un'apertura a carattere sinfonico, in cui vi è posto per varie posizioni. L'Umanesimo è plenario. In esso vi è armonia anche per diversi orientamenti culturali e religiosi.

Moro - la sua famiglia era di ascendenza lombarda - guardava a Pico della Mirandola. Pico aveva una visione del cristianesimo ampia, basandosi sulla dignità dell'uomo. Pico si apriva con entusiasmo alla tradizione ebraica, inserendola nel cristianesimo. Moro concepisce l'Umanesimo come una grande casa, dove ricevono ospitalità tutte le grandi intuizioni: una grandissima apertura in cui si esaltano vitalità, accoglienza, si dà l'ostracismo a ogni posizione di fanatismo, dove non si è prigionieri di una sola idea, dove deve albergare l'ironia e l'umorismo. Permettete che citi una sua famosa preghiera in proposito: "Dammi, Signore, il senso dell'umorismo, concedimi la grazia di comprendere uno scherzo, affinché conosca nella vita un po' di gioia, e possa farne parte anche ad altri".

D. Lei ha trattato l'attualità di Moro in quattro punti distinti: la fecondità della sua opera e del suo esempio in materia religiosa; l'importanza della riflessione moreana per quel che concerne il rapporto fra politica ed etica; la nuova insorgenza dello spirito utopico nei nostri anni di crisi globale; la sua impressionante aderenza rispetto alla modernità. Vuole chiarirli in rapida sintesi?

R. Moro è l'attualità culturale per eccellenza. Pensiamo alla Biennale di Venezia, che ha messo al centro l'Utopia: il mondo è così ingiusto da porre l'assillo dell'avvento di un mondo nuovo. Assistiamo anche all'utopia dell'architettura: costruire le città a misura d'uomo dove, ad esempio, ci sia grande spazio per la luce: le finestre devono essere grandi dove il sole pene-



tri, simboleggiando la luce della mente. Pensiamo anche all'Unesco che ha proclamato l'anno della luce...

Occorre distinguere l'utopia perfettistica da quella buona, ossia della perfettibilità. L'utopia perfettistica si riduce a una camera a gas. Si tende a creare un mondo perfetto, un paradiso in terra. Dal momento della attuazione del mondo sognato, si realizza l'avvento della violenza, della coercizione. L'utopia buona o della perfettibilità è un processo in continuo movimento, che fa tutt'uno con il lancio della speranza, nasce sulla riflessione, non come illusione, non frutto di inganno, di manipolazione.

Non ci può essere una politica basata sulla menzogna. Essere sinceri è un primo passo verso il cambiamento, al bando una politica cinica. All'inizio del '500 nasce *Il Principe* (1513), nel 1516 esce a Lovanio *L'Utopia* di Tommaso Moro. Sono due vie diverse. Nei secoli successivi ebbe fortuna Machiavelli, che teorizzava una politica basata sulla potenza e sulla manipolazione. Machiavelli è un pensatore tragico: constatava che voler fare i buoni (vedi il 15^o capitolo del suo capolavoro) in un mondo, dove la maggior parte sono cattivi porta alla rovina. Con amarezza ammette l'inganno, la frode, l'uso della forza e perciò la guerra; si vince con un esercito forte. La teoria machiavellica è durata secoli, ha dato forza alla ragion di Stato. La nostra Resistenza, ad esempio, è contraria a Machiavelli perché fu una scelta etica, una scelta morale profonda; nasce da uno spirito di resistenza al male. Oggi ritorna con prepotenza la linea umanistica basata sulla giustizia, il pensare a una situazione migliore.

Ricorderei qui una mia esperienza universitaria: a chi si richiama il desiderio di espatriare? A Erasmo! Da lui il programma *Erasmus*: migliaia di studenti vanno da un Paese all'altro alla ricerca di contatti e conoscenze. Erasmo o dell'Europa si autoproclamava. Non si sentiva fiammingo, né Moro inglese, ambedue erano in comunione con l'Europa, con lo spirito di Pico. Miravano a Firenze, il cuore dell'Umanesimo. Le loro teorie moderne, a causa della censura, le mettevano in bocca a persone non affidabili: Erasmo a un folle nell'*Elogio della follia*, Moro a Iclodeo che, dopo aver pronunciato delle teorie radicali, se ne parte con la sua nave.

D. Tra gli intellettuali moderni pone Karl Popper (1902-1994) come un implacabile critico alle teorie di Moro nella "*La società aperta e i suoi nemici*" (1945), e muove a Moro l'accusa di totalitarismo; mentre invece rileva in Ernst Bloch (1885-1977), autore dello "*Spirito dell'utopia*" e "*Il Principio speranza*", una schietta e articolata rivalutazione di Moro.

R. Per Popper l'approccio alla politica, caratteristico dell'utopismo, sarebbe scorretto, viziato di estetismo, promuoverebbe il dominio degli ingegneri sociali, tesi a sottrarre la libertà ai popoli poco vigilanti e poco critici, con il pericolo di sfociare nel totalitarismo. Da notare che il totalitarismo non va confuso, come

Dio non necessario?

sembra fare Popper, con il dispotismo o con la tirannide della quale pure Moro era strenuo avversario. Il totalitarismo è una formula politica squisitamente novecentesca: nasce da fenomeni complessi come le tecniche, le società di massa, il razzismo, il colonialismo, tutti fenomeni che non riguardano per niente Moro.

Mentre molto interessante è lo spirito della utopia di Bloch. Molto realistico, distingue utopia da utopismo, vago delirio della perfezione come avvenne in Fourier, per cui l'utopismo è la misura perfetta di tutte le cose, scambiando le forme per i contenuti. I temi originali del Cancelliere sono, per Bloch, la contestazione della proprietà privata, l'istanza comunista, la gioia di vivere, più epicurea che stoica, la tolleranza religiosa, la capacità di prefigurare soluzioni politiche ed economiche rivolte al futuro. Difatti ci sono in Moro delle anticipazioni: nel primo libro di *Utopia* si racconta dei contadini espropriati e illusi da una somma di denaro mai avuta, che abbandonano le terre ai ricchi per affollarsi nelle città. Questo fenomeno è l'inizio della *Land Grabbing* odierna, o la spoliazione delle terre. In sud America, in Africa questa spoliazione è diventata un fenomeno gravissimo su scala multinazionale: i cinesi che comprano le terre per avviare allevamenti di bestiame. Lo stesso nostro Benetton ha acquistato in Patagonia ampi territori per trasformarli in enormi pascoli. Si avvia così uno spericolato commercio della carne e un insensato inurbamento, dove gli ex contadini incontrano disoccupazione e miseria.

D. Lei avverte che una lettura frettolosa dell'Utopia preclude a una limpida interpretazione alla crisi del sistema neocapitalista e alla modernità. È così facile scivolare in questi fraintendimenti?

R. Sì. Nel nostro mondo, nella fretta, nel breve tempismo, l'accelerazione e l'alienazione danno luogo allo spirito di superficialità, che comporta il malinteso. Si assiste oggi a una partita di pugilato tra il comunismo e il supercapitalismo. La Vittoria per K. O. è andata al capitalismo. L'ingiustizia nel mondo, complice la popolazione in crescita, ha generato la crisi. La lotta di classe è esistita, c'è ed è stata vinta dai ricchi. Moro la presentiva. Questa vittoria però può non essere definitiva.

Moro auspica un nuovo equilibrio e una nuova considerazione basata sull'esperienza e sulla riflessione. L'esperienza senza la riflessione è muta di significato; la riflessione senza l'esperienza è cieca. Moro si ricollega ai profeti come Isaia ed Elia, che hanno sempre proclamato la dignità del povero e la giustizia per l'orfano. Per Moro anche la scienza deve migliorare nell'inquietudine dell'utopia. L'utopia deve entrare nel cuore della scienza: ogni stadio ripropone le teorie degli stadi precedenti per superarli.

Vorrei ricordare la lettera di don Milani a Pipetta, che riassume così: faremo insieme il cambiamento, ma quando dirai "basta" perché abbiamo ottenuto la democrazia e quanto desideravamo, allora, ricordati, che non mi troverai accanto a te perché ci sarà sempre qualcosa che non va e che bisogna

migliorare. Il profeta è un inquieto, non si accontenta facilmente.

D. *La proclamazione di Tommaso Moro Santo, ha avuto secondo Lei un percorso accidentato o scorrevole, data la scrupolosità dei teologi nell'esaminare la limpidezza della dottrina e dei costumi dei candidati alla santità?*

R. I Santi non sono santini stereotipati. Sono diversi l'uno dall'altro. Il Santo è piuttosto una personalità contrassegnata da molte sfumature. I Santi hanno tutti bisogno dell'Assoluto, ma ad esso tendono in maniera diversa.

Nel processo a Moro ci sono stati problemi perché Moro non era un asceta, era un uomo politico e sposato con prole. C'era la presenza di un certo velato erotismo nei suoi scritti giovanili. Nel testo di *Utopia* c'è una specie di visione quasi di deismo; i cittadini vivevano secondo natura. Per giudicare Moro occorre però tenere presente due cose: il testo ha molti contributi di vari umanisti, molte idee cioè vengono da altri autori. Inoltre: gli utopiani non conoscono il Vangelo, né di conseguenza la Rivelazione. Il testo poi è frutto di fantasia.

Dal processo ecclesiastico Moro uscì immune da errori, e per questo il Cancelliere di Inghilterra può ben essere annoverato come l'ispiratore e il patrono dei politici onesti e anche degli uomini di cultura davvero liberi. Gli stessi anglicani non potevano non apprezzare la sua coerenza e per questo viene valorizzato e commemorato nel calendario liturgico dei Santi della Chiesa Anglicana.

Moro viene canonizzato da Papa Pio XI nel 1935, e proclamato patrono dei governanti e dei politici da Giovanni Paolo II nel 2000.

a cura di Botteri Giacomo

I due Francesco

Ho letto *Laudato sì - Enciclica sulla cura della casa comune*, mentre stavo finendo il libro *Francesco d'Assisi. Guardate l'umiltà di Dio. Tutti gli scritti di Francesco d'Assisi*, ed. Garzanti, curato da Brunetto Salvarani, che ha scritto l'introduzione e i commenti ai singoli testi. Il lavoro del curatore è molto prezioso perché ci offre il contesto storico, le radici bibliche e culturali di ogni scritto, ma soprattutto la figura di Francesco fuori dei molti stereotipi che ci presentano un'immagine "dolciastra e sentimentale", eccezionale e fuori del mondo. Questa contemporanea lettura è stata per me un'occasione di gioia, a cui invito altri, anche per capire un Francesco con l'altro. Mi limito ora a tentare di presentare alcuni spunti.

Mi ha colpito come una delle lettere più lunghe, che presenta il "Vangelo francescano", sia rivolta a "tutti i cristiani, chierici e laici, maschi e femmine, a tutti gli abitanti dell'intero mondo". La radicalità del Vangelo, immerso nell'eterno, riesce a parlare a tutti. Offre sulla realtà uno sguardo diverso,

Dio non necessario?

capace di interpretare, allora come ora, il momento storico di crisi; indica nuovi percorsi di vita, senza nostalgie per il passato. Tutti gli scritti appaiono un commento alla vita stessa di Francesco, che rappresentò fin da subito “l’irruzione di un nuovo modello di comunità umana e cosmica”, e di chiesa.

Dalle prime pagine dell’Enciclica sono evidenti queste caratteristiche e la consapevolezza di presentare per il nostro tempo un uguale modello, non dedotto da valori astratti, da dottrine, ma radicato in una densa teologia presentata con il linguaggio diretto, “semplice e puro”, che, come in Francesco, mostra il contenuto teologico immediatamente legato alle scelte esistenziali, con esemplificazioni facilmente comprensibili, molto concrete, non usuali in un documento pontificio. Questo linguaggio semplice deriva dall’esigenza di vivere la purezza del Vangelo, la *sequela Christi*, e di ascoltare nella sua immediatezza il “grido del cosmo e dei poveri”. Da queste radici, e non da una dottrina etica, derivano le scelte esistenziali di semplicità, umiltà, povertà, minorità, fraternità.

Ma nessun ottimismo razionale, umanistico, né alcun miracolismo provvidenzialista. La terra non è immortale, ma creata. Resta il dramma della possibile distruzione se l’uomo si fa assoluto possessore del cosmo e degli altri, se perde il significato di ogni essere, se non riconosce più il volto dell’altro, reso cosa da usare, un numero senza nome. La conversione di Francesco è dall’umano al divino, dall’incontro con il lebbroso all’amore di Cristo, per mezzo del quale tutto è stato creato, e in vista del quale tutta la creazione raggiunge la pienezza: ogni creatura è trasfigurata parte del corpo di Cristo risorto, atteso e vivente oggi.

Creazione, quindi, in cui ogni essere ha valore e significato, e non divinizzazione della “natura”, come immanente energia dell’evoluzione o di cicli che si rinnovano, in cui la sofferenza degli esseri è il prezzo necessario. Niente, quindi, ecologia romantica, ma rifiuto netto del godimento individuale per la contemplazione della bellezza della natura, condivisione e compassione per tutte le creature.

Lo stupore e la meraviglia verso il cosmo, afferma l’Enciclica, rischia nei fatti di considerare qualcuno, che si appropria dei beni della natura, più umano e con più diritti, mentre un altro viene scartato ed escluso. Non basta, infatti, la ricerca della bellezza nel progetto divino, ma occorre servire un altro tipo di bellezza: la qualità della vita delle persone, la loro armonia con l’ambiente, l’incontro e l’aiuto reciproco. Giustizia e rispetto della natura sono interdipendenti. L’Enciclica esprime continua, precisa preoccupazione per la ricchezza della biodiversità, per le diverse specie di animali, di piante, di ecosistemi marini, di foreste, minacciate da estinzione.

La denuncia per le condizioni delle popolazioni migranti e a rischio di annientamento si accompagna con quella delle migrazioni, a cui sono costretti animali e vegetali: esiste un legame stretto tra il deterioramento del pianeta, lo sfruttamento di molte popolazioni, le condizioni di povertà, e la perdita della



qualità della vita nei paesi ricchi. Francesco, vescovo di Roma, offre una “riflessione gioiosa e drammatica” come fa l’altro Francesco, ambedue consapevoli della fragilità della natura e della pochezza umana, ma anche che non è possibile annullare completamente l’apertura al bene, alla verità e alla bellezza.

Nei due Francesco abbiamo l’Inno alla libertà dell’uomo di annientare o di custodire la casa comune verso l’armonia di tutto con il Creatore che è Amore. Ogni uomo e donna sono responsabili in prima persona. Francesco d’Assisi predicava persino ai fiori, e li invitava a lodare e amare Iddio come esseri dotati di ragione, era in comunione con tutte le creature in una fraternità universale con le più scartate e bisognose. Il vescovo di Roma afferma che non sta nel nostro diritto eliminare migliaia di specie che non daranno gloria a Dio con la loro esistenza, né potranno comunicarci il proprio messaggio: non è quindi solo un crimine contro l’umanità e la natura, ma un peccato contro Dio.

Ambedue i Francesco condividono la sorte delle creature più umili, rifiutate e disprezzate, non, come nelle immagini agiografiche, i cinguettanti uccellini e i bei fiori che danno emozioni estetizzanti, ma il lupo e i corvi, a cui parla perché neppure i suoi frati lo ascoltano, e i funghi, le alghe, i vermi, i piccoli insetti, i rettili e l’innumerabile varietà di microorganismi di cui si preoccupa l’Enciclica.

Molti episodi della vita di Francesco ci vengono raccontati come *Fioretti* spiritualizzati, edificanti. Salvarani mostra, invece, che l’episodio della dura e cruda cacciata da parte del frate portinaio ha il significato preciso di dare un messaggio alternativo agli orientamenti della chiesa e della società dell’epoca, che chiude le porte e rifiuta, espelle brutalmente chi mette in discussione il proprio potere. Per Francesco, perfetta letizia non sta nel trionfo della chiesa, nelle conversioni, nei successi del proprio movimento. Quindi il messaggio che vuol dare con quell’esempio concreto è un’indicazione molto combattiva contro i poteri e le divisioni, che stavano crescendo anche tra i propri fratelli. Il racconto è quindi una dura denuncia fatta con la mitezza di chi si carica direttamente la sofferenza del conflitto, le grandi sofferenze del fallimento e del tradimento del proprio progetto, che si aggiungono a quelle fisiche molto pesanti. Francesco offre l’esempio della perfetta letizia.

Salvarani riprende Cacciari: “... in Dante la pazienza di Francesco consiste nella tenacia con cui è in guerra con quelle potenze che hanno esiliato povertà e trasformato il soglio di Pietro in Babilonia, mentre in Giotto si finge una pace nell’Ordine francescano, e tra questo e con la chiesa”. Non è quindi un’allegria fanciullesca, un’ingenua fuga dalla realtà per l’ascesi verso la santità, a cui Francesco non tende. Né è un piangersi addosso che trova consolazione in Dio, ma è la capacità di affrontare il dolore e il male subito, fidando della fedeltà di Dio al mondo e della comunione fraterna: è questo che produce gioia nella condivisione, non nelle soluzioni individuali, non nella saggezza attraverso la conoscenza.

Dio non necessario?

Il canto *Laudato si* è scritto da Francesco straziato nella notte oscura dalle malattie e dall'angoscia per le lancinanti divisioni e i conflitti nel movimento da lui creato, per l'isolamento, le incomprensioni. Francesco loda e canta la gioia con un cantico non naturalistico, non per lirico godimento estetico. Non è un inno a una "autonoma" bellezza, a un bene immanente nella natura, né all'armonia come immagine divina o di altro mistero, ma è la teologica lode alle creature che sono lodate non in sé, ma in quanto lodano Dio. Attraverso di loro è Dio che si loda e innalza la lode all'armonia, da ricostruire ma già realizzata in Cristo, tra Lui e tutto il cosmo, con ogni singola creatura, anche la più piccola, la più disprezzata, inutile: anzi, queste sono privilegiate in quanto le altre hanno già avuto la loro ricompensa in terra. Non perché sono belle e buone, tanto da dare meraviglia: non per questo è infatti da amare il nemico. Questo è il paradosso, la follia.

Carlo Bolpin

Teologia del popolo

Jorge Mario Bergoglio scrive la prefazione al libro di Enrique Ciro Bianchi *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Editrice Missionaria Italiana, 2015. La lettura è quindi importante per comprendere la "linea" pastorale di papa Francesco, espressa in segni, discorsi e, in particolare, nella recente Enciclica *Laudato si*.

Scrivendo allora l'arcivescovo di Buenos Aires che l'incarnazione del Vangelo ha prodotto una "originalità storico-culturale" in America latina, marcata da due realtà: "la povertà e il cristianesimo". "Fuori da qualsiasi idealismo sui poveri, fuori da ogni pauperismo teologale" la teologia latino-americana ha preso consapevolezza della permanente *spiritualità popolare*, "sintesi tra le culture dei popoli originari e la fede cristiana", in cui c'è un "ricco potenziale di santità e di giustizia sociale". È una spiritualità che costituisce la *memoria di un popolo* essenzialmente *deuteronomica*, come memoria dell'azione di Dio per liberare non i singoli ma Israele, costituito Suo popolo. È il popolo il soggetto.

Bergoglio trae l'indicazione, riprendendo le Conferenze dell'Episcopato latino-americano, che "il cristianesimo popolare deve essere rafforzato con una pastorale popolare", e che la Chiesa deve conoscere le maniere culturali di vivere il Vangelo proprie dei poveri, verso i quali la Chiesa ha fatto l'opzione preferenziale. Nell'elaborare questa riflessione - scrive ancora Bergoglio - padre Tello è stato "tra i più fecondi della nostra Chiesa argentina", allontanato, "incompreso, calunniato, castigato, messo da parte" da questa stessa Chiesa. Tello cercava "di scoprire l'azione salvatrice di Dio nel popolo" e di trovare strade "per la liberazione integrale" di questo popolo, attra-



verso un "pensiero teologico solido". Concetto, questo, sviluppato dall'autore del libro, che analizza la teologia di padre Tello, fondata su studi biblici e categorie tomiste, che fondano la sua interpretazione "teologica" della realtà latino-americana e della spiritualità popolare, pur utilizzando anche analisi antropologiche e sociologiche.

Si può obiettare che ora Papa Francesco deve fare un discorso universale e non restare legato a una teologia locale, seppure relativa a un intero continente: la caratteristica di questo Papa mi sembra però sia di essere "universale" proprio in quanto "locale", espressione della originalità di un popolo. Significativo è che si dichiara Papa in quanto vescovo di Roma, e legge la realtà della Chiesa e del mondo a partire dalle periferie, dai poveri. Dio ci parla, infatti, tramite realtà concrete: la fede è una grazia divina, ma si esprime sempre in culture, è un atto umano, culturale. La caratteristica fortemente affermata è che ciascun popolo latino-americano ha mantenuto, in quanto popolo e non aggregazione di individui, il proprio modo originale di vivere il Vangelo, di confessare il Dio vivente, che agisce nella storia, un modo che in occidente si è perso.

Se non si entra in questa logica teologica e culturale, è difficile per noi comprendere il significato della teologia del popolo, della "teologia argentina", in quanto in occidente non esiste un "popolo" soggetto dell'evangelizzazione e delle diverse forme concrete della fede, ma esistono folle, somma di singole solitudini, che cercano consolazioni e "guarigioni" individuali, una spiritualità privata e, per lo più, slegata dalla vita quotidiana collettiva. Sia che si dia una valutazione positiva o negativa, questa folla appare "oggetto" consumatore dei fenomeni soprannaturali, di suggestioni di massa (se non del "turismo religioso").

Certamente queste credenze hanno alla radice un bisogno di senso e di credere, che non può essere ridotto a mera superstizione regressiva. D'altra parte, il teologo Bianchi è consapevole delle forme superstiziose presenti anche nei popoli dell'America latina, che però hanno mantenuto la propria identità di popolo povero, sfruttato, oppresso, capace di trovare nella fede in Cristo il proprio riscatto, la propria dignità, la propria volontà di liberazione collettiva, come popolo.

Esemplare è la devozione a *Maria*, che "raduna folle e le rafforza nel loro sentirsi popolo, per questo è un elemento primario per la loro lotta di liberazione". Il popolo, infatti, cerca "mediazioni concrete" con il Dio-con-noi, e le trova nella Vergine, che ha un grande potenziale di conoscenza simbolica. Per questo popolo sono le stesse *immagini religiose* a costituire il linguaggio della fede, piuttosto che le parole e tantomeno i concetti e le definizioni dogmatiche. La spiritualità popolare *vive* nelle immagini "la fede che si è fatta carne e sangue", in quanto centrale è la dimensione affettiva dell'atto di fede, che corrisponde al modo proprio di conoscere del popolo, più simbolico e affettivo che razionale. La fede dei poveri crede "per connaturalità", come è l'amore

Dio non necessario?

della madre per il figlio, che si consolida con la devozione e la fiducia nell'amato. Tello definisce questa fede informale e imperfetta, rispetto alle "verità di fede" e a un "ordine morale" definito dalla cultura ecclesiale, ma la considera pienamente grazia, esperienza concreta del dono di Dio, accolto con speranza e confidenza nell'azione di Dio nel popolo per la sua liberazione.

Tello - scrive sempre l'autore - afferma che si è aperto un abisso tra Chiesa e popolo, in quanto la Chiesa non comprende questo modo di credere, e vi contrappone una teologia speculativa, che presenta la Chiesa come società visibile, ne studia la struttura e le leggi. Il popolo, invece, vede la Chiesa come luogo di incontro con Dio, è il popolo di Dio visibile, che si struttura attraverso quei sacramenti, quelle forme della carità e della devozione, che servono a costituire il popolo. La vita della Chiesa va quindi "governata da norme che insorgono dalle consuetudini e dalla cultura del popolo".

Tello arriva a questa conclusione attraverso l'analisi della storia dell'America Latina, a partire dalla prima evangelizzazione. L'indio infatti accolse la fede portata dai conquistatori, ma respinse le forme culturali di questi. Distrutto il suo ordine sociale deve ricostruire il proprio universo simbolico. Vi riesce, costruendo una propria cultura popolare attraverso l'assunzione della fede cristiana in opposizione, come forma di resistenza e di liberazione, rispetto alla cultura ecclesiale dei conquistatori, importata dall'Europa. Dagli indios convertiti non si formarono comunità ecclesiali, ma popoli cristiani, che vivono la fede secondo la propria cultura, e che continuano oggi soprattutto nei poveri. Questa è la caratteristica originale. Il popolo latino-americano non si è lasciato corrompere né dalla *cultura ecclesiale* né da quella *moderna*, secolarizzata, consumista e individualistica.

La critica radicale alla cultura moderna - come è evidente anche nell'Enciclica *Laudato si* - non è certamente nostalgia verso una società precapitalistica, un ritorno a un passato, per nulla idealizzato, ma è la ricerca e la valorizzazione degli stili di vita, delle relazioni solidali, delle forme di vita quotidiana, degli *abiti* e delle virtù, che costituiscono la cultura del popolo povero, e che si oppongono al mercato capitalistico e al consumismo massificante, caratteristica della *cultura moderna*, definita per questo "*antievangeli-ca*", anche se ha portato fattori positivi. È da sottolineare che questa cultura moderna ha per l'America Latina il volto del "genocidio", dell'oppressione liberticida, durata secoli, del colonialismo e poi degli Stati Uniti d'America, un volto che aveva anche quello del cristianesimo.

Da approfondire, anche per la nostra realtà, è la distinzione tra la *cultura popolare*, che ha mantenuto la propria autonomia e le altre due culture (ecclesiale e moderna), riuscendo a produrre antidoti fondati sulla fede nel Dio liberatore, che si è incarnato in Cristo morto e risorto per il popolo povero. Il popolo è riuscito a essere fedele alla Chiesa come Popolo di Dio in quanto fedele a Cristo.

La pastorale deve quindi sostenere l'evangelizzazione che il popolo stesso



realizza per sé, e quindi per tutti.

Rimane l'interrogativo, posto nella stessa Enciclica, se la gioia per la grazia vissuta dal popolo, dai poveri, riuscirà a mantenersi e a sviluppare gli antidoti e le proprie forme antagoniste alla distruzione.

Questa teologia del popolo in che misura, con quali modalità, è adattabile nella nostra realtà occidentale, "senza popolo", che sta perdendo la cultura della dignità universale degli uomini in quanto tali? Rimaniamo tra cultura ecclesiale e cultura moderna, senza alternative? Che significa leggere il nostro "sviluppo" a partire dalle periferie, dai popoli poveri? *Laudato si* offre molte indicazioni su cui riflettere.

Carlo Bolpin

I giorni della lotta

Marghera 1971: l'inizio di una fine. Un anno di lotta alla Sava (Iveser/nuovadimensione, Portogruaro 2015), di Chiara Puppini.

Titolo e sottotitolo colgono perfettamente il contenuto del libro che, alla narrazione dei fatti circoscritti nello spazio e nel tempo, aggiunge riflessioni sul contesto storico e sulle conseguenze di quegli avvenimenti. La struttura del libro esemplifica queste caratteristiche.

Marghera 1971 si articola in quattro parti: la prima offre un profilo storico della Sava (Società Alluminio Veneto Anonima, poi Società Alluminio Veneto per Azioni) sin dalla sua fondazione nel 1928 (capitoli 1-2); nella seconda parte, la più estesa, si legge la cronaca minuziosa di quell'anno di lotta (capitoli 3-9); nella terza, Chiara Puppini intervista, *quarant'anni dopo*, un ex-dirigente della Sava e un sindacalista, che era stato al centro di quella vicenda (capitolo 10); l'ultima parte consiste di poche ma stimolanti pagine sulla visita, alla fine del 2010, a quello che resta dell'area industriale di Marghera (capitolo 11).

La storia della Sava - sorta con capitali veneti e svizzeri (che finiranno per prevalere) - è paradigmatica di un'impresa industriale, che impiega metodologia e tecnologia avanzate, bassi salari e sistemi di sicurezza primitivi. I risultati di questa combinazione perversa sono presentati nella loro semplice crudezza: "Nel 1951, in otto mesi, alla Sava Alluminio [parte del complesso della Sava] 3554 giornate furono perse per malattia e infortunio; durante l'estate ci furono 762 infortuni, di cui 42 gravi" (p. 17).

A testimonianza di queste condizioni Puppini fa ricorso alle voci di vecchi operai, la cui nota dominante non è tanto la denuncia di quello stato di cose,

Dio non necessario?

quanto la formazione di una coscienza operaia che si fa promotrice di un rinnovamento radicale dei rapporti di produzione e di potere - in fabbrica e nella società.

Questa presa di coscienza coinvolge anche impiegati, e Puppini traccia in particolare la storia toccante di un'impiegata. Si tratta di Augusta Da Pozzo, detta 'Giusi', una "giovane donna socialista colta e intelligente", nelle cui annotazioni diaristiche si citano, fra gli altri, Marx, Shakespeare, Kafka, Croce e Pavese. È staffetta partigiana (era nata nel 1922) e, dopo la guerra, è assunta come impiegata alla Sava, dalla quale è licenziata nel 1951 per aver passato ai sindacati informazioni sui processi produttivi dell'azienda, in "violazione del segreto d'ufficio". Si ammala di tubercolosi e muore nel 1953 (pp. 21-22).

Forse anche per questi metodi repressivi i profitti della Sava sono sostenuti e il capitale sociale aumenta di anno in anno - fino al cruciale 1969, quando il Consiglio di Amministrazione denuncia forti perdite di produzione, a causa delle agitazioni sindacali. Nel corso del 1970 si acuiscono i già difficili rapporti fra dirigenza e lavoratori, anche per il ricorso da parte dell'azienda a manodopera in subappalto (*naturalmente* a più basso costo e con minori diritti). Inoltre la Sava investe per aumentare la produttività, ma mirando soprattutto a ridurre il numero di lavoratori.

Ciononostante, nel gennaio del 1971 c'è la dichiarazione ufficiale dello stato di crisi dell'azienda, con la messa in cassa integrazione di 70 operai, la chiusura di forni e la successiva sospensione di una cinquantina di operai. Si cerca la mediazione del governo, ma senza risultato: altri 270 lavoratori vengono messi in cassa integrazione (di fatto licenziati).

Si giunge così alla grande manifestazione del 4 giugno in piazza San Marco, con la partecipazione di numerose altre aziende del Veneziano - anch'esse in difficoltà e decise a licenziare personale. "C'è allegria in piazza San Marco - scrive Chiara Puppini, che condivide l'evento - voglia di rivincita, mischiata a una sensazione di potenza, ma anche al timore di osare molto" (p. 15). Durante l'estate falliscono i tentativi di accordo, e in ottobre la Sava procede a ulteriori 800 licenziamenti. Mentre, verso la fine dell'anno, i lavoratori cercano di suscitare maggiore coinvolgimento e sostegno da parte della popolazione, erigendo una *tenda rossa* in piazza Ferretto, il bilancio dell'azienda rivela una perdita di oltre 620 milioni di lire.

La lotta continua nel corso del 1972, ma pochi credono ormai a una ripresa produttiva e dell'occupazione alla Sava - e la ristrutturazione consisterà principalmente nello scaricare su un ente parastatale (l'Efim) quell'azienda alla deriva. Le graduali dismissioni di impianti porteranno alla totale chiusura dell'azienda nel 1996. Nessuno si era reso conto, nei primi anni '70, che iniziava il processo di de-industrializzazione e di globalizzazione (alla Sava, per rimanere in tema, conveniva importare la bauxite



dall'Australia anziché dalla Puglia e dall'Istria).

Chiara Puppini racconta gli avvenimenti del 1971-72, calandosi nello stato d'animo di allora, e agendo da cronista scrupolosa con stile serrato e coinvolgente, senza nascondere la propria collocazione a fianco dei lavoratori, e lasciando trasparire - come nell'ammissione di quel "timore di osare molto" - che la lotta era destinata alla sconfitta. La questione è che ogni racconto storico non può che far rivivere gli avvenimenti del passato con la conoscenza della realtà successiva. Questa è la differenza fra cronaca e storia - che è anche il sale di questo libro.

Considerazioni simili sulla globalizzazione, come causa di fondo della crisi della Sava, fanno i due protagonisti da sponde opposte di quel biennio: Giorgio Berner (l'ex-dirigente) e Bruno Geromin (l'ex-sindacalista), intervistati separatamente da Puppini. Ma, ovviamente, la bussola del primo - grande ammiratore di Sergio Marchionne, che ha conosciuto bene - ha come nord il profitto dell'azienda; quella del secondo ha la salvaguardia del posto di lavoro e l'attenzione per le condizioni ambientali, sia dentro la fabbrica che fuori.

Nell'ultimo, breve ma denso capitolo, Chiara Puppini racconta della visita a Marghera, accennando al vecchio edificio della Sava, trasformato in Centro Intermodale Adriatico, e al suo incontro con cinghiali (*sic*) in una parte abbandonata di quella che era la grande area industriale (pare che la natura si sia ripresa gli spazi abbandonati dagli esseri umani anche a Chernobyl).

Sono poi offerte riflessioni su quell'anno di lotta, inserendolo nel suo contesto storico, fra le "vittorie sindacali degli anni Sessanta e Settanta" e la stagione delle riforme: divorzio, diritto di famiglia, aborto (e, si può aggiungere, la legge sulla parità fra uomo e donna in materia di lavoro). Puppini conclude scrivendo che tutti i protagonisti - azienda, sindacati, istituzioni - commisero errori, ma allora come oggi doveva e deve essere possibile trovare un punto d'incontro fra gli interessi aziendali e quelli del lavoro, fra l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità.

La principale fonte alla quale Chiara Puppini ha fatto ricorso è l'archivio di memorie e documenti, raccolti e conservati da suo marito, Germano Antonini, conosciuto durante la vicenda della Sava. Entrato in quell'azienda nel 1963, Antonini era un giovane e vigoroso sindacalista che morì, a poco più di cinquant'anni, nel 1994. L'elenco del materiale dell'Archivio Germano Antonini costituisce una delle appendici del libro, assieme a una cronologia della Sava, a una bella raccolta di fotografie e a una nota biografica su Germano (di lui, nel 2014, Chiara ha scritto e pubblicato il ricordo, attraverso le testimonianze di amici e intitolato semplicemente *Germano*).

Lucio Sponza



Dio non necessario?

Storie di donne

Tra luce e tenebre. Storie di Donne, di Adele Salzano (Pensa MultiMedia Editore, Lecce-Brescia 2014).

Se spesso il primo impatto con un libro avviene con l'immagine di copertina, qui vediamo un'alba sulla laguna con una luce e colori sfumati, che solo Venezia e le sue acque sanno dare. Sfumano il giallo, il rosa, il grigio, il viola, il bianco. Un sottile lembo di terra, una bricola. L'immagine ci comunica una bellezza struggente e ineffabile.

La bellezza diventa una cifra del romanzo: bella è Nandina, belli sono chiese, musei, quadri che la *"commuovono fino alle lacrime"* e risvegliano *"nel dialogo silenzioso del suo animo, con quei capolavori, un groviglio di sentimenti, di presentimenti, di rimpianti [che] si fa strada in lei, ma subito si placa in quella sensazione di profonda pace che solo la vera arte sa trasmettere"* (p. 28).

La bellezza di Nandina diventa anche la sua fragilità, perché ella diventa oggetto di desiderio e vittima della violenza di Rocco, un uomo che non sa capirla, rispettarla e amarla. Lei, che *"si sente una vittima sacrificale, capisce che il male nel mondo c'è, ma che bisogna contrastarlo"* (p. 47) con la pietà e il perdono verso chi sente fragile nell'espressione della violenza.

Un'altra cifra del romanzo, ma direi comune a tutti i romanzi di Adele Salzano, è la percezione del male e della violenza, che abitano il mondo e il guazzabuglio del cuore umano, verso cui l'unico atteggiamento possibile per contenere, se non contrastare, tali sentimenti distruttivi, diventa il perdono e l'amore. Ed è soprattutto un atteggiamento che appartiene alle donne. Infatti tra le donne del romanzo, che declinano i tanti aspetti della femminilità, qualcosa le accomuna: un atteggiamento oblativo, una tensione al dono, un desiderio di bene.

Ma anche nel mondo femminile si rilevano delle contraddizioni: lasciarsi prendere dal fascino della bellezza, dei sentimenti, o usare la propria intelligenza per conquistare un ruolo rispettato in una società per certi aspetti ancora fortemente maschilista?

Luisella studia, elabora, propone *"nuovi progetti economico-finanziari dal volto umano"*, con una passione tutta razionale, respingendo con determinazione chi la corteggia e s'incanta *"a guardarla e sentirla... Non si costruisce la propria vita senza uno scopo, non si vive di solo incanto"*, perché *"desiderosa solo di capire e studiare"*. Luisella non vuole costruirsi una famiglia, non vuole figli, si concentra sulla ricerca e sente quasi una debolezza il fatto che Marcello, impegnato nello studio come lei e che aveva teorizzato che se si studia *non c'è tempo per farsi una famiglia*, invece la famiglia la forma. Ma Luisella mette anche una forte valenza etica nella sua ricerca: *"Bisogna seminare il bene perché il mondo possa progredire... L'etica deve essere guida per tutti, per la politica e per*



gli studiosi di ogni disciplina" (p. 125).

Tuttavia la maternità risulta essere ancora un valore importante per Faustina, che ha quattro figli. *"Aveva rinunciato a tante cose nella sua vita, si accontentava: soprattutto per la famiglia e i figli, che erano tutto, perché poco aveva avuto dalla vita, ma molto aveva dato per la famiglia, anche se in verità doveva riconoscere che era stato uno scambio reciproco di dare e avere"* (p. 100).

Nel raccontare vicende difficili, a volte molto dolorose, c'è comunque in Adele un ottimismo di fondo perché fa sostenere a Luisella *"che nel lungo periodo le buone idee e le buone pratiche sapranno imporsi sulle logiche negative che solo apparentemente sembrano attirare a sé gli animi con forza perversa"* (p. 147).

L'ottimismo si estende anche al campo sociale, quando si rilevano fenomeni effettivamente avvenuti nella seconda metà del secolo scorso, quando funzionava l'ascensore sociale: *"Nonno Marco diceva: il mio bisnonno non sapeva mettere la firma, mio nonno aveva la quinta elementare, mio padre aveva frequentato i tre anni delle scuole industriali, io ho fatto otto anni di studio nelle professionali. Ho quattro nipoti laureati e tutti hanno belle prospettive davanti a loro. Sono onesti, speriamo bene per tutti"* (p. 96 ss).

E l'ottimismo ha la sua motivazione profonda nella fede. Torniamo quindi all'immagine iniziale dell'alba sulla laguna, che viene tradotta dalla stessa Adele nella sua postfazione e ripresa da un versetto del vangelo: *"alla fine sarà comunque la luce a prevalere sulle tenebre"* (Gv 1,5).

Chiara Puppini



Dio non necessario?

CHIESE DI CARTA

Dai comandamenti alle virtù

Si è da poco concluso il Sinodo sulla famiglia, e vale la pena sfogliare i settimanali diocesani nordestini, per cercare di vedere quale *immagine* trasmettino ai propri lettori.

Appare curioso ed efficace il tentativo (*Sinodo concluso. Se io fossi...*) di Domenico Delle Foglie che, ne *la Settimana* (diocesi di Adria e Rovigo), prova a mettersi “nei panni di chi oggi si pone dinanzi alle conclusioni del Sinodo”. Ecco allora che “Se io fossi... un cattolico divorziato e risposato civilmente forse vedrei all’orizzonte aprirsi uno spiraglio perché (...) possa tornare ad accostarmi all’Eucarestia”. Invece “Se fossi... un omosessuale (...) mi sentirei rassicurato dalle parole dei Vescovi”. Mentre “Se io fossi... il componente di una coppia che “ha vissuto un’esperienza matrimoniale infelice”, darei credito ai vescovi, quando dicono che “la verifica dell’invalidità del matrimonio rappresenta una via da percorrere”. E così via, in una specie di *vademecum* insolito, schematico ma anche estremamente efficace. Per il settimanale “(...) i Padri sinodali hanno davvero accolto l’invito del Papa ad allargare lo sguardo sulla famiglia”.

Secondo don Danilo Barlese, in *Gente Veneta* (diocesi di Venezia), “affrontare la vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo ci ha portati al cuore dell’evangelizzazione del terzo millennio, ha mostrato la necessità di una rinnovata conversione (...) il confronto sinodale ha condotto a riaffermare, con un linguaggio adatto ai “nodi” del nostro tempo, il disegno di Dio sulla famiglia, la specificità del maschile e del femminile, il matrimonio come unione “per sempre” tra un uomo e una donna”.

Curioso che, in tutto il suo editoriale, l’articolista non parli mai di *divorziati risposati*. Usa, infatti, un (molto) più asettico *coloro che sono segnati da ferite nella relazione nuziale*: che poi, a ben leggere, mica è semplicissimo capire di chi, realmente, si stia parlando.

Se il Sinodo ha comunque valorizzato l’idea di famiglia (tradizionalmente intesa) *Verona fedele* non ha dubbi: la proposta di legge sulle coppie omosessuali (“*gay*” vengono definite dal settimanale) in realtà equipara le unioni civili al matrimonio, altrettanto tradizionalmente inteso. Lo sostiene in una lunga intervista a Elena Zuppini, l’avvocata Francesca Luciani, secondo la quale il cosiddetto “decreto legge Cirinnà” è sostanzialmente “un copia e incolla delle disposizioni che riguardano il matrimonio”. Secondo l’avvocata, “per tutelare i diritti dei singoli era sufficiente una disciplina privatistica con la previsione di contratti che garantiscano la pubblicità verso i terzi” (chi ci capisce qualcosa è bravo, *ndr*).

Sullo stesso settimanale, invece, il vescovo di Verona spiega perché, a suo parere, sugli articoli che parlano dei divorziati risposati siano aumentati i voti contrari: “(...) la ragione sta nel fatto che essi implicano un passaggio



molto importante: dalla morale dei comandamenti alla morale delle virtù (...) nella prima il soggetto sembra essere valutato come un produttore di atti secondo la Legge, e la coscienza pare considerata come facoltà di applicazione della Legge. La morale della virtù (...) intende far propria la pedagogia evangelica, che mira all'albero prima che ai frutti, nella convinzione che se l'albero (ossia la persona e la sua libertà) è buono, anche i frutti (le azioni) lo saranno".

Secondo, invece, l'editoriale di *Vita Nuova* (diocesi di Trieste) "(...) le cose più belle ed "edificanti" si leggono nella seconda parte della Relazione (...) si spiegano il valore del matrimonio nell'ordine della creazione e la sua elevazione a sacramento, della indissolubilità e fecondità dell'unione". Insomma, "con tante parole dedicate alle "aperture" (in virgolette nel testo, ndr) della Chiesa alle situazioni irregolari (senza virgolette nel testo, ndr) rischia di passare sotto silenzio che la *Relatio finalis* del Sinodo parla soprattutto delle situazioni "regolari" (in virgolette nel testo, ndr) e ringrazia gli sposi che tengono fede alla promessa di fedeltà".

Infine: *La Vita Cattolica* nel numero del 5 novembre dedica ampio spazio ai 1609 aborti eseguiti in Friuli nel 2014. Numeri che, da un lato, mostrano come "(...) l'impatto della povertà e i problemi economici stanno diventando sempre di più una discriminante nella scelta di abortire" e, dall'altro, "siamo in Friuli una delle regioni con i tassi di natalità più bassi al mondo (...) sarebbe importante moltiplicare gli sforzi per far sì che almeno una parte di quelle 1609 mamme (...) scegliesse in modo diverso". Secondo tale rapporto, tra l'altro, il 60% delle richiedenti sono "nubili o separate e divorziate".

Davide Meggiato



Prepariamo il prossimo numero

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

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

Il primo numero di *Esodo* del prossimo anno tratterà il tema della misericordia.

Il significato della misericordia è avere il cuore ferito dalla vista e dal grido dei miseri, degli sventurati. La misericordia, attributo di Dio, è in ebraico definita con la parola *rakhmanut*, la cui radice significa "utero"; l'interiorità più profonda di Dio è femminile, come la parte più intima della madre, creatrice di alterità. L'altro è quindi nell'interiorità più intima di me stesso.

Nella Bolla di indizione del Giubileo Francesco, Vescovo di Roma e Papa, ha scritto: "Misericordia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita". Significa quindi che è praticabile da ogni uomo che, come il buon Samaritano della nota parabola evangelica, si ferma e ha cura di chi soffre, è in pericolo.

Il termine misericordia ha una specificità rispetto ad altre modalità di relazione (solidarietà, giustizia, pietà...)? Esiste una peculiarità cristiana nel considerarla nel praticarla?

La misericordia, come principio e criterio dell'agire umano nelle relazioni, riguarda solo le motivazioni e gli atteggiamenti interiori e interpersonali, o ha conseguenze nella vita sociale, civile, economica? Anche di fronte alle tragedie delle guerre e dei terrorismi, la misericordia è una risposta praticabile o solo un'utopia, una tensione ideale per pochi?

La misericordia è un nuovo paradigma per una nuova immagine di Dio e per il rinnovamento della chiesa. Ma enorme è la divaricazione nelle pratiche dei cristiani: come realizzare "oasi di misericordia"? La chiesa cattolica, anche con il Sinodo, continua a escludere gli uomini dalla misericordia e dalla riconciliazione?

Come attualizzare le opere di misericordia nelle situazioni di povertà, di disuguaglianza dei rifugiati e migranti, dei carcerati, dei nemici...?

la redazione

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

Collettivo redazionale:

Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Beppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Marta Codato, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Paolo Naso, Brunetto Salvarani, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Prodi, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 4 ottobre-dicembre 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

Stampa della tipografia *Grafica & Stampa Venezia S.r.l.s.*
via Brianza, 5/c
30034 Oriago di Mira (VE)
tel. 041/935090 - fax 041/5382810
info@graficaestampavenezia.it

Euro 8.00
(iva comp.)