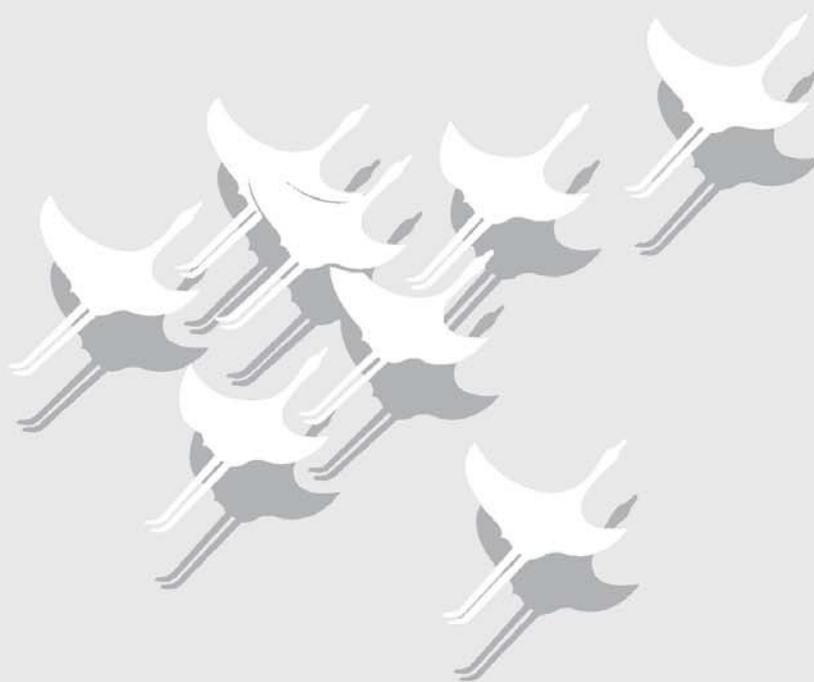


ESODO

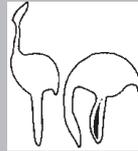


Scandalo e beatitudine della povertà

**Bolpin, Bodrato, Canciani, Cavallari, Di Sante, Frugoni, Garatto, Macchi,
Manziera, Milana, Naso, Ricca, Rossi, Salvarani, Sebastiani, Stefani, Vito,
Zamboni, Zanatta, Zuppi.**

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 3 luglio-settembre 2016 - Anno XXXVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Scandalo e beatitudine
della povertà

Editoriale *P. Cavallari, G. Manziega* pag. 1

PARTE PRIMA: Scandalo e beatitudine della povertà

I mille volti della povertà

"... e rimandò a mani vuote i ricchi"	<i>P. Ricca</i>	pag. 4
La donna di Betania tra alterità e adorazione	<i>L. Sebastiani</i>	pag. 8
Passione dell'uomo - Passione di Dio	<i>A. Bodrato</i>	pag. 13
Per una lettura biblica della povertà	<i>C. Di Sante</i>	pag. 20

Poveri per vivere la relazione

Povertà desiderata e vissuta	<i>C. Frugoni</i>	pag. 27
La responsabilità dei non poveri	<i>P. Stefani</i>	pag. 30
Solo la povertà ci libera dagli idoli	<i>D. Canciani, M. A. Vito</i>	pag. 34
Dissacrazione della povertà	<i>F. Milana</i>	pag. 41
Povertà e le vie del simbolico	<i>C. Zamboni</i>	pag. 45

Voci dal di dentro

Restare umani a Lampedusa	<i>G. Garatto</i>	pag. 49
Povertà come qualità d'essere in relazione	<i>N. Zanatta</i>	pag. 53
Il vero problema è l'io in relazione agli altri	<i>M. Zuppi (intervista di P. Cavallari)</i>	pag. 57

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Antagoniste e protagoniste	<i>B. Rossi</i>	pag. 62
Inizia il post-Concilio	<i>P. Naso, B. Salvarani</i>	pag. 67
2016/2017: un Giubileo cattoluterano?	<i>F. Macchi</i>	pag. 70
È facile dire amore...	<i>G. Manziega</i>	pag. 77
Povertà e gioia in Daniele Garota	<i>C. Bolpin</i>	pag. 79

All'interno del numero, dipinti di E. Schiele (1890-1918).

Editoriale

Dio *predilige* i poveri. Ma senza l'appello affinché fermenti un cuore di carne, un cuore in ascolto del grido straziante delle persone indigenti, la parola biblica sarebbe afona. Le esortazioni di papa Francesco sull'argomento (Zuppi), nonché i suoi gesti sinceri, sono perennemente attenti a ciò. Ma ci interpellano nella carne? Indubbiamente bisogna distinguere: un conto è il povero "puro", esemplato nella parabola di Lazzaro (Lc 16,19-31), un conto è lasciarsi avvolgere da sentimentalismi e da retorica. È la qualità della *relazione* a fare la differenza: solo se si *ama* si possono sentire i poveri come un prossimo che *ci* riguarda. Altrimenti, tutto è segnato dall'ambiguità di gran parte delle *opere buone*, che umiliano, tra l'altro, colui che le riceve. O, altrimenti ancora, c'è la delega del *problema* a istituzioni preposte, spesso all'interno di un'orgia di mistificazioni - osserva Milana - al cui vertice sta la menzogna dello *sviluppo* dei paesi poveri, appunto; in barba all'insegnamento racchiuso nella parabola del Samaritano.

E che dire delle relazioni fra i poveri e/o con loro? Simone Weil osservava quanto fosse difficile sottrarsi alla seduzione di esercitare la *forza* sui miseri, anche da parte di chi fosse leggermente al di sopra: «*Persino il più debole tra gli uomini, infatti, ha modo, se lo vuole, di opprimere chi [...] viene a trovarsi un gradino più in basso di lui nella scala dei rapporti sociali*». E conosceva bene la tentazione di esercitare *potere* nelle azioni "misericordiose": "*Dare con l'atteggiamento di un mendicante*" - suggeriva la filosofa. Sviluppano i temi le analisi di Canciani e Vito, incrociando quelle esposte da Frugoni e Stefani: il favore concesso crea un inevitabile squilibrio tra chi dà e chi riceve, squilibrio riproposto da ogni esperienza di ineguale distribuzione dei beni. Si genera così una catena di effetti: *chi non ha* desidera i beni dell'altro, *chi ha* dovrebbe poi difendersi da tale "concupiscenza" e aggredire a sua volta. Consapevole di ciò, il poverello d'Assisi sceglieva la *povertà-libertà-letizia*.

Nel decidere l'argomento, abbiamo creduto che, in queste inquietanti stagioni abitate dalla povertà e dalle contraddittorie - se pur necessarie - risposte delle istituzioni, non ci si dovesse sottrarre alla questione, lambendo anche il tema *profughi* (Zamboni, Garatto). La materia doveva essere avvicinata con disincanto ma, al tempo stesso, non con uno sguardo scientifico. Un approccio di questo tipo non può mancare quando si vogliono fornire "valutazioni oggettive" in rapporto a un quadro socio-politico. Questa chiave di lettura, se esclusiva, può essere foriera di visioni massificanti, che imbrigliano il cuore della relazione, con il rischio di configurarsi come diagnosi compiute dall'*alto*, da un osservatore distaccato ed *esterno*.



In base alle considerazioni esposte prima, ci siamo accostati all'argomento considerando la povertà *in quanto legata* all'alterità. Il soggetto (uomo o donna) è infatti sempre in *relazioni* (sane o malate); il suo essere *povero*, o *non povero*, il suo vivere la povertà o la ricchezza materiale o relazionale, i suoi giudizi e atteggiamenti verso i poveri (o i ricchi) sono dipendenti dal *contesto* in cui è situato. Ne consegue che l'attenzione alla qualità della nostra attitudine relazionale è decisiva: altro modo per riaffermare il comandamento che ha al proprio centro un «come te stesso».

Come afferma Aristotele, *povertà si dice in molti modi*, rivestendo essa molteplici sensi (Di Sante). Il soffrire/ospitare la povertà è qualcosa di molto complesso che, pur non prescindendo dal dato economico, tuttavia l'oltrepassa. Povertà non è il contrario di ricchezza. È piuttosto l'essere mancante/bisogno di relazioni *sufficientemente buone*.

Distinguere, abbiamo detto all'inizio, ma non è operazione facile.

Le domande si affastellano concitate: poveri di che cosa? Ricchi di che cosa? E rispetto a chi? *«Siamo tutti ricchi rispetto a un vero povero, siamo tutti poveri rispetto a un vero ricco»* (Ricca). Tra i depauperamenti più strazianti sta la sete di possesso, che è la causa prima della schiavitù stessa; fenomeno che S. Weil conosceva molto bene e chiamava «idolatria sociale». In molte comunità si lavora per risanare coloro che sono stati offesi e sradicati, dal proprio mondo e da sé, uomini e donne, italiani o stranieri. Si elabora insieme, senza pretese gerarchiche, lo sforzo di *«rimanere umani»* nonostante tutto (Zanatta, Garatto).

Due letture squisitamente esegetiche ci accompagnano in questo solco; insieme ad altre che, nell'orizzonte della parola biblica, sviluppano suggestioni sul mistero della povertà degli uomini, di Dio (Ricca, Bodrato). La tradizione ebraica ha istituzionalizzato il comandamento del ridonare la libertà al povero e allo schiavo - l'anno sabbatico (Dt 15,1-11; cfr. Lv 25,1-7). L'orizzonte in cui si colloca il precetto è quello del rapporto Io-Tu: *«Apri, apri la tua mano al tuo fratello, al tuo indigente ('anaw), al tuo povero nella tua terra»* - afferma Dio (in Dt 15,11); dove «tuo» lo è *«in virtù della relazione instaurata con lui, in caso contrario egli rimane irrimediabilmente un estraneo»*.

Così ritorna il nesso povertà-alterità nell'analisi del celeberrimo passo della donna di Betania (Sebastiani), dove la sollecitudine verso i poveri si sbarazza di quei gusci vuoti che sono le elemosine di maniera, incrostazioni che inquinano l'essenza della misericordia evangelica. La testimonianza spudorata di una donna spalanca alla dismisura, al mistero. Smentisce così il vuoto della carità misurata e della miserabile assistenza di chi la rimprovera: *«avrebbe dovuto devolvere ai poveri quel profumo»*. Un'altra tessera di un mosaico sconfinato: *«non si può essere poveri, nel senso forte evangelico, né attenti ai poveri, senza vivere la relazione con l'altro»*.

Paola Cavallari, Gianni Manziega





PARTE PRIMA

Scandalo e beatitudine della povertà

È cominciata la rivoluzione di Dio cantata da Maria? Quella rivoluzione per cui Dio capovolge le gerarchie e predilige gli scarti del mondo? Abbiamo preso sul serio l'invito di Gesù a «farsi tesori in cielo» (Mt 6,20)? Lambendo questi temi si snoda la riflessione di Paolo Ricca, teologo valdese, collaboratore di Esodo.

«... e rimandò a mani vuote i ricchi»

1. Il *Magnificat*, si sa, è un canto. Non è, propriamente, una preghiera. Maria parla di Dio, ma non a Dio; ne parla in terza persona, non in seconda; non si rivolge direttamente a lui. Non si rivolge neppure a Elisabetta, che pure l'ha accolta con quel saluto così bello. Maria non pensa a un interlocutore particolare proprio perché il suo non è un discorso, ma un canto, non un ragionamento, ma un inno di gioia incontenibile, che prorompe dal profondo del cuore. La gioia non può solo essere detta, esige di essere cantata, come lo esigono i sentimenti e le esperienze umane più profonde. Ci sono cose che possono solo essere cantate. La fede, dunque, canta. La fede sa ovviamente parlare, tacere, protestare, gridare, piangere, ma spesso la fede canta. La Bibbia è piena di canti. Uno dei più belli è proprio quello di Maria, della quale, peraltro, la tradizione evangelica ci ha riferito pochissime parole, raccolte in cinque sole frasi (Luca 1,34.38; 2,48; Giovanni 2,3.5). Sono più le parole di Maria dette cantando che quelle dette parlando. Per chi canta Maria? Canta per se stessa, perché non può non cantare l'esperienza inimmaginabile che ha fatto; ma canta anche per il suo popolo e per tutti coloro che sono disposti ad ascoltarla.

2. Che cosa canta Maria? Canta una rivoluzione. Quale, tra le tante? Canta la rivoluzione di Dio, che non è scritta in nessun libro di storia, né è immaginata in nessuna *fiction* di nessun genere. Tutte le rivoluzioni producono il loro canto. Il *Magnificat* è il canto della rivoluzione di Dio. E chi la fa questa rivoluzione? Maria? No, Maria la canta, ma non la fa. Il popolo? Neppure, anche perché la rivoluzione si fa con le armi, «sulla punta dei fucili», ma quella di Dio è disarmata. Solo Dio può fare la sua rivoluzione, perché prima di essere *di* Dio, è una rivoluzione *in* Dio: Dio, per così dire, ha rivoluzionato se stesso. E da che cosa capisce, Maria, che Dio ha rivoluzionato se stesso? Lo capisce dal fatto che Dio «ha guardato alla bassezza della sua serva»¹. Non ha guardato alle sue qualità umane e morali, che certamente possedeva, e neppure alla sua fede, che pure era così viva e disponibile. Maria esulta in Dio perché egli - come dirà l'apostolo Paolo, «ha scelto le cose deboli del mondo per svergognare le forti; ha scelto le cose ignobili del mondo e le cose disprezzate, anzi le cose che non sono, per ridurre al niente le cose che sono» (1Corinzi 1,27-28).

Dio in Maria non ha guardato ciò che era alto, ma ciò che era basso, non ciò che era degno, ma ciò che non lo era. La rivoluzione *in* Dio è la rivoluzione del suo sguardo che, guardando in basso, cerca ciò che è perduto, non ciò che



è già salvo, cerca i peccatori, non i giusti, cerca i malati, non i sani. Così in Maria «*si sono incontrate la sovrabbondante ricchezza di Dio e la sua profonda povertà, la gloria divina e la sua nullità, la dignità divina e la sua miseria, la grandezza divina e la sua piccolezza, la divina bontà e la sua mancanza di meriti, la grazia divina e la sua indegnità*»². Ed è per questo che tutte le età la chiameranno «beata»: perché essendo così in basso Dio l'ha guardata per chiamarla e affidarle un compito unico, il più alto a cui potesse aspirare una donna ebrea - essere la madre del Messia. Questo significa due cose: la prima è che nessuno è così in basso che non possa più essere visto da Dio; la seconda è che la rivoluzione in Dio non resta in cielo, ma scende sulla terra nella forma del Regno di Dio.

3. La rivoluzione di Dio è descritta da Maria con poche battute, che però equivalgono a un vero e proprio terremoto non solo politico-sociale, ma anche spirituale: Dio «*ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha tratto giù dai troni i potenti e ha innalzato gli umili; ha colmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote*» (Luca 1,51-53), A noi qui interessa l'ultima affermazione - la seconda parte del v. 53 -, che però non può essere separata da quelle che la precedono e la seguono, e descrivono i tre aspetti fondamentali della rivoluzione di Dio: umiliare gli arroganti, detronizzare i potenti, rimandare a mani vuote i ricchi. Come si vede, è una rivoluzione, questa, che riguarda tanto le condizioni politico-sociali esteriori, che vengono sconvolte più che capovolte, quanto gli atteggiamenti interiori che hanno a che fare con il «cuore». Una rivoluzione infatti riesce solo se, oltre a cambiare le condizioni di vita e gli assetti sociali, cambia anche i cuori.

4. Ma soffermiamoci ora sul v. 53. Ecco alcune considerazioni.

[a] I verbi adoperati da Maria in questo versetto, come peraltro nel resto del canto, sono tutti al passato: «ha colmato», «ha rimandato». In realtà però Maria intende parlare dell'agire di Dio nel presente e nell'immediato futuro, ma lo fa rievocando ciò che Dio ha già compiuto nella storia di Israele e nella sua storia personale. Maria canta il passato per annunciare il presente e il futuro. Il passato di Dio, infatti, non è mai solo passato, è anche sempre promessa di futuro: c'è un presente e un futuro nel passato di Dio, «che è, che era e che viene» (Apocalisse 1,8). Perciò non c'è nulla di nostalgico nelle parole di Maria; il loro timbro è piuttosto quello di una limpida confessione di fede.

[b] Colpisce, nel v. 53, una certa asimmetria, nel senso che ai «ricchi» non sono contrapposti i poveri, come ci si poteva aspettare e sarebbe stato logico, ma gli «affamati». Non sappiamo se questo abbinamento sia stato intenzionale o involontario. Comunque, «povero» e «affamato», pur non essendo sinonimi, possono essere intercambiabili: il povero sa che cosa vuol dire avere fame, e soprattutto più fame che cibo per placarla; e l'affamato (nel senso cronico del termine) è colui che, non riuscendo neppure a sfamarsi, è il più



povero tra i poveri. È dunque probabile che Maria abbia scritto «affamati» proprio per indicare non genericamente i poveri ma, in maniera specifica, i più poveri tra i poveri. Ma contrapponendo l'affamato al ricco, Maria rivela, implicitamente, un tratto distintivo di quest'ultimo: è l'opposto dell'affamato, è sazio, appagato, in quanto può soddisfare ogni suo desiderio; nella sua vita non c'è più posto per nulla, perché ha già tutto. Qui abbiamo una prima caratterizzazione del ricco: è un uomo sazio.

[c] Se, a prima vista, colpisce, nel v. 53, l'accostamento del ricco all'affamato anziché al povero, colpisce ancora di più il trattamento in apparenza piuttosto mite che Dio, qui, riserva ai ricchi: si limita a «rimandarli» [o «congedarli», o «mandarli via»] «a mani vuote» [lett. «vuoti»], senza però redarguirli, o chiedere loro conto del modo in cui si sono arricchiti; tanto meno chiede quello che Gesù, a un ricco che voleva «avere la vita eterna», disse: «*Vendi ciò che hai, e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; poi, vieni e seguimi*»; e dopo il rifiuto del giovane aggiunse: «*è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli*» (Matteo 19, 16.21.24); e sui ricchi pronunciò un «Guai!», che suona come un giudizio finale negativo (Luca 6,24). Per non parlare del lamento funebre (così lo possiamo chiamare) dell'apostolo Giacomo sui ricchi (5,1-6), che suona come una dura condanna senza appello. Nel quadro di questi giudizi molto più severi, quello del *Magnificat* sembra effettivamente mite, quasi indulgente: ai ricchi, è vero, Dio non dà nulla, ma non toglie loro nulla; non li blandisce, ma neppure li censura; non li riverisce, ma neppure li biasima. Tutto sommato - potremmo pensare - i ricchi se la cavano ancora bene, soprattutto se pensiamo che si trovano davanti a Dio!

[d] Ma è proprio così mite come sembra il trattamento che nel *Magnificat* Dio riserva ai ricchi? È vero che «rimandarli a mani vuote» può sembrare una pena molto lieve, anzi non sembra neppure una pena, dato che le mani dei ricchi sono comunque già piene di ogni ben di Dio, come si usa dire. Ed è proprio perché sono già piene (e solo in apparenza vuote), che Dio non mette nulla in quelle mani. È come se dicesse ai ricchi: «*Non posso darvi nulla perché le vostre mani, che sembrano vuote, sono in realtà piene. Avrei in realtà molte cose da darvi, ma non so dove metterle: non c'è posto per loro; i vostri beni riempiono totalmente la vostra vita; perciò vi rimando a mani vuote dei miei beni perché sono piene dei vostri*». È la fine di un rapporto, un vero e proprio divorzio. Quel congedo dei ricchi paradossalmente «a mani vuote» simboleggia la separazione di due mondi tra loro incompatibili: Dio e Mammona; o Dio o Mammona: *tertium non datur*. Quella parola che appariva tutto sommato mite, si rivela terribile. Comprendiamo i discepoli che, dopo aver udito la parola di Gesù sull'estrema difficoltà per un ricco di entrare nel regno dei cieli, «sbalorditi» [o «spaventati»] si chiedono: «*Chi dunque può essere salvato?*». Ce lo chiediamo anche noi.

[e] Ma chi è ricco? Chi sono i ricchi? Sembra facile dirlo, ma non lo è. Così come non è facile dire chi non è ricco. Siamo tutti ricchi rispetto a un vero



povero, siamo tutti poveri rispetto a un vero ricco. Abbiamo detto sopra che è ricco l'uomo sazio, appagato della sua sazietà. Si può esserlo in molti modi, non solo materiali: il Fariseo nel tempio che, in preghiera, elenca tutti i suoi meriti (reali) davanti a Dio è il tipico esempio di una persona sazia - sazia di sé - che non chiede nulla a Dio perché ritiene di non aver bisogno di nulla (Luca 18,11-12): è un ricco, anche se forse non lo era materialmente. Anche perché esistono tanti tipi di ricchezza, è difficile dire chi è ricco e chi non lo è. Non solo, ma si può anche essere «ricchi» non nel senso che lo si è già, ma nel senso che si fa di tutto per diventarlo, come se fosse quello lo scopo della vita. Il desiderio di ricchezza può «bruciare» molte esistenze. In questo non ha torto Lutero quando dice: «*Non coloro che possiedono i beni sono i ricchi, ma coloro che li amano*», cioè in essi confidano. Ma Gesù ha avvertito: «*Non è dall'abbondanza dei beni che uno possiede che egli ha la sua vita*». E ancora: «*La vita è più del nutrimento e il corpo più del vestito*» (Luca 12,15.23).

Detto questo, però, non dobbiamo cedere alla tentazione di spiritualizzare o psicologizzare il v. 53: la fame degli affamati è fame fisica, fame di pane, e la ricchezza dei ricchi è ricchezza materiale, di soldi, di beni, di proprietà. Dio, questi ricchi (anche gli altri, ma comunque questi) - così canta Maria - li «rimanda a mani vuote». Li rimanda dove? Alle loro ricchezze. È quello il loro regno, il loro *habitat*, il loro futuro. Ma anche la loro prigione dorata: ne sono proprietari, ma anche prigionieri, perché non è facile possedere senza essere posseduti; e più grande è il possesso, maggiore è la dipendenza. Possiedono il campo, ma non il tesoro nascosto nel campo (Matteo 13,44). Possiedono i beni della vita, ma ignorano il Datore della vita. Possiedono il mondo, ma non la loro anima (Marco 8,36-37). Sono ricchi «per sé», dice Gesù, ma non «in vista di Dio» (Luca 12,21). Non c'è bisogno di essere dei ricconi, per essere ricchi «per sé». Possiamo benissimo esserlo proprio noi, classe media, o media-bassa, o persino bassa. Non è detto che i ricchi siano gli altri. Anche noi, a ben guardare, potremmo ritrovarci a non avere altre ricchezze che i nostri beni terreni, piccoli o grandi che siano, e questo sarebbe un guaio. Vorrebbe dire che non abbiamo preso sul serio l'invito di Gesù a «farsi tesori in cielo» (Matteo 6,20). Vorrebbe dire che Dio non è il nostro vero bene - il nostro tesoro - in cielo e in terra. Vorrebbe dire che la rivoluzione di Dio cantata da Maria, per noi, non è ancora cominciata.

Paolo Ricca

Note

1) La CEI traduce *tapéinosís* con «umiltà», termine che però può facilmente essere frainteso nel senso morale di atteggiamento umile, mentre qui Maria parla della sua condizione umile, della sua «bassezza», cioè del suo essere nulla e nessuno. Ma proprio su questo nulla e nessuno si è posato inspiegabilmente lo sguardo di Dio. L'aggettivo *tapinòs* significa appunto «di bassa condizione», «miserico», «meschino». Da lì deriva l'italiano «tapino».

2) Martin Lutero, *Commento al Magnificat*, Servitium editore, Sotto il Monte (BG) 1997, p. 69.



Lilia Sebastiani, biblista cattolica, attenta a filtrare i racconti evangelici con una sensibilità femminista, commenta l'episodio dell'unzione di Betania illuminandolo di riverberi nascosti; e marcando il valore della relazione: "Non si può essere poveri [...], né attenti ai poveri, senza vivere la relazione con l'altro".

La donna di Betania tra alterità e adorazione

³Gesù si trovava a Betania nella casa di Simone il lebbroso. Mentre stava a mensa, giunse una donna con un vasetto di alabastro, pieno di olio profumato di nardo genuino di gran valore; ruppe il vasetto di alabastro e versò l'unguento sul suo capo. ⁴Ci furono alcuni che si sdegnarono fra di loro: «Perché tutto questo spreco di olio profumato? ⁵Si poteva benissimo vendere quest'olio a più di trecento denari e darli ai poveri!». Ed erano infuriati contro di lei.

⁶Allora Gesù disse: «Lasciatela stare; perché le date fastidio? Ella ha compiuto verso di me un'opera buona; ⁷i poveri infatti li avete sempre con voi e potete beneficiarli quando volete, me invece non mi avete sempre. ⁸Essa ha fatto ciò ch'era in suo potere, unguendo in anticipo il mio corpo per la sepoltura. ⁹In verità vi dico che dovunque, in tutto il mondo, sarà annunziato il vangelo, si racconterà pure in suo ricordo ciò che ella ha fatto» (Mc 14,3-9).

Raccontata da Marco e Matteo in parallelo e dal quarto evangelista con accentuazioni in parte diverse (non da Luca, che nel racconto della peccatrice galilea ricorda un episodio dei primi tempi del ministero in cui è al centro il perdono dei peccati), l'unzione di Betania costituisce un momento chiave dell'itinerario storico interiore di Gesù. Per la sua singolarità e la sua carica di mistero si impresse nell'attenzione dei testimoni oculari, così come di quelli che da loro lo udirono raccontare. Ma la storia fu raccontata anche troppo, forse, e una certa confusione si determinò già nella fase della trasmissione orale. L'episodio della donna che unse Gesù ha sfidato fin dai primi secoli la comprensione, la fantasia, la fede dei cristiani.

L'opera bella

Il racconto esteriore è semplice. Durante una cena che si svolge a Betania, una donna cosparge di profumo Gesù. Chi era? Non sappiamo più dirlo. Secondo Marco e Matteo, si tratta di una donna sconosciuta; secondo Giovanni, di una donna ben conosciuta, Maria di Betania, sorella di Marta e di Lazzaro. Il profumo è preziosissimo (una libbra di autentica essenza di nardo), viene profuso senza risparmio e ciò suscita lo sdegno di chi assiste e non capisce (gli astanti, secondo Marco; Matteo, in modo più compromettente, parla dei discepoli; Giovanni attribuisce la reazione negativa a Giuda soltanto): perché questo spreco? sarebbe stato meglio venderlo e dare il ricavato ai poveri!

Gesù tronca le mormorazioni affermando che la donna ha compiuto verso di lui un'opera buona (anzi "opera bella", *èrgon kalòn*), una terminologia che richiama il racconto di creazione, e che in tutti i luoghi in cui sarà annunziato il vangelo sarà pure raccontato ciò che ella ha fatto, "in memoria



Scandalo e beatitudine della povertà

di lei". Queste parole evocano il "fate questo in memoria di me" (Lc 22,19), legato all'istituzione dell'Eucaristia. I due gesti sono misteriosamente associati e speculari, perché a unirli è l'autenticità dell'amore e la volontà di donare e di donarsi.

Per Gesù si tratta di un momento fondamentale nella comprensione del senso della propria vita e della propria missione, oltre che della morte vicina. In apparenza egli, in questa occasione, non opera, ma riceve: eppure l'unzione di Betania costituisce anche un momento chiave, un vertice del suo evento e del suo messaggio.

Interlocutrice silenziosa, la donna parla solo con il suo gesto. Un gesto intenso, difficile nella sua semplicità, anzi quasi inesplorabile e dalle risonanze molteplici. Un gesto profetico: come spesso avviene per gesti e parole dei profeti, non sempre il/la profeta agisce con intenzionalità completa e chiara, non sempre è consapevole del significato ultimo delle proprie parole, non sempre è il migliore esegeta del messaggio che trasmette - anzi, non lo è quasi mai.

Un particolare importante, che ricorre in tutte le varianti dell'episodio: *Gesù è a mensa*, fatto che nella Scrittura esprime condivisione di vita.

Sia in Mc 14,3-9 e Mt 26,6-13, sia in Gv 12,1-12, l'episodio si verifica a Betania, e la collocazione temporale è in rapporto alla Pasqua ebraica (due giorni prima, secondo Marco-Matteo, sei giorni prima secondo Giovanni: e la Pasqua, con il suo duplice riferimento alla morte di Gesù e a quello che avverrà poi, è il punto di riferimento, il baricentro dell'episodio, essenziale alla comprensione del senso.

Donarsi senza riserve

Solo Marco aggiunge un dettaglio che colpisce, commuove e offre una chiave di interpretazione dell'episodio: la donna non si limita a versare il profumo, ma addirittura *spezza il vaso*, evidentemente identificandosi con esso. Spezzare il vaso significa che non s'intende trattenere per sé nulla di quel profumo, quindi esprime con efficacia la totalità e la definitività della donazione. La donazione di sé deve essere dello stesso tipo di quella di Gesù, almeno tensionalmente: una donazione senza riserve. Per Marco, tutto l'essere e l'agire della donna si identificano con il profumo che porta con sé nel vasetto di alabastro, prezioso anche il materiale, non solo il contenuto: vasetto che poi spezzerà, a esprimere la totalità, la definitività della donazione.

La solennità misteriosa del gesto è accentuata dalla sobrietà assoluta. La donna non ha altri gesti, non dice nemmeno una parola. Invece le parole, e tante, sembrano scatenarsi in risposta: i presenti si sdegnano con la donna. Marco sottolinea anzi che "fremevano contro di lei": in altri termini, erano infuriati. Lo sdegno ci sembra eccessivo, inequivocabile segnale di un disagio. Un certo filtro mentale maschile è molto avvertibile in questi racconti:



nelle cose dette e nelle cose taciute, oltre che nella storia della ricezione dell'episodio.

Il quarto evangelista, parlando dell'unzione, aggiunge anche una frase solo apparentemente inessenziale: "... E tutta la casa si riempì del profumo", che in realtà costituisce la chiave per un'interpretazione spirituale. Non è solito indugiare in particolari di ordine puramente narrativo o descrittivo: quando inserisce un dettaglio, è certo che quel dettaglio è importante e va interrogato. In questo caso, il rilievo del profumo che riempie tutta la casa allude al senso mistico dell'unzione, in cui il riferimento all'Ora vicina è predominante. In tutti e tre i racconti, ma soprattutto in quello di Marco, la donna di Betania sembra identificarsi tutta se stessa con il profumo che offre. Attraverso il profumo l'amore che è nella donna nei confronti di Gesù ha intriso il suo corpo, quasi facendo tutt'uno con esso, permeandolo tutto di amore.

Attraverso il profumo anche la donna giunge, in un certo senso, a immedesimarsi con Gesù; e questo profumo che esprime lei stessa entra in rapporto misterico con Gesù.

Il profumo che si diffonde e riempie tutta la casa non è più solo la preziosa essenza di nardo, ma tutta l'essenza personale amorosa e adorante della donna di Betania; e, nello stesso tempo, è anche il profumo di Gesù, il mistero della morte e della gloria.

Il profumo è segno dell'intrinseca vocazione delle realtà terrestri ad andare oltre se stesse, attingendo il piano dello spirito: ciò non significa negazione della terrestrità, ma compimento e rivelazione.

Alterità, dono e mistero

Questo episodio, nonostante la portata misterica, ha anche forti implicazioni etiche, almeno in quanto ricorda la centralità dell'amore e del mistero; ricorda che chi ama si concede senza riserve, secondo quella logica della 'dismisura' che caratterizza anche l'agire di Dio con gli esseri umani e l'amore mostrato da Gesù, icona perfetta di un Dio che ama infinitamente. Il dato che ha maggior rilievo nei racconti gemelli di Marco-Matteo e anche in quello del quarto vangelo, il più importante ai fini della lettura spirituale, è proprio la sovrabbondanza, anzi lo spreco. Il profumo è il più prezioso che ci sia, e viene profuso senza risparmio.

Il gesto della donna di Betania manifesta il suo amore e la devozione per il Maestro, manifesta l'amore di Gesù per gli esseri umani nell'imminenza del dono supremo, manifesta l'amore di Dio che Gesù trasmette agli uomini.

Nella tradizione cristiana - come nella Scrittura, del resto - la presenza del profumo è importante ma ambivalente, e proprio per questa ragione sembra importante sottolinearla, almeno per dilatare i limiti di quanto siamo soliti chiamare 'spirituale', per sottolineare la vocazione dello spirituale alla



concretezza e la vocazione spirituale della sfera corporea.

Questo profumo che Gesù ricorda esplicitamente come profuso “in vista della sua sepoltura” è anche simbolo di incorruttibilità, di immortalità, ricorda la vittoria di Dio su ogni male. Gesù porterà questo profumo e il ricordo di questo amore anche nell’Ultima cena, nell’orto degli ulivi, nella passione e nella morte. È evidente che un tale amore mistico e misterico è anche apertura all’alterità (senza la quale non si può neanche avere sollecitudine e carità ma al più un frigido autorassicurante assistenzialismo) e non è da porre in concorrenza con l’amore verso i poveri: le parole di Gesù non intendono assolutamente sminuire la necessaria sollecitudine verso di loro. Sottolineano però che vi sono forme diverse di amore, versanti distinti dell’unica realtà di amore. Il secondo comando della legge, l’amore per il prossimo, è detto “simile al primo”, quindi a esso corrispondente, benché diverso. Non si può essere poveri, nel senso forte evangelico, né attenti ai poveri, senza vivere la relazione con l’altro.

La reazione negativa che Marco attribuisce agli ‘astanti’ senza specificare, e Matteo ai discepoli, viene attribuita dal quarto evangelista al solo Giuda.

Il quarto evangelista, che parla dell’amore fraterno come della caratteristica che distingue i veri discepoli, ci sorprende rivelando una singolare animosità a riguardo di Giuda, presentato in luce fosca (oltre che dall’anticipazione ormai classica “quello che doveva tradirlo”) da una notazione piuttosto acida: “Questo disse non perché gli importasse dei poveri, ma perché era ladro e, siccome teneva la cassa, rubava quello che vi mettevano dentro” (Gv 12,6).

Leggendo il racconto giovanneo non possiamo fare a meno di rilevare che anche Giuda è ‘povero’, è in qualche modo isolato, già ‘altro’ all’interno della comunità dei discepoli, vive male la sua alterità; nella tradizione cristiana poi diventerà l’altro per eccellenza, l’estraneo, il capro espiatorio, il maledetto...

Relazionalità, intuizione, autorevolezza

Sappiamo quanto sia stato amato e frequentato dagli artisti il racconto dell’unzione di Betania, ma c’è qualcosa che fa riflettere: benché l’unzione sia raccontata in tutti e quattro i vangeli, i quattro racconti non hanno ricevuto la stessa attenzione da parte degli artisti o della committenza, e *quasi mai* il pittore si ispira ai racconti di Marco e Matteo; *quasi sempre* a quelli di Luca e di Giovanni.

Chiave di tutti due gli episodi, pur così diversi, è l’amore per Gesù, risposta all’amore di Gesù, in cui si rende sperimentabile l’amore stesso di Dio: ma in Luca il senso è soprattutto etico, in Giovanni più spirituale e con una carica di mistero molto più forte. Il racconto di Giovanni è più denso teologicamente;



quello di Luca forse più ricco di elementi umani e patetici. Questa ragione l'ha fatto prediligere dalla sensibilità del popolo cristiano di tipo medio e anche dai predicatori, in genere interessati a un'immediata applicabilità morale, mentre il racconto giovanneo veniva prediletto dai mistici.

Poteva sembrare meno incisivo il racconto concorde di Marco e Matteo: non cita il nome della donna che agisce, e riporta in funzione di oppositori "gli astanti", "i discepoli", personaggi positivi che dispiaceva mostrare in una luce di non-comprensione, di opposizione. Ma soprattutto vi entra un fatto di convenienza visiva e simbolica. Gli artisti che raffiguravano l'unzione dei piedi di Gesù dovevano raffigurare la donna in basso: immagine edificante, 'giusta', che non disturba. Ma se il pittore avesse voluto illustrare l'episodio narrato da Marco e Matteo, che parla di un'unzione compiuta *sul capo* di Gesù, doveva inevitabilmente raffigurare la donna in piedi, anzi a un livello superiore rispetto a quello di Gesù seduto a mensa. E forse si intuiva, magari inconsapevolmente, che l'unzione del capo è un gesto che sottintende autorità e funzione rappresentativa in chi lo compie.

Così le mormorazioni dei discepoli sullo 'sperpero' possono anche venir lette come una sorta di razionalizzazione di un più oscuro disagio dinanzi a un gesto femminile assolutamente fuori dagli schemi, misteriosamente autorevole e aperto a una comprensione (o forse a un'intuizione) profonda del futuro, che a loro manca finché non saranno illuminati dall'esperienza di Pasqua e di Pentecoste.

Lilia Sebastiani



Ragazza in piedi - 1907



“Sulla croce, Dio è impotente e debole”; il “Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona”. Aldo Bodrato, teologo cattolico, sviluppa il tema del divenire povero di Dio, che una teologia novecentesca ha elaborato. Una “riconversione dell’immagine di Dio e dell’uomo”, fino al rovesciamento più scandaloso.

Passione dell’uomo - Passione di Dio

Prologo

Marco, creatore del genere letterario “vangelo”, ci dice che nessuno dei suoi segue Gesù fino al Golgota, dove sarà appeso alla croce. Solo alcune donne del suo seguito stanno a osservare da lontano. Intorno a lui si danno da fare passanti, sommi sacerdoti e scribi, che lo insultano e lo sfidano a usare la sua divina potenza per liberarsi. Alla sua morte, vedendolo spirare in quel modo, il capo degli aguzzini, un pagano, gli riconosce una qualche figliolanza divina: «Davvero costui era figlio di Dio». Dopo la sepoltura le donne, che si recano alla sua tomba, non sono in grado di fare proprio l’annuncio angelico di resurrezione. Ci vogliono anni e quattro diverse elaborazioni evangeliche della predicazione, passione e morte del Nazareno, perché si possa sovrapporre al volto e al corpo sfigurato di Gesù agonizzante la nuova e dinamica vitalità del Cristo risorto, e oltre due secoli perché tale sofferta vitalità possa iconograficamente tradursi nella serena compostezza del Crocefisso bizantino. Bisognerà attenderne più di mille per vedere tornare sulla croce delle chiese medioevali e moderne il Cristo sofferente. Ma è solo dopo le tragedie di due guerre mondiali in trent’anni, solo dopo Auschwitz e Hiroshima, che alla domanda di chi assiste alla morte lenta e crudele di un innocente: «Ma dove è Dio!?», si osa mormorare: «Dio è lì appeso a quella forca» (E. Wiesel, *La notte*, 1953). Mormorarlo, scriverlo e fare del *Deus patiens* il centro della propria spiritualità e della propria teologia (J. Moltmann, *Il Dio crocefisso*, 1978).

*(Questo prologo fu già **Epilogo** di un articolo comparso su questa stessa rivista nel primo numero del 2014: “Un Gesù crocefisso, quattro Cristo risorti”).*

Morte di Dio e morte dell’uomo.

Il tema della morte di Dio, così come noi oggi lo conosciamo, si è affacciato prepotentemente negli anni ‘60 del secolo scorso (W. Hamilton-J.B. Altizer, *La teologia radicale e la “morte di Dio”*). Ma tale tema può essere presentato come una novità per la nostra storia culturale. Anche a prescindere da archeologici rimandi all’età dei miti, quando dèi e uomini potevano morire e risorgere senza sollevare traumatici problemi metafisici e teologici, questo tema ha una sua notevole rilevanza nella cultura moderna e post-moderna, a partire da Hegel e da Nietzsche che lo affrontano, in modo simile, ma con opposta intenzionalità, dopo che, in seguito al terremoto di Lisbona (1755), la disputa sulla *teodicea* è esplosa tra i pensatori del Diciottesimo secolo.



Hegel afferma che la morte di Dio e dell'uomo è concettualmente necessaria, perché un Dio nuovo e un uomo nuovo si facciano coprotagonisti delle ultime fasi dialettiche della *Fenomenologia dello Spirito* (1807) e progrediscano verso il fine ultimo della storia. Giunge a tale convinzione perché già Spinoza e Kant avevano desovranaturalizzato e laicizzato la relazione uomo-Dio, seguiti in ciò dal progetto illuminista di ricondurre la religione nell'ambito della ragione. Ma anche perché, reinterpretando, in chiave filosofica, quasi metafisica, il tema teologico della morte e della resurrezione dell'uomo e di Dio in Gesù Cristo, intravede la possibilità di conciliare religione e filosofia, morte e vita e ogni altra forma di opposizione, senza nulla perdere delle loro specifiche e diverse identità.

Nietzsche ribatte che la morte di Dio, evocata simbolicamente dalla tragedia della croce, è frutto di una storia umana materiale, sociale e culturale che sfocia nell'inevitabile constatazione della morte di Dio e nella necessità di prendere atto della contestuale morte della sua spalla, l'uomo religioso ed etico. Per lui tale presa d'atto, che nei confusi mercanteggiamenti della vita borghese rischia di non essere coscientemente compresa e resa operativa, non è l'esito di un processo evolutivo, astutamente guidato dalla suprema razionalità dello Spirito; è bensì il salutare risveglio da un'improvvida svolta, imposta alla volontà di esistenza degli esseri, dal tentativo platonico-cristiano di moralizzarla. Tentativo che può venire smascherato solo da chi si fa estraneo alla vita così addomesticata; solo dal grido inascoltato del folle, che ne denuncia il fallimento: «Dio è morto... Noi lo abbiamo ucciso» (*Così parlò Zarathustra*, 1883-85). Tale grido, infatti, rivela la potenza liberatrice della vittoria del "Puoi" sul "Devi", offrendo all'uomo la possibilità di superare lo statuto storico-culturale, in cui si è imprigionato da solo con l'invenzione della Signoria fondatrice e legislatrice di Dio, e di avventurarsi nella libertà, tutta terrena, dell'*oltre uomo*, eroicamente capace di autoreggersi sul nulla; tanto più fragile, quindi, quanto più potente.

Risultò allora e risulta oggi del tutto inutile ricorrere agli argomenti apologetici di chi, per frenare la crisi dell'immagine tradizionale di Dio, si affretta a segnalare che accettare la morte sociale e culturale di Dio apre la strada alla fine dei valori umanistici e, di conseguenza, dell'uomo. È già chiaro a Hegel e a Nietzsche che non si dà morte di Dio senza la morte del suo compagno di strada, né cambiamento dell'immagine del primo senza cambiamento d'immagine del secondo. Se l'uomo, nella sua accezione classica e cristiana, infatti, non può venire alla luce senza la parola-azione di Dio, la parola-azione di Dio non può accedere all'ascolto senza l'orecchio delle sue creature e tanto meno al dialogo con esse e alla propria efficacia operativa sul loro destino. Uomo e Dio sono legati a filo doppio, e solo un trauma mortale può consentire all'uno e all'altro di ritrovare un nuovo equilibrio.

Stare al mondo «come se Dio non fosse»

Continuare sulla strada della riflessione puramente speculativa non credo ci possa portare molto lontano. Torniamo dunque a Hegel e Nietzsche in



quanto testimoni storici dell'affermarsi di un'inedita lettura culturale del rapporto uomo-Dio, snodo concettuale ed etico-pratico di nuove conoscenze teoriche della realtà, e di nuove progettazioni politiche per il suo futuro. Solo così, infatti, potremo intravedere un'alternativa all'esito, da essi preconizzato, per questo processo di riconversione dell'immagine di Dio e dell'uomo. Si è infatti presto reso presente, come vedremo, un *tertium datur* storico, che alla felice, definitiva rinascita del sodalizio Dio-uomo (Hegel), e alla tragica, altrettanto decisiva, solitudine dei due (Nietzsche), contrappone un diverso tentativo di convivenza, tanto più problematico e drammatico quanto più aperto e incerto negli esiti ultimi (S. Quinzio, *La croce e il nulla*, 1984).

Non posso certo fare qui la storia dei molteplici sviluppi di questo tema filosofico e teologico, che permea tutta la storia politico-sociale e culturale degli ultimi due secoli. Ma debbo almeno segnalare che, grazie agli echi e ai rimbalzi da autore ad autore, da disciplina a disciplina, esso ha innescato nella nostra cultura un processo difficilmente reversibile, provocando: prima, un irrefrenabile processo di laicizzazione dei saperi e di secolarizzazione dei poteri; poi la desacralizzazione di qualsivoglia carica politica e sociale e la messa in discussione dell'assolutezza di "principi e valori"; infine la liberazione di ogni settore della ricerca e della conoscenza dal controllo di altra autorità da quella dei loro specifici cultori. È così che dalle scienze alle arti, dallo studio della storia a quello della psicologia, dal diritto all'etica, dalla produzione letteraria, poetica e narrativa, alla relativa saggistica, dal confronto religioso all'insegnamento teologico, tutto si colora di una radicale esigenza di cambio di orientamento del pensiero cristiano (e non solo cristiano) su Dio e sull'uomo.

È un processo culturale ed esistenziale che già Bönhoeffer sintetizza nelle lettere dal carcere di Tegel all'amico Bethge (*Resistenza e resa*, 1951), dopo avergli preannunciato che le sue idee teologiche «lo lasceranno stupito e forse addirittura preoccupato per le conseguenze che comportano» (30/4/1944). Nei lunghi mesi di prigionia egli infatti ha riflettuto sulle tragiche vicende degli ultimi trent'anni, che hanno avuto l'epicentro nel cuore cristiano dell'Europa, e coinvolto il mondo intero, inducendo le Chiese a schierarsi su fronti opposti e a comprometersi sempre di più con l'ingiusta violenza dei poteri mondani. Ha cominciato a chiedersi se le parole antiche di una Chiesa, che ha badato soprattutto ad affermare/difendere se stessa, non debbano tacere, lasciando campo alla nuda preghiera e all'azione secondo giustizia. E ha concluso che solo a partire da preghiera e giustizia la Parola di Dio tornerà, un giorno, a essere pronunciata in modo efficace: «Sarà un linguaggio nuovo, probabilmente un linguaggio del tutto non religioso, ma liberatore e redentore come quello del Cristo» (Maggio 1944).

Poche settimane dopo precisa: «Ha raggiunto ai nostri giorni una certa compiutezza il movimento, iniziato nel XIII secolo, che aveva come obiettivo l'autonomia dell'uomo... L'uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla "ipotesi di lavoro Dio". Il fatto è



scontato ormai nelle questioni scientifiche, artistiche e anche etiche... ma da un centinaio d'anni questo vale anche per le questioni religiose; si è visto che tutto va avanti anche senza Dio... Dio è respinto sempre più lontano dalla vita, perde terreno» (8/6/44). Né qui si ferma. Ma, riprendendo il discorso, il 16/7/44 ribadisce che la secolarizzazione deve ormai stare alla base della stessa vita cristiana, a partire dall'etica per finire alla teologia, in quanto non possiamo essere onesti con noi stessi e con Dio se non riconosciamo di dover vivere nel mondo "*etsi Deus non daretur*".

Se l'uomo soffre e muore, Dio soffre e muore con lui

Fino a questo punto Bönhoeffer, come credente, pastore della "Chiesa confessante" e teologo, non fa che assumere a proprio carico gli esiti storici della secolarizzazione. Rende esplicita la condizione in cui si trova come protagonista, intellettualmente, eticamente e politicamente attivo di un "piccolo resto" in lotta per la difesa della giustizia umana e della fede cristiana. Si trova così a interpretare secolarizzazione e morte socio-culturale di Dio in chiave esistenziale e profetica come manifestazione dell'operare storico-rivelativo di Dio in questa stessa storia umana e terrena.

«Proprio questo noi riconosciamo..., giunti alla maggiore età, ... che Dio stesso ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34). Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza "l'ipotesi di lavoro Dio", è il Dio al cospetto del quale... noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare dal mondo. Sulla croce Dio è impotente e debole nel mondo e così, solo così, rimane con noi e ci aiuta... Il senso religioso dell'uomo lo indirizza nel bisogno alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia indirizza gli uomini all'impotenza e alla sofferenza di Dio: solo il Dio che soffre può venire in aiuto. Solo in questo senso si può dire che l'accennata evoluzione del mondo verso la maggiore età, sgombra il terreno da una falsa visione di Dio verso il Dio della Bibbia» (17/6/44)».

E chi è mai questo Dio della Bibbia, come lo si può riconoscere per entrare in relazione con Lui? Nello schema per un saggio sulla sua nuova visione del cristianesimo, che mai potrà scrivere, Bönhoeffer risponde che Dio lo si incontra e riconosce in Gesù Cristo, prendendo coscienza che in lui viene rovesciata ogni concezione mondana e religiosa di Dio e dell'uomo: «Il nostro rapporto con Dio non è un rapporto "religioso" con l'Essere più alto, più potente, più buono. Questa non è vera trascendenza. Il nostro rapporto con Dio è una nuova vita nell' "esistere per gli altri", nella partecipazione all' "essere per gli altri" di Gesù Cristo. Il trascendente non è avere doveri infiniti, irraggiungibili, ma è il prossimo, volta per volta, raggiungibile. Dio in forma umana» (agosto '44).

Qualche settimana prima, il 21 luglio del '44, Bönhoeffer aveva saputo del fallimento dell'attentato a Hitler, alla cui preparazione aveva in qualche modo partecipato e, a seguito del quale, verrà trasferito in vari campi di concentra-



Scandalo e beatitudine della povertà

mento, quindi impiccato il 9 aprile del '45.

Queste sommarie note biografiche sottolineano ancora una volta che il tema della morte di Dio e, conseguentemente, della possibilità della sua sofferenza, si impone con forza alla riflessione culturale, filosofica, letteraria, artistica, e alla teologia cristiana in modo sconvolgente, non tanto per ragioni speculative quanto per la tragica esperienza di barbara violenza e di incalcolabile sofferenza, che ha caratterizzato la storia europea e mondiale del *Secolo Breve*.

Del resto le *Lettere dal carcere* di Dietrich Bönhoeffer, *La notte* di Elie Wiesel, gli scritti di altre vittime della guerra e del Nazifascismo, il saggio *Teologia del dolore di Dio* del teologo giapponese Kazo Kitamori, scritto dopo la sperimentazione della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki, non sono le sole pagine che mettono tutto ciò in luce. Già grandi poeti e artisti, dopo la carneficina delle trincee e della "spagnola" (1914-1918/1920), avevano dato voce alla crisi dell'identità e dell'unità psichica e fisica dell'uomo. La miscela di atrocità messe in campo dal progetto, non solo hitleriano, di sterminio di ogni "diverso": ebrei, zingari, omosessuali, disabili, oppositori, poveri e deboli, ha fatto il resto.

La kenosi di Dio, profezia della kenosi dell'uomo

La crisi dell'uomo ha coinvolto Dio e Dio, che già aveva perduto col terremoto di Lisbona lo *status* del saggio e supremo Governatore della natura, dopo due secoli, con la *Shoah*, perde il diritto di essere considerato Signore provvido della storia. Non ha saputo tener fede all'impegno, assunto come creatore, liberatore dal male e giudice giusto e misericordioso, di conciliare potenza e bontà (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, 1987). Quale immagine di sé l'Ineffabile può, dunque, ancora credibilmente presentare all'uomo, e l'uomo a quale Dio può fiduciosamente affidarsi?

Se è, infatti, opportuno riconoscere che, nonostante questo rigoroso processo di spogliazione delle sue più classiche caratteristiche filosofiche e teologiche, l'*idea di Dio*, almeno come *ipotesi* concettuale, resta «un elemento non sradicabile dal nostro orizzonte culturale» (G. Filoramo, *Ipotesi Dio, il divino come idea necessaria*, 2016); bisogna anche tener conto che lo stesso Dio, come possibile alternativa alla pura oggettività del divenire naturale e al trionfo storico del male, resta esistenzialmente presente nel cuore degli uomini. Resta presente non più che come "nostalgia", «la nostalgia che gli assassini non possano trionfare sulle loro vittime» (M. Horkeimer, *La nostalgia del Totalmente altro*, 1972).

Non potrebbe essere questa "nostalgia" l'eco lontana di quella teologia razionale che Kant, nella *Critica della ragion pratica* (1788), àncora al postulato fondamentale della vita etica: Dio come supremo garante della giustizia e della moralità? O, anche meglio, l'ultimo resto di quella potenza creativa della speranza e dell'amore che, nei giorni della disperazione delle discepole e dei discepoli per la morte infamante del Messia di Nazareth, spinse le une e gli altri a vivere e testimoniare l'esperienza di fede della sua resurrezione?



E siamo tornati, con un bagaglio interpretativo tutt'altro che trascurabile, al prologo, che fu già epilogo di una riflessione sulla quadruplicata narrazione evangelica dell'apparizione ai suoi del Gesù crocefisso nelle vesti del Cristo risorto. Nella lettura di queste lunghe pagine sul tema della morte di Dio, possiamo anche essercelo dimenticato, ma è questo il *luogo teologico e narrativo*, che ha dato origine al complesso cammino storico, culturale ed esistenziale che ci consente oggi di riflettere, con nuova consapevolezza, sulla rivelazione biblica come divino e umano processo di auto-spogliazione, vale a dire di passionale compartecipazione alle gioie e al dolore dell'altro.

Il primo che coglie nella sconfitta mundana di Gesù, il "nato da donna" (Gal 4,4) destinato a essere il volto storico e terreno del Cristo di Dio, è Paolo di Tarso, formatosi nelle migliori scuole rabbiniche e, in qualche modo, indotto a riflettere sulle possibili relazioni tra l'esperienza di fede del proprio ebraismo critico e quella dell'ebraismo cristocentrico dei seguaci del Messia crocefisso. Proprio nell'epistola ai Filippesi Paolo usa, per parlare dell'incarnazione, passione e morte del Figlio, il termine *echenosen* (spogliare), da cui *kenosis*. e lo usa per reinterpretare l'identità salvifica del Dio biblico (Fl 2,6-11). Ne nasce un testo di straordinario spessore concettuale, capace di creare un legame di solidità quasi meta-storica tra la vita terrena e la vita celeste di Gesù Cristo, tra l'essere mortale dell'uomo e gli esseri immortali del cielo. Conferma la relazione tra cielo e terra, tipica della Bibbia ebraica. E si avventura fino a rovesciarne, almeno in chiave di prestigio, i valori gerarchici (potenze celesti e infere sottomesse al "nome di Gesù"). Tale testo diventa così una pietra miliare per la storia della teologia cristiana, di cui Paolo, si dice, sia il fondatore.

Ma Paolo ha conosciuto Gesù solo in veste di Risorto (ICor 15,8) e, a suo dire, per una personale e diretta rivelazione di Dio Padre (Gal 1,15-17). Non ha vissuto come i discepoli il dramma del Getzemani, del tradimento, del processo, della morte in croce del "Maestro", dello smarrimento della fede. È inevitabile quindi che tenda a presentare il dramma della croce e della resurrezione in chiave prevalentemente teologica, proponendo un'ardita ricostruzione dell'avventura terrena di Gesù, come la messa in atto della divina avventura di Cristo in cielo. Così che lo stesso dramma umano del Messia crocefisso, abbandonato dai suoi e da Dio, sembra potersi oggi risolvere, per i teologi più sensibili al tema della *kenosi*, in un dramma interno a Dio, quasi una sorta di teopatia intratrinitaria.

La fede come attesa di giustizia: Luca 18,1-8

Da parte mia oserei dire che la storia terrena di Gesù, narrata dai vangeli, con quanto possiamo cogliere della sua predicazione, del suo agire e del modo in cui la tradizione apostolica parla della sua morte e resurrezione, rende il tema della spogliazione di sé teologicamente anche più evidente e pregnante. Questo per il suo diretto ancorarsi a un'esperienza esistenziale ed etica assolutamente coinvolgente che, oltre a Gesù e a Dio, tocca anche i discepoli nella loro e nostra fragilità umana.



Del resto gli evangelisti molto si danno da fare per evidenziare la radice scritturale di ogni aspetto kenotico della missione di Gesù: dal rifiuto, nelle tentazioni, dell'uso del potere religioso e politico, alla rivendicazione del ruolo di servizio proprio e dei suoi; dall'annuncio della presenza di un "regno", che opera nascosto come un seme, al rimando a un Dio che non esige culto, ma giustizia e carità; dall'annuncio del farsi creatura del Creatore per condividerne la condizione mortale e riscattarla dalla morte, all'affermazione che la legge è al servizio dell'uomo, non l'uomo della legge.

Così, affrontando il problema della nascita di Gesù Cristo, Figlio di Dio, i sinottici si esprimono in termini problematici: ne esaltano l'eccezionalità, ma a spese della legalità; parlano di regalità in forma di emblematica anti-regalità. La sua reggia è una stalla, i suoi genitori sono poverissimi, i suoi adoratori pastori e astrologi stranieri. La sua vita sarà vita da artigiano per tre decenni e, per uno o tre anni, da profeta girovago; la sua morte sarà la morte di un arruffapopolo, ripudiato dai suoi e crocefisso dai Romani come un mentecatto che si proclama re. Nulla di questa travagliata esperienza di fallimento esistenziale e teologico viene taciuto dai vangeli, ma tutto è letto in termini di compimento della Scrittura, di kenotico e glorioso coronamento del millenario manifestarsi dell'amore di Dio per il suo popolo, quindi per gli uomini tutti. Ci basti citare la narrazione della sua passione e morte, modellata sulle figure kenotiche del *Servo sofferente* (Is 52-53) e del protagonista giobbico del salmo 22.

Ma è soprattutto quando evidenziano tale processo di auto-spogliazione di Dio nella vicenda terrena del suo Cristo Gesù, profeta disarmato, inviato alle pecore smarrite della casa di Israele, che i vangeli ci mostrano la stretta relazione che lega il buon annuncio della prossimità del Regno, come piena realizzazione della beatitudine dei poveri e dei sofferenti, come salvezza di peccatori e peccatrici, con l'immagine di un Dio, padre amoroso e paziente, che non si qualifica per la severità di giudizio e la durezza delle punizioni, ma accoglie a braccia aperte i figli scapestrati e prepara festosi banchetti per il loro ritorno, celesti manifestazioni di gioia per i peccatori pentiti, che in pienezza condivide, oltre ai dolori, ancor più le potenziali esperienze di felicità delle sue creature.

Tutto ciò sia detto senza dimenticare che il culmine di tale kenosi si dà quando Dio, in Gesù, si identifica con affamati, assetati, sofferenti e poveri (Mt 25, 31-46). Kenosi che è il luogo teologico, storico, escatologico e salvifico, in cui si realizza, ogni volta e all'infinito, l'incontro tra uomo e uomo e, di conseguenza, tra uomini e Dio. Come Padre giusto e amoroso Dio è infatti il cuore stesso della relazione che sola può garantire alla creazione di resistere alla potenza disgregatrice dell'egocentrismo e del nulla. Può, se «il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà ancora fede sulla terra» (Lc 18,8). Fede come attesa di salvezza, nostalgia di misericordia e di giustizia.

Aldo Bodrato



Carmine Di Sante, teologo cattolico, rileva come, nella prospettiva biblica, il tema della povertà abbia generato una spaesante aporia. Commentando poi la frase di Evangelii gaudium "I poveri hanno molto da insegnarci", evidenzia il sovvertimento da essa introdotto nella concezione ecclesiologicala tradizionale.

Per una lettura biblica della povertà

Premessa

C'è un interrogativo che non lascia in pace il lettore del testo biblico, sia antico-testamentario che neo-testamentario: la povertà, per le sue pagine, è un valore da promuovere oppure un negativo da rimuovere? Nella Bibbia ci sono pagine che legittimano ambedue le posizioni tra loro inconciliabili: «Una aporia fondamentale percorre il discorso biblico sulla povertà: quella tra la necessità di una promozione umana del povero (quindi la lotta contro la povertà, presente in tutto l'arco della rivelazione biblica, dalle legislazioni alla denuncia profetica) e, d'altra parte, l'annuncio ai poveri della loro beatitudine. Comunque noi la giriamo e la rigiriamo, questa aporia ci scotta in mano. Se siamo onesti dobbiamo dire che non è facile andarne a fondo, risolverla. Quando si parla della "chiesa dei poveri", si oscilla tra l'accezione della chiesa che lotta per i poveri, per le loro rivendicazioni, la loro liberazione, e quella di una chiesa che è essa stessa povera e con questo annuncia che è bello essere poveri»¹.

Le pagine che seguono intendono dare un contributo alla soluzione di questa aporia attraverso la ricostruzione della visione biblica del mondo, la sola che rende possibile comprendere in che senso, per la Bibbia, è necessario sia combattere contro la povertà e sia, nello stesso tempo, essere poveri per essere beati. In un primo momento si metterà in luce la polisemia del termine povertà nella Bibbia, in un secondo momento la "pluri-docenza" di cui i poveri sono custodi. Più che il termine astratto *povertà* si privilegerà soprattutto il termine *povero* o *poveri*, per essere fedeli al testo biblico ed evitare il rischio del facile spiritualismo.

La polisemia del termine povertà

La Bibbia definisce il povero non solo dal punto di vista dei beni di cui manca e che sono necessari alla sua sopravvivenza, ma anche da altri punti di vista, che sono quelli determinati dalla particolare concezione che essa ha di Dio, dell'uomo e di Cristo, figlio di Dio e figlio dell'uomo. Di qui le quattro categorie fondamentali attraverso le quali accedere alla comprensione della povertà intesa biblicamente.

I - *Il povero come categoria sociologica.* Povero, nella Bibbia, è innanzitutto chi manca, come si è appena detto, di quei beni - quantitativi ma anche qualitativi, come la cultura, il riconoscimento reciproco e l'integrazione sociale - senza i quali l'esistenza si fa infelice, difficile o, come nei casi estremi



della miseria, impossibile. La Bibbia pone al centro della sua attenzione il povero così inteso, rappresentato soprattutto dalle figure dello straniero, dello schiavo, dell'orfano e della vedova. La ragione di questa centralizzazione è dovuta al fatto che, per essa, la povertà così intesa *non è fatta risalire all'ordine naturale o alla volontà divina, ma all'ingiustizia, frutto della rottura dell'alleanza e dell'irresponsabilità umana che, per questo, Dio non tollera.*

Sono i profeti (si pensi soprattutto ad Amos o Isaia) a farsi portavoce insistente dell'ingiustizia, che causa la povertà come disordine. Non dovuta alla natura e neppure a Dio, la povertà deve essere, per questo, denunciata ed eliminata. E se è vero che i vangeli riportano il detto di Gesù secondo il quale "i poveri li avrete sempre con voi" (Mt 26,11; Mc 14,7; Gv 12,8), bisogna guardarsi bene dal fraintenderlo, come se egli avesse voluto affermare l'impossibilità di eliminare la povertà per sempre, o che questa sarebbe necessaria ai ricchi per sentirsi buoni, secondo quella logica perversa per la quale *"il santo che si sacrifica per il bene degli altri, per liberarli dalla loro miseria, segretamente vuole in realtà che gli altri soffrano per poterli aiutare, come il proverbiale marito che lavora tutto il giorno per la propria povera moglie invalida, mentre probabilmente l'abbandonerebbe se lei dovesse riacquistare la salute e diventare una donna di carriera e di successo"*².

II. *Il povero come categoria antropologica.* Per l'antropologia biblica ogni uomo è un essere di bisogno che, per essere, ha bisogno di ciò che è al di fuori del proprio essere: dall'aria, all'acqua, al sole, al pane, al comune sostegno e riconoscimento. Si nasce e si entra nel mondo in uno stato di radicale indigenza, e nessun essere umano potrebbe sopravvivere neppure per un istante se qualcuno non si prendesse cura di lui. Per la Bibbia il termine povertà è soprattutto sinonimo di questa *insopprimibile indigenza*, che inerisce all'essere umano in quanto tale. Di questa povertà intesa antropologicamente i testi biblici mettono in luce due aspetti.

Il primo è la sua *universalità*: non solo alcuni, ma tutti gli esseri umani sono *antropologicamente* poveri, perché tutti bisognosi gli uni degli altri. Dal punto di vista antropologico, la povertà precede ed è indipendente dal possesso o meno dei beni che possono sempre venire a mancare o essere sottratti, come mostra la parabola lucana del ricco stolto (Lc 12,13-21). A differenza delle culture coeve a Israele, dove il sovrano era ritenuto figura divina e per questo immortale, per la Bibbia anche i re sono antropologicamente poveri, come riconosce Salomone, il re per antonomasia il più ricco e il più sapiente:

*Anch'io sono un uomo mortale uguale a tutti,
discendente del primo uomo plasmato con la terra.
La mia carne fu modellata nel grembo di mia madre,
nello spazio di dieci mesi ho preso consistenza nel sangue,
dal seme d'un uomo e dal piacere compagno del sonno.
Anch'io alla nascita ho respirato l'aria comune
e sono caduto sulla terra dove tutti soffrono allo stesso modo;*



come per tutti, il pianto fu la mia prima voce.

*Fui allevato in fasce e circondato di cure;
nessun re ebbe un inizio di vita diverso.*

Una sola è l'entrata di tutti nella vita e uguale ne è l'uscita" (Sap 7,1-6).

Il secondo tratto è la sua *radicalità*, nel senso che, per la Bibbia, la povertà intesa antropologicamente è una povertà per così dire *ontologica*, nel senso che *mai può essere superata in forza di se stessa*. Qui risiede la profonda differenza tra la povertà intesa biblicamente e la povertà intesa filosoficamente. Anche per il pensiero greco l'uomo è povertà, figlio, come insegna il mito platonico dell'*eros*, di *Penia*, che vuol dire appunto Povertà. Ma si tratta di una povertà dotata *in se stessa e per se stessa* di una potenza tale - *Poros* - capace di trovare e possedere autonomamente ciò di cui manca. Questa potenza di cui l'uomo è dotato per Platone è l'*eros* e per Aristotele il *logos*: potenza che istituisce l'umano come tensione irresistibile e insopprimibile verso ciò che lo colma e lo colma definitivamente.

III. *Il povero come categoria teologica*. Per la Bibbia, sull'uomo ontologicamente povero si china lo sguardo di Dio che, con la sua bontà, ne colma il bisogno. Parlando della fragilità umana, il profeta Isaia ricorre ad una immagine comune a molte altre letterature:

Ogni uomo è come l'erba

e tutta la sua grazia è come un fiore del campo.

Secca l'erba, il fiore appassisce

quando soffia su di essi il vento del Signore.

Veramente il popolo è come l'erba.

Secca l'erba, appassisce il fiore,

ma la parola del nostro Dio dura per sempre (Is 40,7-8).

Il profeta mette a confronto l'inconsistenza dell'uomo, espressa con l'immagine dell'erba che subito secca e appassisce, con la Parola divina che permane per sempre ed è l'unica realtà consistente. La ragione di questo confronto non è, per il profeta, l'antitesi (opporre alla piccolezza umana la grandezza divina) bensì il lieto annuncio che Dio ha a cuore la fragilità dell'uomo - la sua povertà ontologica - della quale si prende cura per pura grazia. Colmato, nella sua povertà, dalla gratuità divina, l'uomo è ridefinito come ricettività il cui io non *vive in forza di se stesso e per se stesso* bensì *in forza dell'altro e per l'altro*. Qui va individuata la distanza incolmabile tra la concezione biblica di Dio (e, più in generale, delle religioni) e quella della filosofia. Nel mito platonico sopracitato e nella maggior parte delle concezioni filosofiche dominanti fino a Kant, Dio si configura come oggetto della ricerca dell'io e come meta verso la quale egli tende irresistibilmente con la potenza dell'*eros* e/o - quale sua ritrascrizione concettuale - del *logos*: un Dio parte integrante dello spirito umano quale struttura desiderante o pensante. Definizione quest'ultima fatta propria anche dalla teologia cristiana, secondo la quale l'uomo



è *desiderium naturale videndi Deum* (naturale desiderio di vedere Dio), il Dio Totalità, Bellezza, Armonia o altro. Per la Bibbia però Dio è altro: libertà d'amore che, anteriormente e indipendentemente dalla volontà dell'uomo e della sua ricerca, ne avvolge la povertà nella sua benevolenza. Per il racconto fondante d'Israele l'atto rivelativo vero e proprio di Dio consiste nel vedere e ascoltare il gemito di chi soffre e nel chiedere all'uomo - ad ogni uomo - di fare altrettanto nei confronti di chi soffre. Se l'umano è fragilità - povertà ontologica - protetta dallo sguardo di Dio e affidata allo sguardo del prossimo, bisognerebbe allora integrare i principi proclamati dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948) con un principio ancora più basilare e originario: «Come premessa a "Tutti gli uomini nascono liberi e uguali in dignità e diritti, sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fraternità" bisognerebbe scrivere: "tutte le creature umane, anzi tutti gli esseri viventi, nascono bisognosi di essere aiutati e la loro intrinseca debolezza diviene voce imperativa nei confronti degli altri"»³.

IV. *Il povero come categoria cristologica*. Se, per il racconto fondante d'Israele, il povero - lo straniero, l'orfano e la vedova - è il luogo storico dove Dio si rivela come colui che ne ascolta e chiama ad ascoltarne il gemito, per il racconto rifondante neotestamentario egli è l'abitazione stessa del Figlio dell'uomo dove, secondo la nota pagina matteana, dimora permanentemente in forma anonima, e dalla quale esercita il suo giudizio di salvezza e di condanna: "In verità io vi dico - rivolto a quanti saranno sorpresi di ricevere in eredità il regno promesso dal Padre fin dalla fondazione del mondo -: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli [affamati, assetati, stranieri, nudi, ammalati e carcerati] l'avete fatto a me" (Mt 25,40).

Nella *Evangelii gaudium* papa Francesco afferma: «Per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica, prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro "la sua prima misericordia". Questa preferenza divina ha delle conseguenze nella vita di fede di tutti i cristiani, chiamati ad avere "gli stessi sentimenti di Gesù" (Fil 2,5). Ispirata da essa, la Chiesa ha fatto una opzione per i poveri, intesa come una "forma speciale di primazia nell'esercizio della carità cristiana, della quale dà testimonianza tutta la tradizione della Chiesa". Questa opzione - insegnava Benedetto XVI - "è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà". Per questo desidero una Chiesa povera per i poveri. Essi hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente» (n. 198).

Se si vuole intendere realmente e non solo retoricamente in che senso la Chiesa è chiamata a essere *Chiesa per i poveri* - che si impegna per un mondo giusto dove non ci siano più poveri costretti alla povertà - e, nello stesso tempo, essa stessa a essere *Chiesa povera*, è necessario passare per la paradossale affermazione matteana per la quale il *sacramento vero e proprio della presenza cristologica* è l'uomo in quanto essere di bisogno, di cui la carne degli



affamati e degli assetati, degli stranieri e dei carcerati è la quotidiana testimonianza storica interrogante e inquietante.

Nel 2006 il noto teologo della liberazione Jon Sobrino ricevette una notificazione dell'ex Santo Ufficio che contestava la sua affermazione secondo la quale «*“La chiesa dei poveri” è il luogo ecclesiale della cristologia e offre a essa l'orientamento fondamentale*», sostenendo, al contrario, che «*è la fede apostolica, trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni, l'unico “luogo ecclesiale” valido per la cristologia e, più in generale, per la teologia*» (Concilium 3/2015, pp. 13-14). L'affermazione sopra citata di papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* sembra dare ragione a Jon Sobrino: sostenere che *“per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica”* e che i poveri *“con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente”* non vuol dire forse che nella carne fragile di ogni uomo è presente realmente il *Kyrios* risorto e vivente nella duplice veste di chi ha cura della carne umana e associa a questa cura il prossimo che da questa cura data o rifiutata sarà giudicato?

La pluri-docenza dei poveri

Sempre nella *Evangelii gaudium* sopracitata papa Francesco annota che i poveri *“hanno molto da insegnarci”*, sia perché partecipano del *sensus fidei* (nel senso che loro sanno per esperienza cosa vuol dire essere con Dio, essendo amati da lui e chiamati ad amare come lui) e sia perché *“con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente”*. Da questa duplice affermazione il pontefice trae un corollario: *“È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esistenze, e a porle al centro del cammino della Chiesa. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare a essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche a essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro”* (n. 198). Preso seriamente, questo corollario sovverte la concezione ecclesiologica tradizionale che assegna la docenza solo al clero e la estende ai poveri la cui docenza è tanto più convincente perché esercitata non con la parola ma con la loro nuda carne nella quale riluce il *sensus fidei* e la presenza stessa del Cristo sofferente incarnato nelle loro sofferenze.

Se, come afferma il vescovo di Roma, i poveri *“hanno molto da insegnarci”*, la loro docenza assume diverse forme.

La prima è quella che si potrebbe chiamare *magisteriale*: la docenza di chi sa e trasmette il suo sapere a chi non sa, a condizione che chi non sa sia aperto ad accogliere il sapere di chi sa. È questo il ruolo del *magister* - il maestro - che fa dono della sua sapienza a chi è disposto ad apprendere. Per papa Bergoglio sono i poveri che *“insegnano”* alla chiesa - alla totalità dei suoi membri - e che la evangelizzano. Il capovolgimento non potrebbe essere più radicale: piuttosto che *evangelizzare i poveri* (organizzando convegni, pubblicando documenti, pro-



Scandalo e beatitudine della povertà

muovendo studi e facendo analisi, pur essi necessari) *farsi evangelizzare dai poveri*, piuttosto che portare loro l'evangelo, porsi in ascolto dell'evangelo di cui essi sono portatori con la loro carne sofferente come quella di Cristo.

La seconda docenza è quella *sacerdotale*. Se la *Lumen Gentium* (nn. 9-12) riscopre la dimensione sacerdotale, regale e profetica di tutti i membri del popolo di Dio e del corpo ecclesiale, ciò vale in modo del tutto particolare per i poveri. Se il sacerdote, nel suo significato originario, prima che l'appartenenza a una classe particolare - alla gerarchia ecclesiastica - indica il rapporto diretto con Dio non mediato da altro, i poveri più di ogni altro esercitano la funzione sacerdotale perché su di essi risplende costantemente lo sguardo di Dio che li custodisce e soprattutto perché nelle loro sofferenze si cela, come ha scritto il papa, il Cristo stesso sofferente. E se evangelizzare vuol dire annunciare la buona notizia, la buona notizia che i poveri annunciano con la loro presenza è che Dio li ama e che dall'abisso della loro sofferenza risuona il comandamento dell'amore come prossimità e cura dell'altro.

La terza docenza è quella *regale*. Oltre che sacerdotale, il popolo di Dio ha anche una funzione *regale*, termine paradossale da intendere biblicamente non come propria di colui che esercita il potere bensì come di colui che al potere si sottrae per riconoscere come unico potere quello del Dio liberatore che, per il racconto fondante d'Israele, ha sottratto Israele all'oppressione del faraone riconsegnandolo alla sua libertà come responsabilità di amore per il prossimo. La funzione *regale* dei poveri consiste nella loro forza d'animo e coraggio nel sopportare sofferenze, ingiustizie e violenze - pensiamo alle migliaia di migranti che sfidano il deserto e il mare - e, ciononostante, continuano ad amare, lottare, sperare, sorridere e fare figli.

La quarta docenza è quella *profetica*. Se il profeta è colui che parla a nome di Dio, denunciando l'ingiustizia che ne contraddice la volontà di amore e annunciando la sua "ira" quando l'ordine della giustizia è violato, i poveri sono la testimonianza viva del mondo disumanizzato - in termini biblici, dominato dal peccato - che a lungo andare porta alla violenza distruttiva e autodistruttiva incontrollata. Paolo VI, nella *Populorum progressio* del 1967 interpreta con questa chiave di lettura la categoria biblica del *giudizio di Dio* e della sua *ira* di cui la collera dei poveri è la modalità attuativa: «Una cosa va ribadita di nuovo: il superfluo dei paesi ricchi deve servire ai paesi poveri. La regola che valeva un tempo in favore dei più vicini deve essere applicata oggi alla totalità dei bisognosi del mondo. I ricchi saranno, del resto, i primi a esserne avvantaggiati. Diversamente, ostinandosi nella loro avarizia, non potranno che suscitare il giudizio di Dio e la collera dei poveri, con conseguenze imprevedibili. Chiudendosi dentro la corazza del proprio egoismo, le civiltà attualmente fiorenti finirebbero coll'attendere ai loro valori più alti, sacrificando la volontà di essere di più, alla bramosia di avere di più. E sarebbe da applicare a essi la parabola dell'uomo ricco, le cui terre avevano dato frutti copiosi e che non sapeva dove mettere al sicuro il suo



raccolto: Dio gli disse: “Insensato, questa notte stessa la tua anima ti sarà ritolta”» (Lc 12,20).

L'ultima docenza, la più rilevante, è quella *soteriologica*, nel senso che saranno i poveri a determinare, come insegna la parabola già citata, la nostra salvezza o condanna, come scrive il grande predicatore francese Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) in un testo straordinario intitolato *De l'émminent dignité des pauvres* e riedito recentemente da un giurista del *College de France* con un bellissimo commento: “San Paolo assiste i poveri, non li considera soltanto come degli sventurati ai quali sovvenire, ma contempla che nella loro miseria sono le membra più importanti di Gesù Cristo, i primogeniti della Chiesa. Affannatevi [quindi] fratelli in questo pensiero: se voi non portate il fardello dei poveri, il vostro vi schiaccerà; il peso delle vostre ricchezze, non distribuite, vi farà cadere nell'abisso; mentre se compartirete con i poveri il peso della loro povertà, aderendo alla loro miseria, meriterete a un tempo di partecipare ai loro privilegi; senza questa partecipazione ai privilegi dei poveri non c'è salvezza alcuna per i ricchi. Così la grazia, la misericordia, la remissione dei peccati, il regno stesso è nelle loro mani; e i ricchi non vi possono entrare se i poveri non li accolgono” (il rilievo della frase è mio).

Carmine Di Sante



Città - 1915

Note

1) A. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, p. 6.

2) S. Zizek, *Evento*. Utet 2014, p. 53.

3) P. Stefani, *I volti della misericordia*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 18-19.



San Francesco d'Assisi e Santa Chiara sono il cuore del contributo di Chiara Frugoni, illustre studiosa in materia francescana. L'articolo mette in luce l'ambivalenza insita nel donare, ambivalenza a cui si sono sottratti Chiara e Francesco, in nome di una forma di vita povera, accompagnata dalla gioia.

Povertà desiderata e vissuta

Donare è un gesto da maneggiare con molta attenzione e, come ha mostrato Marcel Mauss in un libro famoso, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (in Italia tradotto da Einaudi), il meccanismo del dono richiede tre azioni: dare, ricevere (occorre accettare il dono) e contraccambiare.

Donare crea una situazione di squilibrio fra chi dona e chi riceve, da qui la necessità di contraccambiare, per ristabilire l'equilibrio. Non è un caso che la parola *Gift*, in inglese significhi "dono", e in tedesco significhi "veleno". Quindi perfino nel gesto di privarsi di qualche cosa che si possiede è insito un pericolo. Di più: un uguale meccanismo di squilibrio avviene sempre fra chi possiede e chi non possiede, spinto a desiderare, quest'ultimo, ciò che vede posseduto dall'altro, essendone privo. Quindi chi possiede deve innanzitutto difendersi e spesso aggredire.

Il vescovo Guido I, che seguiva benevolmente l'inizio della fraternità del giovane Francesco - racconta la *Leggenda dei tre compagni*, 9,35 - un giorno disse a Francesco: «La vostra vita mi sembra dura e aspra, poiché non possedete nulla a questo mondo. Rispose il santo: Messere, se avessimo dei beni, dovremmo disporre anche di armi per difenderci. È dalla ricchezza che provengono questioni e liti, e così viene impedito in molte maniere tanto l'amore di Dio quanto l'amore del prossimo: per questo non vogliamo possedere alcun bene materiale a questo mondo». Possedere dunque implica attaccarsi alle cose, concentrare i propri pensieri, la propria emotività nell'accumulo, contravvenendo al precetto evangelico (Matteo 6,19-21): «Non fatevi tesori sulla terra, dove la tignola e la ruggine consumano, e dove i ladri scassinano e rubano; ma fatevi tesori in cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove i ladri non scassinano né rubano. Perché dov'è il tuo tesoro, lì sarà anche il tuo cuore». Ma soprattutto, ritiene Francesco, pensare agli oggetti, alla roba impedisce di pensare al prossimo e pensare a Dio. Ricchezze, brama del possesso, desiderio di successo, diventano come una coltre che ricopre l'anima e le impediscono di mostrarsi.

Tipico di Francesco non è, però, accusare chi si comporta in modo diverso e chiedere agli altri di cambiare perché giudicato colpevole. Francesco chiede ai frati di dare il buon esempio, di mostrare che è possibile che una comunità viva «senza niente di proprio», con gioia, e lavorando in modo che sia assicurata la sopravvivenza e non si sia di peso alla società. All'inizio tutti



i frati lavoravano, e c'erano frati sarti, fabbri, servi nelle case, contadini, sempre pronti ad aiutare. Non dovevano accettare però mai il denaro in cambio.

Francesco, ci dice la *Leggenda perugina*, cap. 111, spesso ripeteva ai confratelli: «Non sono mai stato ladro. Voglio dire che delle elemosine, le quali sono l'eredità dei poveri, ho preso sempre meno di quanto mi bisognasse, allo scopo di non intaccare la parte dovuta agli altri poveri. Fare diversamente sarebbe rubare». (E oggi parliamo invece di ordine mendicante!). Mi pare che vada sottolineata l'espressione «gli altri poveri». Qui vediamo una profonda novità di Francesco. La Chiesa da sempre ha aiutato i poveri, mantenendo tuttavia la propria struttura e i propri privilegi. Francesco non aiuta i poveri. Vuole, con i suoi compagni, farsi povero, condividendo l'incertezza psicologica e fisica di chi nulla possiede.

Per Francesco, però, la povertà non vuole dire solo rinuncia al possesso dei beni; per lui è rinuncia a ogni mezzo e strumento di potere, ed è sempre connessa alla sottomissione: nella società del tempo di Francesco, «povero» è non solo il contrario di «ricco» ma anche di «potente». Francesco voleva ripercorrere il cammino di Cristo povero e sottomesso, condividendo la vita degli altri poveri. Il santo si sentiva in pace perché intendeva dare soltanto una testimonianza di radicale vita cristiana, senza giudicare, condannare o riformare: era compito di Dio operare e influire nella vita concreta degli uomini.

La proposta di Francesco ha avuto una breve stagione, quanto ad attuazione pratica, perché sarebbe occorso che tutti i frati succeduti a lui avessero la tempra, la virtù, il coraggio dei primi compagni. Ma è rimasta come un granello di senape che attende la buona terra. Al tempo di Francesco la trovò in Chiara, la più fedele e coraggiosa sostenitrice del progetto del maestro e amico, tanto da chiedere alla Santa Sede un unico e sorprendente privilegio, quello dell'Altissima povertà.

Per Chiara era importantissimo mantenere intatto il principio della più assoluta povertà, il rifiuto di ogni bene, contando sul lavoro manuale, inteso come servizio a vantaggio del prossimo. Chiara e le compagne filavano ininterrottamente la seta e il lino per poi confezionare stoffe per l'arredo liturgico, ad esempio i corporali (uno degli elementi per la celebrazione eucaristica). Chiara dunque chiese a Innocenzo III, nel 1216, una ben strana esenzione: non essere costretta a ricevere possedimenti e lasciti per il sostentamento suo e delle compagne.

Il documento, riconfermato successivamente da Gregorio IX, fu custodito con grande attenzione per tutta la vita da Chiara, che non solo non voleva dipendere dalla Santa Sede e da questa essere condizionata nelle scelte di vita, ma non voleva che né lei né le compagne si occupassero di terre e di rendite. La mente doveva rimanere svincolata da ogni preoccupazione ma-



Scandalo e beatitudine della povertà

teriale, libera, per potere avere il tempo di meditare e mettere in pratica i precetti del Vangelo. In una vita sgombra da preoccupazioni materiali, la povertà, non vissuta come una condizione imposta da un destino malvagio, ma come scelta consapevole, permette che si espanda la gioia, l'apprezzamento per il creato, la lieta attesa del paradiso. Chiara, ricordano le compagne al processo di canonizzazione, come persona «sempre era allegra nel Signore et mai se vedeva turbata».

Con il suo stile sorvegliato e intenso scrisse in una lettera ad Agnese di Boemia, per esortarla, nonostante le pressioni papale, a non cedere riguardo all'impegno di povertà: «Con corsa spedita, passo leggero, piede sicuro, in modo che i tuoi passi non sollevino polvere, avanza sicura, gioiosa e vivace, sul sentiero di una pensosa felicità». Parole bellissime per cui mi permetto di esortare a riprendere in mano il libretto delle lettere di Chiara! (nell'edizione Adelphi a cura di Giovanni Pozzi e Beatrice Rima).



Chiara Frugoni

Donna con sciarpa blu e verde - 1914



Piero Stefani, biblista, docente presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, è un collaboratore di *Esodo*: "Le nostre dimore sono troppo spesso simili a quella di quel ricco" [Mt 15,14] che non sapeva rinunciare ai suoi beni. Ma "risanare le mani dei poveri dando loro un lavoro degno di questo nome" è ancor più decisivo.

La responsabilità dei non poveri

«I poveri infatti li avete sempre con voi ma non sempre avete me» (Mt 26,11; Mc 14,7; Gv 12,8). Così si conclude la risposta del Maestro rivolta a chi protestava contro lo spreco di profumo, di gran valore, versato da Maria sui piedi di Gesù. Nel corso dei secoli questo detto è stato prospettato come giustificazione di visioni che dichiaravano impossibile estirpare la povertà dalla faccia della terra e che bollavano come vana ogni speranza di instaurare un'autentica giustizia sociale in questo mondo. Che si tratti di un uso improprio è fuori discussione; quale significato allora attribuire a questa frase? Cosa c'è alle sue spalle? Dedicare qualche riga a indagarlo è operazione che travalica la semplice filologia.

Il detto evangelico rimanda a un passo del Deuteronomio, dedicato all'anno sabbatico: «Poiché il povero (evyón) non mancherà in mezzo alla terra, perciò Io ti ordino: "apri, apri la tua mano al tuo fratello, al tuo indigente ('anaw), al tuo povero nella tua terra"» (Dt 15,11). In questo versetto impressiona il ritorno incalzante dell'aggettivo «tuo». In senso stretto, nel contesto dell'anno sabbatico, è fuori discussione che con quel «tuo» ci si riferisca a un altro ebreo (Dt 15,1-11), tuttavia non è improprio attribuire a esso una valenza più estesa.

«Tuo» comporta una chiamata imperativa alla responsabilità: «apri, apri la tua mano». La mano è tua, non sua, non loro. Nessun'altra la deve sostituire. Non è il pugno chiuso che rinserra quanto ha afferrato e, tanto meno, quello che percuote; è la mano aperta che dà e incontra un'altra mano. Il pugno, quando colpisce, deve evitare di scontrarsi con un altro pugno, la mano aperta tende invece sempre a incontrare un'altra mano.

«Il tuo fratello povero e indigente»; di nuovo «tuo», non già suo o loro; è il povero che ti sta davanti, rispetto al quale ti è comandato di entrare in relazione. Vale a dire l'indigente diviene «tuo» in virtù della relazione instaurata con lui, in caso contrario egli rimane irrimediabilmente un estraneo. Colta in questa luce, la parabola del «buon Samaritano» (Lc 10,29-37) resta paradigmatica.

«Tua terra». Quale? Nel contesto del Deuteronomio è, senza dubbio, la terra d'Israele. Ma essa è «tua» soltanto perché è «il Signore tuo Dio» a donartela. Non sei stato tu a conquistarla, non sei tu a possederla; la terra è data dal Signore come «possesso ereditario» (Dt 15,7). Essa è dunque un'eredità: ne trai beneficio per quel che sei, non già per quel che fai; tuttavia quel che fai può far sì che tu la perda. È proprio come avviene nel caso di un'eredità. Il libro del Levitico ha, al riguardo, parole dure: se non se ne è degni, la terra d'Israele vomita i propri abitanti (Lv 18,28). In termini laici, vivere la propria terra, qualunque essa sia, come eredità



Scandalo e beatitudine della povertà

significa assumere sotto la prospettiva della responsabilità il dato casuale di essere nati in una parte del mondo privilegiata. Non sei tu ad aver scelto il luogo della tua nascita, ma sei tu a dover dar ragione del modo in cui vivi in quella parte del mondo. La terra è «tua» anche perché tu sei qui e non altrove. Quella terra non ti consente “alibi”, parola che vuol dire appunto essere altrove. Il povero è sulla tua terra, non sulla sua o sulla loro. «Tuo Dio, tuo fratello, tuo povero, tua terra» si è sempre di fronte a un «tu» che interpella e comanda.

Il contesto originario in cui si colloca il comandamento che impone di aprire la mano al proprio fratello è l'anno sabbatico (Dt 15,1-11; cfr. Lv 25,1-7). Si tratta di un'istituzione particolare; assunta in senso stretto anch'essa è legata soltanto alla terra d'Israele. Tuttavia anche in questo caso è dato proporre considerazioni più estese. L'anno sabbatico è tempo di «condono» e di «remissione». Nel settimo anno i debiti vengono rimessi. Quando si avvicina quella scadenza si è tentati di non concederli, infatti lo si farebbe in perdita. È proprio a questo punto che erompe l'ammonimento biblico più forte. Nel caso in cui ci si rifiuti di concedere il prestito, il povero innalza a Dio il suo atto di accusa: «Egli griderà contro di te al Signore e un peccato sarà in te» (Dt 15,9). In questa circostanza non è stata commessa alcuna angheria diretta, c'è stato solo un rifiuto. Il suo peso è però determinante. Il peccato deriva non da quanto si è commesso ma da quello che non si è fatto; si tratta di omissione. A suscitarlo è la mancanza di un prestito che si sapeva già in partenza essere “a fondo perduto”. Avere un prestito è diritto del povero. Concederglielo non è misericordia, è *zedaqah* «giustizia». Anche il *Discorso della montagna*, nel caso dell'elemosina, avrebbe ammonito a non praticare la propria giustizia (non la propria misericordia) davanti agli uomini (Mt 6,1)

Nel quindicesimo capitolo del Deuteronomio è contenuto un paradosso che evidenzia tutta l'ambivalenza della povertà. I poveri ci sono, hanno diritti, obbligano, chiamano in causa la responsabilità; eppure, per altri versi, essi non ci dovrebbero essere; la loro esistenza indica anche una forma di inadeguatezza, di stortura, di imperfezione radicale presente nella società. Il Deuteronomio, poche righe prima di dichiarare che il povero non mancherà mai nel paese, aveva affermato: «Solo non ci sarà presso di te alcun povero perché il Signore ti benedirà grandemente nella terra che il Signore tuo Dio ti darà in possesso ereditario» (Dt 15,7). Non ci saranno poveri, eppure essi non mancheranno mai. La promessa di benedizione eccede sempre la benedizione, di cui ci è dato effettivamente di beneficiare. Nel cammino della fede è sempre così. Ci si trova davanti a un'eccedenza che, invece di farci fuggire in un lontano futuro, ci obbliga nel presente. Nello stesso tempo essa è però aperta verso l'avvenire di Dio. L'eccedenza della promessa resta un tratto costitutivo della fede e lo è proprio nel momento in cui si collega a un impegno concreto nell'oggi.

Per parlare di responsabilità è consentito partire anche da una battuta di apparente, ironica prosaicità. Un proverbio *yiddish* suona così: «Dio ama i poveri e aiuta i ricchi». L'ironia rimane tale solo se non la si chiosa troppo. Occorre



quindi attenersi all'aurea massima di T.W. Adorno, in base alla quale: «*Non appena aggiunge una parola di spiegazione l'ironia si distrugge*». Proprio per rispettare questa grande forma espressiva, conviene quindi che il commento sia serio. In prima istanza, il nostro proverbio si presenta come efficace correttivo a ogni troppo facile esaltazione della predilezione divina riservata ai poveri. Gli indigenti vivono in una condizione che ci angoscerebbe al solo pensiero che ci riguardasse in prima persona. La conclusione da trarre è netta: se Dio aiuta i ricchi tocca a questi ultimi e non a Dio aiutare i poveri. Come? La dimensione più alta e piena di questo aiuto si stacca da un perbenistico senso di beneficenza.

La sura 107 del *Corano* in italiano è intitolata «L'elemosina» o «Il soccorso». È brevissima: «*Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole. Hai visto chi accusa di menzogna la religione? È colui che scaccia l'orfano e non esorta a nutrire il povero. Badino bene gli oranti che trascurano le preghiere e ostentano, e ostacolano il soccorso*»¹. Come avviene nel *Discorso della montagna* (Mt 6,1-6), anche nel *Corano*, nel caso della preghiera e dell'aiuto, c'è la denuncia di ogni ostentazione. Chi è dominato dalla volontà di farsi vedere ha già ottenuto la propria ricompensa. La motivazione esplicita, letta superficialmente, sembrerebbe limitarsi ad additare una ricompensa collocata in una dimensione diversa da quella di questo mondo: «*Perché la tua elemosina resti nel segreto, e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà*» (Mt 6,4). Lo snodo fondamentale per interpretare questo versetto si trova nel non espresso: il Padre vede te, ma tu non vedi il Padre, tu vedi il povero. In un certo senso si potrebbe affermare che fare l'elemosina in quel modo significa appunto credere che Dio ami il povero anche se non l'aiuta. Il nascondimento è molto più che un esercizio di umiltà, esso comporta essere consapevoli che il Padre vede nel segreto, proprio perché resta non evidente il modo in cui l'amore di Dio si indirizza direttamente verso il povero.

Soccorrere l'altro allo scopo di farsi vedere, è la massima forma di strumentalizzazione del povero. «*Il Padre [...] ti ricompenserà*», la presenza di un verbo al futuro sta a significare che qui sulla terra tutto si risolve nell'atto stesso di aiutare. Questo atteggiamento non ha nulla da spartire né con i loghi mediatici degli *sponsor* di oggi, né con i benefattori di un tempo, contraddistinti dalla pretesa di avere in cambio intercessioni spirituali. Se credi in Dio non devi aspettarti nulla dall'incontro con il tuo prossimo, tranne l'incontro stesso. Tuttavia neppure questa preziosa dinamica si libera dalla sperequazione che si frappone inevitabilmente fra chi aiuta e chi è aiutato. Il nascondimento, più che con l'umiltà di chi presta soccorso, ha a che fare con l'umiliazione di chi è aiutato; uno stato d'animo, quest'ultimo, che la qualità dell'incontro è chiamato il più possibile ad attenuare. Con tutto ciò, resta indubitabile il fatto che la presenza degli indigenti attesta che il paese non è ancora una terra davvero benedetta.

«*I poveri infatti li avete sempre con voi*», dice Gesù». Che i poveri siano



Scandalo e beatitudine della povertà

sempre con noi è la prova di quanto grandi siano le nostre omissioni. La prima omissione nei confronti dei poveri è far finta di non accorgersi della loro presenza. È una tentazione che ci assale a ogni angolo di strada. La seconda sta nell'acquietare il nostro cuore. Un passo dell'apocrifo *Vangelo degli ebrei* ci consente di interpretare liberamente il detto di Gesù, contrapponendolo al nostro soddisfatto non fare.

Sta scritto nel Vangelo intitolato *Secondo gli ebrei* "[...]. L'altro uomo ricco gli domandò: «Maestro, che cosa devo fare di buono perché viva?». Gli disse: «Uomo, fa' la Legge e i Profeti». Quello rispose: «Già l'ho fatto». Gli disse: «Va', vendi tutto quello che possiedi e distribuiscilo ai poveri». Ma il ricco incominciò a grattarsi la testa e la cosa non gli piacque. Allora il Signore gli disse: «Come puoi dire: "Ho fatto la Legge e i Profeti"? Sta scritto infatti nella Legge: "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (Lv 19,18). Ora molti tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sterco e muoiono di fame, mentre la tua casa è colma di beni, ma da essa non esce assolutamente nulla per loro»².

Le nostre dimore sono troppo spesso simili a quella di quel ricco. Vi è di più, per noi è obbligo avanzare una domanda non posta dal Vangelo: a scapito di chi le nostre case si sono riempite di beni? Anche se si trattasse di frutto del nostro onesto lavoro, esso non sarebbe pienamente conforme alla Legge e ai Profeti: le ricchezze contrassegnano una disuguaglianza che stride con la parità presupposta dal comandamento che ha al proprio centro un «come te stesso».

I poveri sono la prova di quanto gravi siano le conseguenze del "non fare". In luogo del «fare la Legge e i Profeti» c'è il nostro "non fare". Essere povero non significa solo essere privi di beni; la povertà è prima di tutto frutto della mancanza di lavoro. O ancor meglio, è la privazione di un lavoro degno di essere chiamato tale. Il *Vangelo dei nazareni*, anch'esso apocrifo, ci dischiude questa nuova prospettiva.

Nel Vangelo usato dai nazareni o dagli ebioniti³, che da poco abbiamo tradotto in greco dall'ebraico ed è chiamato da molti l'autentico (Vangelo) di Matteo, di quest'uomo dalla mano rinsecchita sta scritto che era un muratore che chiese aiuto con parole di questo tipo: «Ero un muratore e cercavo di procurarmi da mangiare con le mie mani; supplico te, o Gesù, di restituirmi la salute, perché io non debba mendicare il cibo in modo disonorevole»⁴.

Non ci è chiesto solo di aprire la mano, ci è domandato di risanare le mani dei poveri, dando a essi un lavoro degno di questo nome.

Piero Stefani

Note

1) Trad. it. I. Zilio-Grandi.

2) «Origene, Commento a Matteo 15,14», cit. in *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, a cura di C. Gianotto, Paoline 2012, pp. 531-532.

3) Dalla parola 'evyón, «povero».

4) Girolamo, *Commento a Matteo*, 12,13, cit. in *Ebrei credenti in Cristo*, p. 547.



A partire dall'opera di Simone Weil, grande filosofa del Novecento, si sviluppa questo contributo, in cui si ripercorrono gli snodi più significativi dell'itinerario della pensatrice, nel solco della prospettiva: povertà/alterità/Croce.

Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito sono tra i maggiori esperti della Weil.

Solo la povertà ci libera dagli idoli

*Chi non ha rinunciato a tutto,
senza eccezione alcuna,
nel momento in cui pensa a Dio
dà il nome di Dio a uno dei suoi idoli.
(Q IV, p. 248).*

Per il costante rapporto di Simone Weil con Francesco, cfr. in VI le lettere che indirizza a Jean Posternak e alla famiglia durante il viaggio in Italia dopo il soggiorno ad Assisi. Si veda anche l'introduzione storica «*Ci vorranno le manette per portarmi via*», dove l'argomento è opportunamente illustrato.

Nell'itinerario intellettuale e spirituale di Weil l'opzione di fondo per la povertà, intesa non solo come sobrietà nell'uso dei beni materiali, ma come asse attorno a cui far ruotare l'intera esistenza, è qualcosa che precede di molto quel che può essere definito l'evento centrale della sua vita, l'incontro col Cristo, accompagnato da una costante e sempre più approfondita meditazione sulla figura di Francesco d'Assisi. Tutta la sua esistenza, fin dagli anni di formazione, è segnata da un contatto spontaneo e vitale con *Madonna povertà*¹. Dopo la stagione di profonde esperienze culturali e spirituali di Marsiglia, in partenza per l'America, confiderà all'amico padre Joseph-Marie Perrin: «*Quanto allo spirito di povertà, non ricordo momento in cui non sia stato presente in me, nella misura - purtroppo scarsa - in cui ciò era compatibile con la mia imperfezione. Sono stata rapita da san Francesco fin da quando ne sono venuta a conoscenza. Ho sempre creduto e sperato che un giorno la sorte mi avrebbe spinto a forza in quello stato di vagabondaggio e mendicizia da lui scelto liberamente*»².

Anche nei rapporti di amicizia, che hanno avuto un ruolo essenziale nella sua breve esistenza, la radicale libertà rispetto a qualsiasi possesso di beni materiali traspare con assoluta evidenza. Basti citare le belle parole con cui, in una lettera all'anarchico spagnolo Antonio Atarés, recluso nel campo d'internamento del Fernet (Ariège) e privo di mezzi, al quale di tanto in tanto inviava un piccolo sostegno materiale, lo rassicura sul proprio atteggiamento verso il denaro: «*Quando ho tra le mani del denaro, non ho mai la sensazione che questo denaro mi appartenga. Esso è lì, semplicemente. Se te lo spedisco, non ho l'impressione di donarlo. Passa solo dalle mie mani a quelle di qualcun altro che ne ha bisogno e sento che io non c'entro niente. Vorrei proprio che il denaro fosse come l'acqua e scorresse spontaneamente là dove ce*



Scandalo e beatitudine della povertà

*n'è troppo poca*³.

Il distacco, tratto essenziale del suo rapporto con i beni materiali, non è solo un atteggiamento psicologico, ma molto di più. Al dato soggettivo, alla scelta di vita personale, fa da sfondo un'ampia riflessione sul ruolo del denaro nella società contemporanea. Essa si sviluppa su più piani, economico-sociale, etico, spirituale, e va delineandosi in modo sempre più lucido negli ultimi scritti, quelli di Londra, influenzati sia dai drammatici eventi vissuti in prima persona - guerra, sradicamento, impotenza ad agire -, sia dalla straordinaria esperienza mistica che l'aveva vista aprirsi a un cristianesimo puro, evangelico, focalizzato sul mistero della croce inteso come spoliamento e dono di sé, senza riserve.

Già negli scritti giovanili, però, ha uno spazio significativo la riflessione sul ruolo del denaro nella genesi degli aspetti più degradanti della convivenza tra gli uomini in una società capitalista. Non si può non andare col pensiero alle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*⁴, il saggio scritto a soli 25 anni, suo capolavoro giovanile, che si pone simmetricamente rispetto all'altro, rimasto incompiuto, redatto durante il soggiorno londinese, poco prima di morire, *L'Enracinement*⁵, anch'esso ricco di pensieri molto profondi sul rapporto tra l'uomo e la ricchezza.

Nello scritto giovanile, acuto e lungimirante, compaiono intuizioni folgoranti per chiarezza d'analisi e tensione profetica sulle ragioni vere, profonde, di una crisi della civiltà europea che, in quel preciso momento storico, nei primi anni trenta, emergeva già con un potenziale distruttivo che si sarebbe dispiegato poi, a pieno, nei totalitarismi e nella seconda guerra mondiale. Alla giovane studiosa, in difficoltà con la militanza partitica e legata invece al sindacalismo libertario, apparivano fin da allora molto chiari certi meccanismi intrinsecamente oppressivi, asse portante dell'economia capitalistica nel suo momento di massima espansione: *"Sembra che la lotta economica abbia smesso di essere una rivalità per diventare una sorta di guerra. Non si tratta più tanto di organizzare bene il lavoro, quanto di rastrellare la più grande quantità possibile di capitale sparso nella società, smerciando azioni, e poi di rastrellare la maggior quantità possibile del denaro disseminato ovunque, smerciando prodotti; tutto si gioca nell'ambito dell'opinione e quasi della finzione, a colpi di speculazioni e pubblicità. Poiché il credito è la chiave di ogni successo economico, il risparmio è sostituito dalle spese più folli [...]. Gli strumenti della lotta economica, pubblicità, lusso, corruzione, investimenti enormi, basati quasi esclusivamente sul credito, smercio di prodotti inutili con procedimenti quasi violenti, speculazioni destinate a rovinare le imprese rivali, tendono tutti a scalzare le fondamenta della nostra vita economica, ben più che a dilatarla*⁶.

Leggendo queste righe, ci si trova di fronte a un'impetosa radiografia di quelli che già allora erano indizi significativi, non facilmente leggibili, di certi mali nei quali oggi siamo ancora immersi, nei paesi ricchi come nei



poveri o in quelli che, nell'alveo dell'economia globale, sembrano emergere con forza da un'atavica condizione di sottosviluppo mentre, in realtà, quasi sempre si accingono a pagare il prezzo di una crescita illusoria e distorta.

Dalle parole appena lette si comprende, in ogni caso, che si è ben oltre il livello dell'espressione di un'esigenza soggettiva di povertà, di un ammirevole desiderio di spoliamento da tutto ciò che non solo è inessenziale ma nuoce alla costruzione spirituale dell'individuo. Qui l'analisi è, al tempo stesso, economica, sociale e culturale, in quanto denuncia la sete di profitto, e la conseguente mercificazione d'ogni cosa, come il male endemico dell'Occidente, e descrive in termini concreti le strategie attraverso cui l'economia, da reale, fondata sul lavoro e la produzione di ricchezza, tende a *finanziarizzarsi*, trasformandosi in realtà virtuale e trascinando la collettività e i singoli individui in un processo irreversibile d'impoverimento, spirituale prima ancora che economico, oltre che in una spietata lotta di tutti contro tutti.

Alla giovane pensatrice il mondo in cui vive si rivela molto presto posseduto da una tragica tensione alla *dismisura*, che è incapacità di porsi dei limiti e rispettarli, ma è anche pericolosa confusione tra mezzi e fini, sulla scala dei valori, e implica un'idea illusoria di libertà, intesa come «*possibilità di ottenere senza sforzo ciò che piace*». Per Simone Weil, al contrario, «*la libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione*»⁷, ossia dalla capacità di commisurare i mezzi ai fini, e agire di conseguenza. Affinché questo si realizzi, andrebbe preservata, nella misura del possibile, l'autonomia di scelta, la libertà di giudizio d'ogni singolo uomo all'interno di una società che si rivela oppressiva in ogni suo aspetto. Lei non cede né a facili illusioni sul presente né a vane speranze sul futuro della nostra civiltà, e tuttavia non dubita che «*la vita sarà tanto meno inumana quanto più grande sarà la capacità individuale di pensare e di agire*»⁸.

Ha piena coscienza del fatto che una delle forme di dipendenza più gravi cui soggiace l'uomo contemporaneo è quella che lo vede sottomesso al collettivo, il «*grosso animale sociale*», su cui ha riflettuto Platone. La schiavitù nei confronti del denaro, che non produce che effetti nefasti sull'uomo, appare ancor più annichilente se si comprende che essa coincide con la forma più subdola di subalternità della coscienza, l'«*idolatria sociale*». A Marsiglia, nel momento in cui la riflessione sulla povertà cristiana prende sempre più spazio tra i suoi pensieri, Simone Weil annota nei *Quaderni*: «*Sulla terra c'è una sola cosa che di fatto è possibile assumere come fine, perché possiede una specie di trascendenza rispetto alla natura umana, è il collettivo. È per questo che esso ci incatena a terra, è l'oggetto di ogni idolatria. L'avarizia: l'oro è cosa sociale. Così pure ogni ricchezza. L'ambizione al potere è cosa sociale. La scienza, anche l'arte. E l'amore? L'amore fa più o meno eccezione; è per questo che si può andare a Dio mediante l'amore, non mediante l'avarizia o l'ambizione*»⁹.



Scandalo e beatitudine della povertà

La liberazione dagli idoli sociali, tuttavia, è possibile, entro i limiti umani, solo a condizione di compiere dentro di sé un lento ma costante processo di purificazione del desiderio. Che l'uomo sia creatura desiderante non è solo un dato innegabile, ma una risorsa in se stessa positiva, in quanto il desiderio è la fonte primaria di ogni energia vitale. Il problema nasce dal modo in cui viene orientato: *“Finché viviamo, c'è in noi desiderio. E questo stesso desiderio è la pienezza del bene, se gli impediamo di dirigersi da qualche parte, di subordinarsi a un oggetto che è bene solo in piccola parte [...]. Noi consideriamo bene tutto ciò che accresce la nostra energia. Ma non c'è alcun rapporto. La nostra energia è solo un mezzo”*¹⁰.

Vi è un concetto nella cultura greca, che ha un certo spazio in Platone e ricorre più volte nelle pagine dei *Quaderni*, ed è quello di *pleonexia*. Questo termine significa: avidità di beni materiali, sete di possesso, spirito di prevaricazione. Radicato in profondità in ogni essere umano, simile atteggiamento, agli occhi di Simone Weil, configura una sorta di peccato originale: *«La pleonexia è il peccato originale. Desiderio d'ingrandirsi»*¹¹. Convinta che l'infrazione del limite e la cecità di fronte alle proprie passioni, fin dalla tragedia greca, emergano come i due più gravi errori umani, individua nella *pleonexia* il male da cui dovrebbe riscattarsi l'uomo e, con lui, l'intera società. Ma questo comporta una scelta di rinuncia e una disponibilità alla *metanoia*, ovvero alla trasformazione radicale di se stessi: *“Pleonexia. Rinunciare a esistere. Ritornare dal movimento retto al movimento circolare [...]. Noi cerchiamo tutto ciò che accresce il nostro potere. Ma il potere è solo un mezzo. Noi amiamo le cose per noi. Ma non troviamo soddisfazione in noi. Il desiderio ci fa uscire continuamente da noi. Movimento alterno [...]. Questo mondo, regno della necessità, non ci offre assolutamente niente altro che dei mezzi. Il bene relativo è il mezzo. Il nostro volere è costantemente rinviato da un mezzo all'altro come una palla da biliardo. Tutti i desideri sono contraddittori come quello del cibo. Il lattante crede che il latte sia il bene. Se gli si dicesse che un giorno non avrà più desiderio di poppare...”*¹².

In senso platonico, l'uomo comincia a uscire dalla caverna, acquisisce sempre più limpidezza di sguardo e si prepara alla contemplazione del Bene, a partire dal momento in cui comincia a spezzarsi la spirale perversa, la costante confusione tra mezzi e fini. Ma solo un'energia desiderante purificata dall'attaccamento a questo o a quell'oggetto, a questo o a quel bene parziale, e divenuta perciò «desiderio a vuoto», è la forza positiva che sostiene il non facile processo di emancipazione dalle idolatrie: quelle sociali, molto suggestive, ma anche quelle legate alla tirannia dell'io e a quel sogno di prestigio che, potente come la forza di gravità, asservisce e domina l'individuo.

Si comprende dunque perché, per Weil, la povertà tende sempre più a tradursi in spoliatura di sé, rinuncia a esercitare la parte, anche minima, di



potere concessa a ciascuno. Persino il più debole tra gli uomini, infatti, ha modo, se lo vuole, di opprimere chi, per le circostanze della vita, viene a trovarsi un gradino più in basso di lui nella scala dei rapporti sociali. Viceversa, rinunciare a considerarsi il centro del mondo, farsi da parte, distaccarsi è l'atto originario di un cammino di «conversione» che dovrebbe avere, come meta finale, mai del tutto raggiungibile, la *decreazione*. Essa non è un suicidio simbolico, non è disprezzo o svalutazione della gioia di vivere, ma piena e perfetta imitazione dell'atto con cui il Padre si ritrae dalla creazione, lasciandola sussistere nella sua autonomia, e il Figlio accetta di farsi servo fino alla croce, svuotandosi d'ogni potenza.

La cristologia di Simone Weil, tutta centrata sulla croce e sull'idea di *kenosis*, è fortemente influenzata dalla meditazione delle *Lettere* di Paolo, che lei va compiendo nel momento in cui si accosta sempre più al Cristianesimo. Se ne rinviene più di una testimonianza tra le pagine dei *Quaderni*: «*Il Cristo si è svuotato della sua natura divina e ha assunto quella di uno schiavo. Si è abbassato fino alla croce - fino alla separazione da Dio (Padre mio...). In quale modo dobbiamo imitarlo?*»¹³.

La sua spiritualità, profondamente incarnata, volta perciò non solo a concepire in termini filosofici, ma a *fare* concretamente il Bene, riesce a tenere assieme quel che in apparenza sembrerebbe inconciliabile: da un lato, una percezione assolutamente disincantata dei limiti che segnano qualsiasi agire umano; dall'altro, la consapevolezza che non vi è salvezza se non nella «imitazione di Dio». Tale stile di vita implica la scelta di nutrire e far prosperare dentro di sé il germe del soprannaturale: «*Occorre rinunciare a se stessi in quanto esseri limitati, e a questo scopo bisogna solo riconoscere tutte le cose limitate in quanto tali [...]. Gli esseri che amo sono creature. Sono nati dall'incontro casuale tra il loro padre e la loro madre. Anche il mio incontro con essi è casuale. Essi moriranno. Quel che pensano, che sentono e che fanno è limitato e commisto di bene e di male. Sapere questo con tutta l'anima, e non amarli meno [...]. Conoscere le cose e gli esseri limitati come limitati, con tutta la propria anima, e portar loro un amore infinito. Questo significa veramente lasciare in sé un passaggio per il contatto tra Dio e la creazione. Dio ama infinitamente le cose finite in quanto finite*»¹⁴.

Attenzione agli altri, limpidezza di sguardo, intensità d'ascolto, compassione del dolore altrui: sono questi gli unici antidoti alla follia collettiva, le forme incarnate in cui la povertà di spirito si fa paradigma di vita e condizione di beatitudine già qui e ora, su questa terra, al punto da consentire all'uomo pietoso, al samaritano, d'essere colui che anticipa e attualizza, in ogni suo gesto, l'evento della *parusia*: «*Ogni moto di pura compassione in un'anima è una nuova discesa del Cristo sulla terra per essere crocefisso [...]. Un solo pezzo di pane dato a qualcuno che ha fame è sufficiente a salvare un'anima - se è dato nel modo giusto. Non è facile dare con la stessa umiltà che occorre avere quando si riceve.*



Scandalo e beatitudine della povertà

Dare con l'atteggiamento di un mendicante"¹⁵.

Spezzare il pane, in silenzio, di fronte al mistero dell'uomo che soffre, questo è il gesto salvifico per eccellenza; è liturgia quotidiana, sacramento, irruzione dell'eternità nel tempo: *"Colui che dà un pezzo di pane senza una parola, se il gesto è quello giusto, a volte dà in questo modo al tempo stesso la vita eterna. Un gesto simile può avere un valore redentivo di gran lunga superiore a molti sermoni"*¹⁶.

A riprova del fatto che in tutto l'itinerario di pensiero di Simone Weil, dagli scritti giovanili a quelli degli ultimi mesi a Londra, ricerca spirituale e riflessione politica sono indissociabili, va posta in luce la coerenza con cui il tema evangelico della «povertà spirituale» viene sempre più additato come lo strumento, forse unico, in grado di risvegliare nella nuova civiltà europea, tutta da costruire, un'ispirazione collettiva capace di agire come lievito nell'impasto. Alcune considerazioni, sviluppate poco prima di morire, sprigionano un'energia profetica che a noi, che le leggiamo dopo tanti anni, portando sulle spalle il peso di numerose questioni irrisolte, si consegna in tutta la sua trasparenza, senza alcuna necessità di commento. Per questo, ci limitiamo a offrirne alcuni brani:

*"In materia di civiltà, le masse non sono creatrici, a meno che delle autentiche élite non riescano a infondere in loro un'ispirazione. Oggi è necessario che una élite risvegli tra le masse miserabili la virtù della povertà spirituale. Per questo, occorre prima di tutto che i membri di questa élite siano poveri, non solo spiritualmente, ma di fatto. È necessario che patiscano tutti i giorni, nell'anima e nel corpo, i dolori e le umiliazioni della miseria. Se verremo liberati soltanto dal denaro e dalle industrie americane, in un modo o nell'altro ricadremo in un'altra servitù, equivalente a quella che stiamo subendo. [...] L'Europa soffre di una malattia che è dentro di lei. Ha bisogno di una guarigione. Non potrà vivere se non si libererà, in buona parte almeno, da se stessa. Per gli sventurati c'è un unico cammino verso la fede, ed è la virtù della povertà spirituale. Ma è una verità nascosta. La povertà spirituale, infatti, somiglia apparentemente all'accettazione della servitù. Anzi, è identica, tranne che per un infinitamente piccolo. Sempre lo stesso infinitamente piccolo, che è infinitamente più di tutto"*¹⁷.

*"Il consenso non si vende e non si compra. Di conseguenza, quali che siano le istituzioni politiche, in una società in cui gli scambi di denaro dominano la maggior parte dell'attività sociale, e quasi tutta l'obbedienza è comprata e venduta, non può esservi libertà. Come l'oppressione è analoga allo stupro, così il dominio del denaro sul lavoro, spinto fino al punto in cui esso diventa il movente del lavoro, è analogo alla prostituzione. [...] Laddove non si conosce altro movente che non sia la costrizione, il denaro e un entusiasmo accuratamente alimentato e stimolato, non vi è possibilità di libertà"*¹⁸.

Domenico Canciani, Maria Antonietta Vito



Gli scritti di Simone Weil in italiano

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

AP: *L'amicizia pura*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvechchi, Roma 2013 (seconda edizione 2016), contiene le lettere ad Antonio Atarés e a Joë Bousquet, 1941-1942.

PR: *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. di Franco Fortini, SE, Milano 1990.

Q I-II-III-IV: *Quaderni*, 4 volumi, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1982, 1985, 1988, 1993.

R: *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta Adelphi, Milano 1983.

RG: *La rivelazione greca*, a cura di Maria Concetta Sala e Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 2014.

SL: *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvechchi, Roma 2013.

VI: *Viaggio in Italia*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvechchi, Roma 2015. (Contiene le lettere a Jean Posternak e alla famiglia, 1937-1938).

Note

1) «Lettera IV o Autobiografia spirituale», in AD, pp. 25-26.

2) Lettera a Antonio Atarés, Marsiglia, 21.7.1941, in AP, p. 103.

3) Cfr. R.

4) Il titolo, scelto da Albert Camus, è redazionale, il sottotitolo, *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, è presente nei manoscritti di Simone Weil. Di esso abbiamo ora l'edizione critica nelle *Œuvres Complètes V 2*, Gallimard, Parigi 2013. Per la versione italiana cfr. PR.

5) R, pp. 117-118.

6) Ivi, p. 77.

7) Ivi, p. 127.

8) Q III, p. 260.

9) Ivi, p. 190.

10) Ivi, p. 333.

11) Ivi, pp. 190-191.

12) Q II, p. 126, in cui è esplicito il richiamo a Paolo, *Filippesi II*, 6-12.

13) Q III, pp. 178-179.

14) Q IV, p. 117. I caratteri in evidenza sono nostri.

15) Ivi, p. 301.

16) *Questa guerra è una guerra di religione*, in SL, p. 73-75, *passim*.

17) *Stiamo lottando per la giustizia?*, in SL, p. 184. Con semplicità di linguaggio e limpidezza di sguardo, la riflessione sulla povertà accompagna Simone Weil fino ai giorni estremi della sua malattia, come testimoniano i frammenti trovati tra le carte: cfr., in appendice al tascabile *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, «Il denaro, la povertà, la bellezza. Riflessioni su alcune note sparse del periodo londinese», Castelvechchi, Roma 2013, pp. 59-67.



In un singolare approccio, il cui registro oscilla tra la denuncia politica e la profezia, Fabio Milana, saggista e studioso di Ivan Illi'c, ci convoca a considerare la "produzione industriale di povertà", quale si manifesta nel "carattere più vistoso degli ultimi trent'anni nella storia del mondo: essa reca il nome di sviluppo".

Dissacrazione della povertà

Chi ha memoria di altri tempi e, ad esempio, del catechismo non ancora conciliare di un cinquant'anni fa, ricorda il "povero" come figura eminentemente religiosa. E dunque anche, alla stregua di tutto quanto era allora il religioso, come figura d'eccezione. Nei racconti devoti in cui compariva, aveva lo stesso carattere auratico delle virtù eroiche che vi erano esemplate. I compagni di giochi però, o di scuola, di "dottrina" ecc., non apparivano mai diversi da te; tu stesso conoscevi rinunce e restrizioni, ed erano articolazioni ovvie di uno stile di vita comune, per nulla infamante. Le disuguaglianze, che certo esistevano, erano in quel contesto assai più dissimulate che esibite. (Queste potranno apparire affermazioni ingenuie, e magari esserlo davvero; ma qui si vuol riferire di un vissuto medio, magari banale, in nessun modo "esperto").

Anche più tardi, anni '70, quando da quel tipo di istruzione religiosa era ormai rampollata la radicalizzazione politica, "i poveri" bisognava per lo più andarseli a cercare. Ma allora essi potevano rivelare una cultura, una dignità, al cui cospetto non si era ammessi senza la giusta diffidenza. Chi tentasse avvicinarsi, disponeva anzitutto del proprio senso di inadeguatezza; solo secondariamente poteva avvalersi, a mediazione e integrazione, dei codici ideologico-politici allora in auge. Certo, in questi ultimi era attivo un vettore di "secolarizzazione" (a cominciare dal linguaggio, che non contemplava "poveri"). Ma la "radicalità" di quelle scelte politiche comportava la prossimità a una "radice" per qualche tratto ancora religiosa: un ideale di perfezione che, al di sopra di ogni proposito di servizio, alleanza, solidarietà, poneva ancora l'assimilazione di sé all'altro da sé, all'emarginato, l'oppresso.

La sconoscenza della povertà credo dati dai tardi anni '80, quando la lingua si trovò a plasmare un lemma apposito per ciò che di inedito si presentava all'esperienza (il «*vu' cumprà*»). Nel seguito, crisi ambientali, collassi geopolitici, catastrofi umanitarie - più sotto traccia, una redistribuzione mondiale della forza lavoro con direzione obbligata dalle periferie verso il centro, e un polarizzarsi globale delle disuguaglianze, hanno creato altre evidenze e altri neologismi. Senza risparmiare neppure i soggetti deboli delle economie forti: da aggiungere anche questi alla lista delle "nuove povertà".

Per "sconoscenza della povertà" intendo, anzitutto, questa sua presenza sensibile, tangibile, accessibile; e si può aggiungere opprimente, assillante, impudica. Sempre meno "valore" - etico, religioso -, sempre più "dato" - sociale, economico -, o per dir meglio, sempre più "problema" (tecnico, poli-



tico). Per chi disponga dell'anagrafe appropriata, si è trattato di un'evoluzione traumatica. Che, proprio perché tale, al netto di neologismi ed eufemismi, è rimasta essenzialmente priva di parola. Mentre ha bruciato altre parole, altri schemi morali e mentali, rendendoci a nostra volta un po' più "poveri".

Per essere prodotto da forze estranee e soverchianti, il "trauma" non si è verificato, però, a un tratto e tutto assieme. Nel corso degli anni '90, ad esempio, quando il "volontariato" assunse per la prima volta un profilo sociale rilevante e persino il carattere di soggetto politico attivo (dentro al "tramonto della politica", naturalmente), l'impressione di fronteggiare l'eccezionalità con strumenti, se non proporzionati, almeno pertinenti, restò viva. Solo che non erano strumenti neutri. La risposta necessariamente organizzata a fenomeni a loro volta capillarmente organizzati (e quanto crudelmente, abbiamo presto appreso) non poteva che risolversi in gestione tecnica dell'emergenza. E qualunque forma di gestione tecnica si fonda necessariamente sulla riduzione previa del suo oggetto a oggetto tecnicamente gestibile. "Tecnicamente", ovvero: conforme ai protocolli operativi che si siano testati come i più efficienti, i più economici allo scopo. "Gestibile", ovvero: conforme allo scopo da perseguire. Di tutto l'altro, di cui non possa darsi "gestione", deve darsi rimozione. Ma così - come sa ognuno che ne abbia fatta pur transitoria esperienza - quelle procedure si risolvono necessariamente in misure di difesa e di immunizzazione da coloro che si vorrebbe invece "incontrare", o addirittura "servire". E una simile dinamica è destinata a intensificarsi e preponderare in proporzione all'ordine di grandezza che l'"emergenza" assume, o al grado di efficienza cui l'intervento aspira.

Sconsacrazione della povertà è, dunque, a un secondo grado, anche questa sua degradazione a oggetto di *management*. Beninteso, nessuna forma di sollecitudine per il prossimo, nessuna *charitas* va interamente esente da una qualche mediazione organizzata o, se si vuole, "istituzionale". Anche il Samaritano della parabola porta il suo Giudeo alla locanda, dà due denari all'oste, promette di rifondergli altre spese al suo ritorno. Sa, il Narratore, che il prendersi cura non si risolve mai in un solo gesto esemplare. Ma come sarebbe improprio considerare la locanda alla stregua di un'anonima agenzia erogatrice di servizi standardizzati, o quell'oste un *professional* del "privato sociale", del pari è inequivocabile, nel racconto evangelico, il carattere personale e personalizzante dell'agire di quel giusto, e prima ancora, del suo patire. Anche la Chiesa, cui è stata imputata l'*istituzionalizzazione della carità*, fino all'altro giorno non scordava di raccomandare l'impegno personale diretto; e la sua storia ce ne consegna esempi luminosi. È nel passaggio di consegne (e conflitto di competenze) con la politica moderna che quella "istituzionalizzazione" fa registrare un punto di non ritorno: lo testimonia la prima grande, sistematica persecuzione dei poveri all'inizio dell'età moderna.

All'altro capo del processo di istituzionalizzazione (o dicasi di "disciplina-



Scandalo e beatitudine della povertà

mento”), la dimensione dei “bisogni” ascritti e dei “soddisfacimenti” programmati ha raggiunto ordini di grandezza incommensurabili per tutti, ma tanto di più per l’agire personale (etico, religioso): paralizzato dall’incompetenza, l’irrelevanza, l’ambivalenza di ogni sua mossa.

La produzione industriale di povertà è certamente il carattere più vistoso degli ultimi trent’anni nella storia del mondo, ed essa reca il nome di sviluppo. Ciò non è strano, perché questo è, da sempre e per essenza, il sistema capitalistico: l’organico trasferimento di risorse da chi ne ha di meno a chi ne ha di più. Possono esserci limiti a questo processo, pause, compensazioni apparenti; ma il suo senso di marcia non può, non ha potuto, essere mutato. La lunga crisi di questi anni lo ha reso solo più veloce e brutale.

Ma sviluppo comporta produzione di povertà, in un senso anche più profondo. Non si tratta solo di indigenza materiale, né di “recinzioni” professionali. Si tratta bensì del fatto che alla povertà è stata sottratta ogni legittimità. “Povero”, oggi, significa: conculcato in uno o molti e perfino tutti quei diritti fondamentali, in cui si articola la supposta “dignità universale” della persona umana. Significa, cioè, “tecnicamente”, versare in condizione di esclusione dall’umano. Se sei escluso dall’umano, allora ne rappresenti la negazione; se neghi l’umano, allora devi esserne annientato. Dal 1960 a oggi, i molti programmi di *guerra alla povertà* - madre di tutte le successive *guerre umanitarie* - hanno significato questo.

Ma neppure questa profanazione era l’estrema. Ci sono pur stati anni di “terzomondismo”, in cui si è potuto credere che i paesi in via di emancipazione e decolonizzazione stessero conservando culture e stili di vita tradizionali, o edificando autonomi modelli di convivenza; che “sviluppo” e “progresso” potessero prendere strade diverse. Anche questo è stato spazzato via. Occorreva che tutti, proprio tutti, si lasciassero diagnosticare al rispettivo stadio di un decorso antropologico obbligato: sviluppati, in via di sviluppo, in predica-to di aiuti, in attesa del visto, in cerca di imbarco. Occorreva che “i poveri” modernizzassero se stessi, cioè introiettassero il senso della propria abiezione, se ne lasciassero interpretare e orientare nel corpo e nell’anima. Questo genocidio spirituale non è forse interamente compiuto, ma la battaglia decisiva è già stata combattuta e persa.

Anzi, forse non è nemmeno stata combattuta. “Buoni” e cattivi stavano, in fondo, dalla stessa parte. Allo stesso modo come oggi, nelle sue guerre “umanitarie”, l’Occidente esporta a un tempo le bombe e gli ospedali di guerra, così, nella guerra universale alla povertà, asservimento e indebitamento non mancano mai del supporto morale delle organizzazioni filantropiche. Missionari della nuova religione assolvono al compito di istillare nelle coscienze il senso intimo della deprivazione cui si trovano condannate, e del paradiso che le attende con la conversione alla nuova fede. “Fanno fede” i nuovi miracoli, quelli della tecnica: che miracoli sono per la loro programmatica discontinuità, discrezionalità, arbitrarietà.



Che prenda il nome di vita, diritti, lavoro, salute, istruzione, progresso... *ricchezza* è l'unico valore rimasto in campo. Per ciò stesso, tutto il mondo è in stato di mancanza e di bisogno, o per lo meno di insicurezza e pericolo. L'impoverimento universale, a tutti i livelli, è il contrassegno d'epoca dell'umano. Per questo la povertà risulta fisicamente incombente; per questo è oggetto di esecrazione e mobilitazione; per questo è risorsa di *business* e di carriere; per questo è obiettivo di missione e predicazione. "Per questo", cioè: in nome della ricchezza.

Ricchezza è il nome epocale del bene. Ma, come il bene non può essere accresciuto o diminuito ma solo riconosciuto e celebrato, così la ricchezza che invece cresce, diminuisce, si polarizza, si distribuisce... del bene non è che una maschera, anzi una mistificazione, anzi il ribaltamento. Così che *volere* il bene, pensare di *farlo*, se non è, oggi, il peccato stesso, col peccato confina vertiginosamente. Intendo proprio il peccato originale: rifare il mondo e l'uomo e la vita *meglio* di come li ha fatti Dio - ovvero *prima* e *altrimenti* da come saranno rifatti all'avvento del suo Regno. Ma esattamente questo è lo spirito della tecnica. Ed è "spirito" realmente demoniaco: potenza estranea, impersonale, impenetrabile alla decisione umana, poco importa se di base o di vertice, individuale o collettiva, locale o globale. È spettacolo quotidiano: dove regna "ricchezza", è la macchina che decide: produttiva, finanziaria, militare, burocratica, scientifica, assistenziale. Nessuno può realmente deciderne, perché a decidere è Nessuno. Siamo di nuovo sotto il segno di potenze mitiche, nel cerchio magico del destino. O, in lingua corrente, del "sistema".

Irrecuperabile al "sistema" permane, però, suo angolo cieco, un grado di povertà che nessuno vuol redimere. Esso consiste esattamente in questa nostra impotenza. Accettarla, questa impotenza, dividerla, sorriderne. Far mancare il proprio apporto alla mobilitazione universale per il nuovo, il meglio, il segno più; restare indietro, invece, moderarsi, rinunciare. Dismettere ogni fantasma di "corresponsabilità", ogni illusione di educare la bestia, di costruire il "futuro", di "rendere il mondo un posto migliore", secondo il mantra dei devastatori - ogni illusione di "potenza" quale ci è connaturata per il fatto di essere occidentali e cristiani. Fare propria, piuttosto, la condizione umana, semplicemente, serenamente, e in essa incontrarsi, farsi prossimo, sostenersi, lodare: nel raggio d'azione breve e luminoso - così spaziale come temporale - dell'esistenza quotidiana.

Che non sia questo il compito di una politica moderna (si dà ancora politica nel senso moderno?), non occorre precisarlo. Che possa essere quello della Chiesa, non sta a noi deciderlo. Ma che sia questo il senso dell'esperienza religiosa, ciò può essere proposto come incondizionatamente vero. Forse non è quanto abitualmente intendiamo per "cristiano"; probabilmente è ciò che di "cristico" arriva a noi per mezzo del cristianesimo.

Fabio Milana



Attraverso diari, fotografie, poesie, Chiara Zamboni, docente all'Università di Verona e tra le fondatrici della Comunità filosofica di Diotima, entra in sintonia con l'esule che è costretto ad abbandonare tutto. Alle tracce della memoria scritta, si associano quelle della vita materiale, raccolte nel museo dei migranti di Lampedusa.

Povertà e le vie del simbolico

Mi è stato chiesto dalla redazione di *Esodo* di parlare di povertà. Non di miseria, che schiaccia l'individuo nelle sue risorse interiori. Piuttosto di povertà che, nella ristrettezza di beni, lascia però spazio allo scambio libero con altri, alle parole che accompagnano il vivere nelle sue durezza e nelle sue gioie. Così la intendo. Per parlarne mi metto in sintonia con chi l'ha vissuta e la sta vivendo. Lo faccio attraverso diari, fotografie, poesie. Mi affido a un'analogia. Riprendo in mano il diario e le lettere di Etty Hillesum, che, ebrea, si prepara a lasciare quasi tutto nella sua casa ad Amsterdam per ordine dei nazisti, per immaginare e pensare i migranti che lasciano quasi tutto per attraversare il mare a rischio di morte e senza sapere del futuro.

Come si vede, quello che propongo è uno dei possibili modi della povertà. Non l'unico. Penso a quando Etty Hillesum prepara lo zaino per andare al centro di smistamento di Westerbork, dove i nazisti, nel 1943, ammassano gli ebrei olandesi, per poi avviarli a destinazioni ignote, da cui molti hanno il presentimento che non torneranno. Etty Hillesum non ha voluto accettare di essere nascosta da qualche parte né di fuggire dall'Olanda. Vuole essere all'altezza del suo destino e partecipare a quel che avviene alla sua gente.

Lei prepara il bagaglio e sceglie i pochi oggetti da portare in un viaggio sicuramente minacciato dalla morte. Così immagino facciano i migranti, che attraversano sui barconi il Mediterraneo per arrivare a Lampedusa. Nel loro caso non ho diario o lettere, ma gli oggetti portati con sé e poi abbandonati per forza di cose, che alcune ragazze e ragazzi hanno raccolto per dare vita a un piccolo museo a Lampedusa. È *PortoM. Il museo dei migranti di Lampedusa*¹. Sono realtà molto diverse - quella di Hillesum e quella dei migranti - ma accomunate dal forte rischio di morire, e dal dover abbandonare la casa, scegliendo pochi oggetti da portare con sé. Cosa scegliere? Certo oggetti utili, ma assieme a oggetti che, più che utili, sono irrinunciabili affinché la vita abbia senso. Affinché queste donne e questi uomini possano rimanere soggetti di desiderio.

Il diario e le lettere di Etty Hillesum mi fanno dunque da guida. Il primo passo verso una povertà costretta è, in questo caso, lasciare la casa. «*Sento che questa casa comincia a scivolarmi giù dalle spalle ed è un bene che sia così: il distacco si compie definitivamente, e con molta cautela e malinconia, ma anche con la certezza che è un bene e che non può essere diversamente, lascio che tutto scivoli, giorno dopo giorno*»². Lasciare la casa dove le cose hanno preso la forma del nostro corpo, e concentrarsi sulle cose da portare via: una camicia addosso



e una nello zaino. Lo zaino è, in queste pagine, il segno che non c'è più ormai casa, e che quello piccolo spazio riassume il legame con la vita.

Intervistati, molti migranti richiedenti asilo hanno raccontato di aver venduto la casa nei loro luoghi d'origine. La casa, il campo, tutto. Per avere i soldi per il viaggio e per un primo passo nel nuovo paese di arrivo. Non possono tornare indietro: là non hanno più niente. Per tutti la casa è radice, affetti. Per le donne, in particolare, è estensione del corpo proprio, legame inconscio. Ogni singola cosa della casa potrebbe raccontare una storia che ci riguarda.

Mahmud Darwish, poeta palestinese dell'alta Galilea in esilio prima in Libano poi in altri territori, pensa alla sua casa dovuta abbandonare frettolosamente per l'arrivo del nemico israeliano, che adesso la abita al suo posto, e questo fatto, in qualche modo, lo accomuna al nemico, perché le cose amate sono amate anche da lui: «*E gli brillano i bottoni/ della divisa quando si allontana./ A te la buona sera. E salutaci il nostro pozzo/ e il pianoro di fichi. Va' adagio/ sulla nostra ombra nei campi d'avena./ Saluta i nostri cipressi/ alti nel cielo e non lasciare aperto/ il portone di notte:/ ricordati che il cavallo ha paura degli aerei./ Salutaci di là, se avrai tempo...*»³.

Si lascia per forza di cose la casa a stranieri. Chi abiterà la nostra casa quando la lasceremo? Chi calpesterà la nostra ombra? È la domanda angosciante dei migranti, degli esiliati, il che ha qualche somiglianza con chi si avvicina alla morte come spoliamento. È una domanda alla quale la Hillesum non si appiglia, lasciando andare la casa dalle sue spalle, accettando che scivoli via da sé "com'è giusto che sia".

La lettura degli scritti di Hillesum mi mettono in chiaro il confine tra povertà e miseria. La miseria è quello stato in cui le risorse interiori sono annullate dai fatti. La Hillesum ha una precisa posizione nei confronti dei fatti, che apre al simbolico. Scrive nelle *Lettere*: «*Non sono i fatti che contano nella vita, conta solo ciò che grazie ai fatti si diventa*»⁴. E quel che si diventa dipende dalla capacità di trovarne il senso autentico, come via di trasformazione di sé e della gente con cui in quelle dure circostanze si convive.

Potremmo dire che miseria è poi, all'interno del campo di Westerbork, quell'attaccarsi di un'umanità alla deriva a piccoli dettagli, ad accidenti un po' casuali, senza alzare lo sguardo, senza tenere presente le grandi coordinate di quegli avvenimenti, nei quali ognuno nel campo era impigliato e vittima. Non era il caso della Hillesum, che era tutta tesa a dare conto di quegli avvenimenti e voleva che il suo diario venisse pubblicato perché l'Europa fosse messa in guardia e non dovesse nel futuro, a guerra finita, cadere nella trappola di ripetere una storia simile. Di povertà invece sì, si può parlare nel suo caso. La povertà come spoliamento dei beni. Lasciare la casa e le sue cose. Stipare il poco nello zaino.

Darwish, il poeta palestinese obbligato all'esilio, è a sua volta povero, perché privato delle cose e dei luoghi. Allora la casa che gli resta è quella che



Scandalo e beatitudine della povertà

costruisce con le parole della sua lingua, che nessuno gli può portare via. La scrittura poetica in lingua materna è il luogo che può abitare e a cui dà forma per sé e per altri⁵.

Così Etty Hillesum nello zaino per andare a Westerbork mette il maglione caldo fatto a mano dall'amica, e poi l'unica camicia oltre a quella che porta addosso, e qualche cosa d'altro di utile. Però un'altra parte del piccolo spazio dello zaino è occupato dalla piccola Bibbia e dal *Libro delle ore* di Rilke, assieme ai racconti popolari di Tolstoj. È questa la casa di parole luminose che porta con sé e che le permettono di riposare nella pace interiore⁶.

Ho sempre trovato una grandezza di pensiero nell'osservazione di Hillesum quando scrive che c'era stata un'economia simbolica nel fatto che Rilke avesse vissuto un'esistenza agiata e protetta, in virtù della quale aveva potuto scrivere parole che erano così importanti ed efficaci per esseri umani in grande difficoltà, come erano lei e la sua gente in quel momento storico.

Non sorprende, dunque, che sugli scaffali di *PortoM. Il museo dei migranti di Lampedusa*⁷, accanto alle grandi bottiglie di plastica necessarie per l'acqua della traversata e vicino ai pentolini smaltati per il mangiare e per il the, ci siano copie del Corano e della Bibbia. Ci siano musicassette dei vecchi piccoli registratori. Non solo le parole del Corano o della Bibbia creano luoghi simbolici, ma anche la musica che fa entrare nel mondo dei suoni legati alla lingua, alla sua sensualità, al ritmo, che si accompagna al ritmo del cuore.

Sugli scaffali, anche foto di uomini e donne rimasti là, da dove i migranti sono partiti. Volti sorridenti, occhi intensi. E poi i cellulari. Foto e cellulari, simboli di un ponte tra qui e là. Ricordo una foto vista su una rivista qualche anno fa. Sono dei migranti sulla spiaggia di Gibuti, sul Mar Rosso. È una notte di luna piena. Alzano i cellulari che palpitano luminosi. Cercano campo per poter parlare con i parenti rimasti in Somalia. A giorni passeranno il mare⁸. A volte, al di là del mare, alla fine del viaggio, saranno costretti ad abbandonarli, i cellulari. Come per Etty Hillesum le lettere, per loro i contatti con la voce lontana, gli scambi affettuosi sono essenziali per vivere in luoghi estranei, tra gente straniera, nelle difficoltà e nel pericolo.

La pagina del diario di Etty Hillesum, dove lei parla dello zaino, così si conclude: «*Dunque, con quell'unica camicia nello zaino me ne vado incontro a un avvenire sconosciuto. Così si dice. Ma sotto i miei piedi girovaghi non c'è forse dappertutto la stessa terra; e lo stesso cielo - ora con la luna, ora col sole, per non parlare di tutte le stelle - non si stende forse sopra i miei occhi rapiti? Perché si dovrebbe parlare di un avvenire sconosciuto?*»⁹.

In queste parole c'è un salto simbolico, riguardo al senso della povertà. Non si tratta più di lasciar andare le cose a cui siamo legati, di ridurre ciò che ci è indispensabile all'essenziale, e questo per eventi che vengono dall'esterno, non per scelta. Una povertà imposta che accomuna lei ai migranti. A questo punto Hillesum va oltre. Fa un passo nella direzione di una povertà,



che potremmo chiamare mistica. Non è più una condizione a cui si è costretti, bensì l'esercizio consapevole di uno stato dell'anima. L'anima, che fa vuoto dentro di sé, lasciando andare tutto, tutto trova che le viene restituito fuori di sé. Tutto, in un certo senso, allora, le appartiene non nella forma della proprietà, ma nella forma della contemplazione, che è un modo di dire abituale per intendere la relazione vivente con le cose.

Sicuramente questo percorso mistico era un suo orientamento, che attraversa i suoi scritti. Ma si potrebbe leggere la frase riportata anche sotto un'altra angolatura. È come se lei dicesse: la terra ci sostiene ovunque andiamo e poniamo con fiducia un piede dopo l'altro senza porci domande. Così il cielo sempre ci avvolge, senza che ce ne rendiamo conto, se non in alcuni momenti. La fiducia nella terra, che risponde elasticamente al nostro passo, e nel cielo, di cui sempre sentiamo di essere parte, è una ricchezza che nessuna povertà può sottrarci e che tesse l'ordito che ci accomuna agli altri.

Chiara Zamboni

Note

- 1) Vedi portommaremediteraneomigrazionimilitarizzazioni.wordpress.com.
- 2) E. Hillesum, *Diari 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1985, pag. 209.
- 3) M. Darwish, *Perché hai lasciato il cavallo alla sua solitudine?*, a cura di L. Ladikoff Guasto, ed. San Marco dei Giustiniani, Genova 2001, pag. 251.
- 4) E. Hillesum, *Lettere. 1942-1943*, a cura di C. Passanti, Adelphi, Milano 1990, pag. 25.
- 5) Vedi quello che sostiene in M. Darwish, *Oltre l'ultimo cielo. La Palestina come metafora*, trad. it. di G. Amaducci, E. Bartuli, M. Nadotti, Epoché ed., Milano 2007, pp. 31-38.
- 6) Cfr. E. Hillesum, *Lettere*, cit., pag. 115. Anche E. Hillesum, *Diario. 1941-1943*, cit., pag. 209.
- 7) Sui migranti a Lampedusa si legga anche G. Solla, *Lampedusa. Di che cos'è il nome?* In <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-2-apocalissi/Solla/pdf>.
- 8) Si tratta di una foto di John Stanmeyer, pubblicata su "National Geographic" nel 2013.
- 9) E. Hillesum, *Diario. 1941-1943*, cit., pp. 209-210.



Ragazze - 1911



“Non è facile restare umani quando la sofferenza delle persone che devi aiutare è troppa e quando il sistema in cui operi è inadeguato, perfino disumano”. Il rischio è “di indurire la corazza, di trattare le persone con indifferenza, o con durezza”. Così Germano Garatto, membro della Fondazione Migrantes, che opera a Lampedusa.

Restare umani a Lampedusa

Chi arriva per la prima volta a Lampedusa trova una realtà molto diversa da quella immaginata: la prima cosa che nota è che non si vedono migranti.

L'isola di Lampedusa è un fazzoletto di terra italiana, piccola macchia di color ocra tra mare e cielo nel bel mezzo del Mediterraneo; geologicamente fa parte della placca continentale africana. Tutta la storia millenaria di Lampedusa è segnata da questa sua peculiarità: piccola e lontana da tutti¹. Qui sono approdate tutte le popolazioni che nei secoli hanno percorso il Mediterraneo, senza tuttavia radicarsi; la popolazione che ora la abita, circa 6 mila abitanti, è tutta originaria da altrove. Le famiglie che formano lo zoccolo duro della comunità locale provengono da diverse località della Sicilia, a seguito della ricolonizzazione decisa a metà del 19° secolo dal re Ferdinando II di Borbone.

Lampedusa vive di turismo; per quattro mesi all'anno nessun lampedusano rimane inattivo; come le formiche di Lafontaine, si accumula d'estate per tutto il resto dell'anno. In questa piccola briciola di paradiso, durante il periodo estivo si registrano fino a 30 mila presenze, scaglionate tra giugno e ottobre; un turismo per gente amante della natura, mare e aria pura. La pesca, principale risorsa economica fino a qualche decennio fa, è ora un'attività secondaria.

Nonostante i frequenti collegamenti quotidiani sia aerei che marittimi, la peculiarità di Lampedusa è proprio la sua lontananza: tutto quello che serve deve venire da molto lontano. Per andare in città o anche solo nel paese accanto, devi farti un'ora di aereo o 10 di nave. Oltre ai medici di base, vi è un poliambulatorio, dove gli specialisti arrivano settimanalmente dall'Azienda sanitaria di Palermo; per le emergenze, due elicotteri. Anche per partorire in sicurezza si va a Palermo. Un Istituto scolastico di circa mille alunni, dalla materna al liceo; ma poi per continuare gli studi bisogna partire. Questa solitudine, che per il turista è un valore aggiunto, dagli abitanti è vissuta con un misto di apprensione per il margine di rischio, e di orgoglio per la straordinarietà del contesto ambientale e sociale.

Dal punto di vista sociale, Lampedusa è una realtà complessa, disomogenea, con una forte componente di popolazione giovane. Il turismo non di massa, che a partire dagli anni sessanta ha scelto Lampedusa per la sua bellezza al riparo dalle folle vacanziere, ha portato nella locale comunità di pescatori altri stili di vita, valori diversi da quelli tradizionali. Come un po' ovunque oggi nel mondo, la comunità lampedusana è composita, diversi



orizzonti culturali e diversi stili di vita si trovano a dover convivere e ad affrontare insieme le sfide del presente e del futuro. L'intesa non è scontata.

Di mutamento antropologico parla anche l'ex sindaco, Giovanni Fraga-
pane: *"Il turismo di massa ha portato benessere a tutti, quasi a tutti, ma dal punto di vista ambientale, culturale e sociale ha finito per impoverirci... I modelli di riferimento sono uguali a ogni altro posto raggiunto dalla televisione e da internet. A parte i disagi di vivere isolati, oggi non siamo tanto diversi dagli altri"*².

Fino al 2007, quando è andato in pensione, il custode del cimitero aveva seppellito 86 migranti; racconta: *"A una sola tomba è stato possibile dare un nome: Esath Ekos, Nigeria, 18 anni... Una ragazza mingherlina; aveva i capelli intrecciati come usano loro. Mi è quasi morta davanti, era sbarcata assieme ad altri, aveva fatto l'ultimo tratto a nuoto e quando è giunta sulla riva è morta di fatica; aveva con sé i documenti e per questo siamo riusciti a scrivere il suo nome sulla tomba"*³. I migranti sepolti a Lampedusa sono senza nome, così come i circa trentamila di cui le cronache hanno raccontato il naufragio in questi ultimi anni nel Mediterraneo. Le loro famiglie non sapranno mai cosa ne è dei loro cari.

Nel 2012 il nuovo sindaco di Lampedusa e Linosa, Giusy Nicolini, ha scritto una lettera all'Europa, che iniziava così: *"Eletta a maggio, al 3 di novembre mi sono stati consegnati già 21 cadaveri di persone annegate mentre tentavano di raggiungere Lampedusa, e questa per me è una cosa insopportabile. Per Lampedusa è un enorme fardello di dolore. Abbiamo dovuto chiedere aiuto attraverso la Prefettura ai Sindaci della provincia per poter dare una dignitosa sepoltura alle ultime 11 salme, perché il Comune non aveva più loculi disponibili. Ne faremo altri, ma rivolgo a tutti una domanda: quanto deve essere grande il cimitero della mia isola? Non riesco a comprendere come una simile tragedia possa essere considerata normale, come si possa rimuovere dalla vita quotidiana l'idea, per esempio, che 11 persone, tra cui 8 giovanissime donne e due ragazzini di 11 e 13 anni, possano morire tutti insieme, come sabato scorso, durante un viaggio che avrebbe dovuto essere per loro l'inizio di una nuova vita. Ne sono stati salvati 76, ma erano in 115, il numero dei morti è sempre di gran lunga superiore al numero dei corpi che il mare restituisce. Sono indignata dall'assuefazione che sembra avere contagiato tutti, sono scandalizzata dal silenzio dell'Europa, che ha appena ricevuto il Nobel della Pace e che tace di fronte a una strage che ha i numeri di una vera e propria guerra"*.

Le parole del sindaco sono state tragicamente premonitrici della tragedia del 3 ottobre 2013, quando 368 persone, quasi tutte eritree, hanno perso la vita a pochi metri dalla costa dell'isola; una strage le cui dinamiche, a tre anni di distanza, non sono ancora state del tutto chiarite; le testimonianze di soccorritori e superstiti non concordano con quelle delle istituzioni.

Credo che proprio qui si situi il tema cruciale: le scelte politiche nazionali e comunitarie inducono e giustificano nell'opinione pubblica indifferenza, se non ostilità, nei confronti dei migranti; e questo anche tra la popolazione di



Scandalo e beatitudine della povertà

Lampedusa. Scriveva Giusy Nicolini: *“Sono sempre più convinta che la politica europea sull’immigrazione consideri questo tributo di vite umane un modo per calmiere i flussi, se non un deterrente. Ma se per queste persone il viaggio sui barconi è tuttora l’unica possibilità di sperare, io credo che la loro morte in mare debba essere per l’Europa motivo di vergogna e disonore”*.

Nel codice di comportamento, nella legge fondamentale della gente di mare il soccorso ai naufraghi, chiunque essi siano, è un imperativo assoluto al quale nessuno si può sottrarre, senza rinunciare alla propria umanità. È proprio su questo punto che, a mio parere, la gente di Lampedusa e Linosa è maggiormente in difficoltà; una difficoltà negata da molti, convinti che la legge del mare sia sorpassata, che gli interessi economici debbano prevalere sugli imperativi etici. Ma se alcuni hanno rinunciato a mettersi in questione, molti ancora resistono e si ostinano a restare umani.

La fondazione *Migrantes*, fin dal 2012, ha proposto alla realtà locale lampedusana un percorso di riflessione sull’impatto che gli sbarchi di migranti hanno sulla coscienza dei cittadini. Consapevolezza dell’impatto che questa realtà traumatica ha sulle coscienze: disorientamento, perplessità, rifiuto, banalizzazione, assuefazione... Consapevolezza della posta in gioco che le persone migranti mettono nel loro viaggio. Consapevolezza dei meccanismi sociali, economici e politici in cui noi e loro siamo inseriti, e che sono all’origine di questa drammatica realtà.

Ricerca di senso: quale direzione prendere, quale cammino possiamo ipotizzare, a cominciare dalle nostre singole esistenze: in che misura il viaggio dei migranti rischiarà e dà senso al viaggio di ciascuno di noi?

Cerchiamo di arrivare alla popolazione partendo dagli alunni delle scuole. A Lampedusa sono circa un migliaio, riuniti in un unico Istituto, articolato in diversi segmenti dalla materna al liceo. L’iniziativa che proponiamo da ormai quattro anni non vuole essere episodica, quanto piuttosto un cammino che si protrae nel tempo. Il progetto è stato concordato con le autorità scolastiche e inserito nel *Piano di Offerta Formativa* dell’Istituto, dove insegnanti, alunni, famiglie e organizzazioni della società civile sono sollecitati a interagire.

Il Viaggio della Vita è il tema conduttore, che si snoda a partire dai viaggi di persone approdate a Lampedusa dal continente africano: persone in cerca di futuro in Europa, provenienti dall’Africa Occidentale, dall’Africa dell’Est e dall’Africa del Nord. Ogni anno si esplora il percorso e il mondo di origine di una delle nazionalità di migranti che transitano sull’isola, con particolare riferimento ad alcune caratteristiche della società dove queste persone sono nate e cresciute fra tradizione e modernità (stili di vita, regole sociali, cultura, credenze) e alle dinamiche economiche e politiche che stanno all’origine della decisione di migrare.

Queste attività vanno sotto il titolo: *Cosa ci porta l’Africa*. L’obiettivo



educativo di questo approccio è che le persone che ai nostri occhi appaiono senza niente e del tutto sprovviste, possano rivestire gli abiti della dignità. In questa scoperta viene dato particolare rilievo alla presenza di *testimoni* che provengono dal paese che si va a esplorare, e che sono in Italia da più anni. Una esplorazione attraverso i cinque sensi, per scambiare con alunni e famiglie lampedusane alcuni aspetti della vita: i ruoli, gli eventi importanti, la festa, il cibo, il lavoro, il gioco, la musica, la danza, l'abbigliamento, eccetera.

Parallelamente al percorso scolastico, una proposta più specifica e maggiormente coinvolgente è fatta ai giovani del triennio di liceo, che desiderano diventare animatori di iniziative educative extrascolastiche nei confronti dei ragazzi più piccoli. *Animo!* è una sorta di iniziazione al viaggio: non solo quindi l'apprendimento di tecniche di animazione interculturale, ma soprattutto un lavoro individuale e di gruppo per affrontare il proprio viaggio interiore. La capacità di non stancarsi nell'offrire tutto il rispetto che meritano agli uomini, alle donne, ai bambini raccolti in mare è un bene inestimabile per chi è accolto, ma prima di tutto per chi accoglie.

Sono alcune centinaia le persone a Lampedusa che, a vario titolo, si trovano sul fronte del primo impatto con i migranti: operatori del primo soccorso in mare, operatori del centro di accoglienza, forze dell'ordine, agenzie umanitarie, volontari lampedusani e di altrove. Non è facile "restare umani", quando la sofferenza delle persone che devi aiutare è "troppa", e quando il sistema in cui operi è inadeguato e perfino disumano. Può accadere che come operatore arrivi a un punto di saturazione, dove per non soccombere psicologicamente sei tentato di indurire la tua corazza, di trattare queste persone con indifferenza, addirittura con durezza.

Restare umani a Lampedusa è l'iniziativa che proponiamo dal prossimo anno sociale a quanti operano sulla frontiera dell'accoglienza dei migranti e a quanti nella comunità locale sono sulla frontiera educativa, culturale e sociale. Un percorso lento di crescita individuale e comunitaria, che si snoda su più mesi e dal quale speriamo possano nascere ulteriori nuovi cammini.

Germano Garatto

Note

1) Assieme alla piccolissima Linosa, di origine vulcanica, e con l'isolotto di Lampione, forma l'arcipelago delle Pelagie. La superficie di Lampedusa è di 20 kmq: 10 km di lunghezza e da 1 a 3 km di larghezza; il giro dell'isola è presto fatto. Situata sul 35° parallelo, molto più a sud di Tunisi. Dista 205 km dalla Sicilia, 167 dalla Tunisia, 220 da Malta, 355 dalla Libia. Dal punto di vista amministrativo il Comune di Lampedusa e Linosa fa parte della provincia siciliana di Agrigento.

2) N. Arena, E. De Pasquale, *Sullo stesso barcone - Lampedusa e Linosa si raccontano*, p. 26, Fondazione Migrantes e Tau Editrice, Todi 2011.

3) *Ibidem*, p. 54.



"Divenire consapevoli della propria riduzione a strumento in mano altrui è la prima mossa per la riappropriazione del sé", afferma Natalina Zanatta, suora dorotea, uscita dalla congregazione per lavorare in "Nuovi Orizzonti", un'associazione che lavora sul fronte del disagio sociale, convinta che "anch'io ho bisogno dell'altro".

Povertà come qualità d'essere in relazione

1. Società che induce alla povertà del cuore

La società occidentale si è ormai programmata a illudere le persone che la ricchezza è a un passo da loro e, nel frattempo, le spinge verso uno stato di povertà permanente, soprattutto emotiva e spirituale. Infatti, essa gioca a generare nelle persone i cosiddetti "bisogni indotti" per poi legarle in una schiavitù di alto valore economico: illusioni e pretese, denaro, sesso, droghe, alcool, dipendenze da cibi, carriera, immagine, potere... La felicità è possibile se fate vostri questi parametri! E le persone la cercano là dove non potranno mai trovarla: fuori dal proprio cuore, dal proprio sé profondo.

Le persone - donne e uomini - che approdano nella nostra realtà comunitaria (*Nuovi Orizzonti*) portano con sé questa logica, e i loro corpi per primi ne rivelano le catastrofiche conseguenze. Hanno già fatto esperienza su di loro di essersi pian piano ridotti a oggetto preso da altri, modificato a piacere, imbrogliato, impoverito e buttato via; prenderne consapevolezza è la prima mossa per aprire la strada della riappropriazione del sé strappandolo dalla povertà più dolorosa: una vita ridotta a meschinità di mente e di cuore.

Non ho competenze per analizzare le contraddizioni infernali, che nascono e si sviluppano dall'esercizio ormai incontrastato di questa economia mondiale; ho solo la piena evidenza delle conseguenze sociali derivate dalla enorme disuguaglianza dei beni, vivendo e lavorando a tutto campo con il mondo degli svantaggiati.

Ora, però, voglio concentrarmi su quello che io stessa ho vissuto dentro la prima parola-chiave: *povertà*, e come essa abbia inevitabilmente fatto fiorire l'altra parola-chiave: *alterità*.

2. Povertà e impronta d'infanzia

"Povertà": è una parola che mi ha accompagnato da una vita. Vengo da una famiglia contadina, molto modesta e dunque carica di quelle virtù relazionali che mi hanno plasmato da sempre.

Ho compreso da subito che ciò che cercavo fin da piccola erano luoghi e relazioni che mi davano vita, felicità, forza, e questi ingredienti mi hanno non solo catturato, ma sono rimasti le mie bussole, i miei angeli. Ho immagini antiche di papà, che accoglieva con gioia e volentieri persone che passavano di lì, la sera, e non avendo dimora per il riposo, volentieri offriva loro il fienile, portando una coperta e un cuscino; o mamma, che preparava furti-



vamente una sporta piena di viveri, e mi inviava di tutta fretta a bussare alla porta di quel qualcuno, a cui consegnare senza dire una parola; oppure l'arrivo improvviso di vecchi conoscenti mentre si scodellava il pranzo, e la fretta con cui si aggiungevano i piatti, quasi vergognandosi di non averlo previsto prima. Povertà come condivisione, come occhio attento perché nessuno manchi del necessario, come: "Mi interessi di più tu e la tua felicità di ogni altra cosa al mondo!". Questo mi ha plasmato l'anima, e questo sto da sempre perseguendo.

La mia esperienza della libertà dalle cose e dalla logica borghese, rafforzata dalle immagini e dal clima dell'ambiente primario, è passata quindi attraverso lo scontro-incontro con il bisogno, la sofferenza dell'altro. Era proprio l'aspetto del bisogno altrui che ha colpito il mio sentimento e la mia sensibilità, tanto da farmi dire: "Voglio far felici gli altri!". Obiettivo estremamente pericoloso ed eccessivo, a pensarci bene ora! Il bisogno dell'altro - se il tuo cuore è aperto e grande - ti prende, ti coinvolge e immediatamente ti domanda: "Cosa c'è da fare ora, subito? Cosa c'è da fare per il dopo?".

Certo, in questa primaria scoperta, mi mancava un pezzo molto importante da scoprire: *anch'io ho bisogno dell'altro!* Ma questa evidenza è venuta dopo. La relazione autentica con il bisognoso (colui che mostra la sua mancanza) inizia a metterti a nudo. Anche la relazione con amici, con il *partner* ti mette ancora a nudo: ti spoglia, ti lascia nelle tue evidenti fragilità. Ti spaventi, ti vergogni, vuoi coprirti subito. Ma proprio da questa tua nudità, che permetti ad altri di vedere, nasce il senso di te, la tua identità, la salvezza da un narcisismo onnipotente, che stravolgerebbe e contaminerebbe ogni gesto e scelta. Nasce la presa di coscienza profonda che tu hai bisogno dell'altro. Anzi, la compassione per l'altro bisognoso ti fa scoprire la compassione per il povero-bisognoso che è in te (Jung).

3. Alla scoperta dell'alterità divina

Da più di dieci anni - come dicevo all'inizio - vivo in una comunità che accoglie giovani e adulti affetti da dipendenze, le più varie, che tolgono ogni possibilità, a lungo andare, di vita e di futuro, perché generano sempre più solitudine e isolamento interiore. Vivo in una comunità povera, evidentemente! Come poveri sono i suoi abitanti. Ma proprio qui io sto sperimentando il paradosso della beatitudine del vangelo: *beati voi, poveri!* Perché il regno dei cieli è dei ricchi di cuore! E la ricchezza del cuore è nell'abbondanza felice delle relazioni autentiche. E quindi ciò che rende indispensabile la povertà è l'inoltrarmi nella relazione, scoprire il mistero *dell'alterità*.

La fame della persona umana è quella di vivere relazioni che la tolgano dall'abisso della solitudine e dell'isolamento. Solo intraprendendo con coraggio la strada difficile e misteriosa della relazione incontro il miracolo del "volto". Se permetto che il volto dell'altro - così com'è - si metta di fronte al



Scandalo e beatitudine della povertà

mio, allora non posso non rivelarmi per quella che sono, nei miei sentimenti, pensieri, reazioni profonde, voglie di fuga..., non posso non scoprire i miei inevitabili e inconsci pregiudizi visivi e percettivi, che riducono l'altro alla mia "immagine e somiglianza". Da qui inizia lo spogliamento di sé: inizia il cammino di avvicinamento alla storia, all'identità, al mondo interiore dell'altro, e inizia il cammino di messa in discussione, di essenzializzazione, di povertà di me. La resa all'altro significa mettermi "faccia a faccia" con lui, percependo così il mistero della sua bellezza, ma anche il grido di aiuto che scaturisce dalla sua condizione fragile e limitata.

Che fare di fronte a questo? Ho solo due possibilità: attivare la fuga e tornare nel mio piccolo mondo fatto di cose e di "ego", oppure assumere la responsabilità di custodire questo incontro inedito e incontenibile. Cioè assumere la responsabilità di essere *povera* per contemplare *l'oltre*...

Porto un esempio concreto.

Un istinto di rifiuto provo ogni volta che mi accosto a uno dei ragazzi che arrivano in comunità: sedermi accanto a lui e mangiare insieme... nulla ho da condividere con lui, né cultura, né origini, né interessi... allora o scelgo di allontanarmi con qualche scusa (e percepisco inesorabilmente la mia falsità) oppure mi siedo di fronte a lui e ascolto cosa succede dentro di me... Se il mio cuore si tranquillizza e supera la repulsa iniziale, allora si mettono in moto due mondi, lontani, sconosciuti, diversissimi... Pian piano nasce il "contatto", questo mistero di vita così difficile da decifrare e di cui abbiamo nostalgia infinita, perché contatto è accadimento divino! È un contatto che parte dallo sguardo, prima sfuggente, incerto, poi sempre più familiare, e da esso inizia a pronunciarsi la "parola": di convenienza, di curiosità, prima, più profonda, interessata, più intima, poi.

Se avviene il passaggio dalla difesa all'ascolto interessato, si apre un mondo sorprendente di storia, dolori, incroci, sensibilità e pensieri di una profondità incredibile e forte. Il cuore comincia a battere interessato, un sentimento di tremore e trepidazione ti prende: sei entrato in una terra sacra, che solo puoi calpestare se togli i sandali delle tue sufficienze ideologiche e delle paure, tante paure... e, nello stesso tempo, percepisci un intimo senso di gratitudine per la persona che mangia con te e ti sta raccontando il suo filo rosso di vita. Nulla ti interessa più di questo, nulla ti riempie di gioia più di sentirti responsabile della costruzione di questa relazione. Bastano pochi minuti di questa tessitura, e il legame è per sempre dentro di te e dell'altro. Lo sguardo dell'altro - quello sguardo che hai sostenuto prima con fatica e diffidenza e poi con familiarità e intimità - quello sguardo prima rigido e quasi metallico, freddo e poi pian piano liquido e intenso, profondo, ha aperto un orizzonte sconosciuto dentro di te...

Dell'esperienza di alcuni giorni fa, fatta pranzando con un ragazzo senza fissa dimora, mi rimangono dentro quei suoi occhi strabici e intensi, il volto



segnato da smorfie e sorrisi, che mi hanno parlato di paure, miserie, ricchezze e speranze... ma soprattutto di mistero sacro perché non accessibile a mani rapaci e a sguardi non sani.

Tutti, nella comunità, dai responsabili all'ultimo arrivato, all'ora di pranzo ci mettiamo in fila con il piatto in mano e attendiamo che qualcuno ci metta un po' di cibo dentro: fatto di *routine*, banale, di tutti i giorni; eppure, anche in questo fatto banale sento la potenza e la beatitudine dell'essere in "comunione": in una comunicazione caotica, vivace, divertente o profonda, in un interesse reciproco e appassionato stanno i nuovi parametri del vivere secondo il vangelo: *beati i poveri perché di essi è il regno dei cieli*. La battaglia contro il proprio bisogno di dominio, di prevaricazione, di separazione, la battaglia contro le scorciatoie del compromesso e della logica del padrone non si può abbassare, mai! ma è più forte l'esperienza che anche tu sei dentro un popolo che cammina insieme per attraversare il deserto e per raggiungere la terra promessa. Ma per farlo... "occorre essere feriti della ferita degli altri" (Abbé Pierre).

4. Povertà che apre all'Altro

Povertà e alterità: vanno scelte coraggiosamente. L'una rivela l'altra e si rivela all'altra. Solo l'alterità del tuo fratello apre lo spiraglio giusto per intravedere l'assoluta Alterità (*Io sono il Santo!*). Solo in questa Alterità, ritrovata e servita costantemente nel volto di chi ci vive accanto, abbiamo deciso di porre la nostra assoluta fiducia. Infatti, anche noi costruiamo cittadelle, abitiamo centri nella misura, in cui ci abbandoniamo alla "provvidenza divina".

Come spiegare il mio stupore quando ho capito che questa affermazione non era un aforisma intellettuale di vecchia data, ma una reale concretizzazione della fiducia in Dio, che nutre i gigli dei campi e gli uccelli del cielo? Viviamo in una povertà che fa i conti ogni giorno con la necessità di cibo, di strutture, di futuro per tutti! E faccio esperienza concreta ogni giorno che, se davvero lasciamo che un Altro diriga la nostra vita con quel "*non preoccupatevi di quello che mangerete e di quello che berrete... preoccupatevi del regno di Dio*", allora il cibo, le strutture, il futuro diventano realtà fruibili. A noi il compito di accogliere nell'alterità dei volti (qui stanno la vera stabilità e sicurezza interiore, mentre l'ansia e l'insicurezza dell'ego ci spingerebbero ad attaccarci a ciò che è fuori di noi...). Ho visto costruire tutto questo su premesse umane assolutamente ridicole e da squilibrati! Eppure sono testimone che anche oggi è possibile contemplare realizzazioni impensabili dalla logica economica, nella misura in cui lasciamo echeggiare dentro di noi "*non una tana, non un nido dove posare il capo*", cioè non un luogo-prigione dove piantare definitivamente la nostra dimora, ma dipendenti dal Padre che conosce già quello di cui abbiamo bisogno e che ci offre già da oggi "molte dimore".

Natalina Zanatta



L'arcivescovo di Bologna, mons. Matteo Zuppi (che si fa chiamare fraternamente don Matteo), intervistato da Paola Cavllari, redattrice di Esodo, riflette sulla povertà, sulla difficoltà per l'uomo di farsi debole...

Il testo è una sintesi del colloquio e non è stato rivisto dall'intervistato.

Il vero problema è l'io in relazione agli altri

D. Papa Francesco (Evangelii gaudium n. 198) chiama i poveri «forma speciale di primazia nell'esercizio della carità cristiana». I poveri sono indicati come testimonianza dell'amore di Dio - Dio li ama; come esempio di vita semplice e sobria - che è vita più prossima al Regno di Dio; infine come luogo profetico - dove la collera di Dio è segno dello scandalo dell'esistenza dei poveri, della iniquità del mondo, che crea immensi sofferenze. Quale di questi significati lei, don Matteo, si sente di privilegiare?

R. I tre aspetti che il papa ha ricordato sono profondamente uniti: ognuno rimanda all'altro. Se noi parliamo soltanto della collera di Dio, senza assumere i poveri come luogo dell'amore di Dio, faremmo un discorso moralista, o solo di giustizia sociale, che pur importantissimo, non troverebbe il suo compimento nell'amore per la vita dei poveri e nell'indicarli come l'esempio già ora del regno di Dio. A mio parere, non è possibile slegarli. Meglio evitare un discorso buonista, in cui "povertà è bello". Se non ci confrontiamo con lo scandalo e le cause dell'ingiustizia rischiamo un approccio sentimentale e non storico. D'altra parte, non possiamo affrontare l'argomento solo con un approccio storico, senza l'amore.

D. Nella Laudato si' viene messo in luce che non basta affermare che ricco e povero hanno uguale dignità, ma anche dire che le cause dell'ingiustizia sono nei paradigmi culturali occidentali: quello tecnocratico, dell'antropocentrismo... Il papa cita la conferenza dei Vescovi del Paraguay: «Ogni contadino ha diritto naturale a possedere un appezzamento ragionevole di terra, dove possa stabilire la sua casa, lavorare per il sostentamento della sua famiglia e avere sicurezza per la propria esistenza. Tale diritto dev'essere garantito perché il suo esercizio non sia illusorio ma reale. Il che significa che, oltre al titolo di proprietà, il contadino deve contare su mezzi di formazione tecnica, prestiti, assicurazioni e accesso al mercato». La parola evangelica è tout-court impegno politico? Secondo lei qual è, a questo riguardo, la posizione dei vescovi italiani?

*R. Le parole dell'Evangelii gaudium e di Laudato si' non si confondono con quelle di un certo impegno politico che una lettura della teologia della liberazione ha prodotto. Per cui, dalla teologia della liberazione si è arrivati, per esempio, a schierarsi con i movimenti di lotta di liberazione. Papa Francesco fa suoi l'attenzione e l'impegno per combattere le cause dell'ingiustizia, ma senza commistioni o semplificazioni con l'idea politica. Quella del papa è piuttosto una *teologia del popolo*, che lascia ai laici la responsabilità di trovare le modalità più consone a ottenere il risultato, senza che la chiesa sia immediatamente coinvolta in sintesi politiche, che possono prestarsi ad ambi-*



guità. La *teologia del popolo* è una chiarissima teologia della storia: analisi delle cause e impegno a combatterle, senza tuttavia una rivisitazione aggiornata della teologia della liberazione.

D. Sempre nella Laudato si' (n. 116), si dice: "Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo che ha provocato l'impressione che la cura della natura sia cosa da deboli". In un discorso ai vescovi dell'Asia, anche il papa ha sottolineato il valore dell'empatia, un porsi di fronte all'altro che non si limita ad «ascoltare le parole che gli altri pronunciano», ma che coglie «la comunicazione non detta delle loro esperienze, delle loro speranze, delle loro difficoltà e di ciò che sta loro più a cuore» (Discorso ai vescovi dell'Asia, 17 agosto 2014).

Su due cose mi soffermo: 1. La difficoltà per l'uomo alla spoliazione di sé, farsi debole ed empatico. 2. Nell'opzione preferenziale della chiesa per i poveri, ne va innanzi tutto della nostra tonalità affettiva nella relazione. È perciò centrale la capacità di sostenere il peso e la responsabilità della relazione. Cosa ne pensa?

R. L'uomo prometeico è ancora vissuto abitualmente, con tutti i disastri che questo comporta, con una ricaduta nell'ambiente stesso, come se la cura della natura fosse cosa da deboli, come se la logica dello sviluppo fosse inarrestabile e garantisse all'uomo il benessere necessario. In realtà Prometeo è già in crisi, perché *la casa comune* è rovinata. È un Prometeo che non trova la soddisfazione che pensava, mentre ruba quello che è di altri e lascia a chi verrà pochissime risorse.

Certamente per l'uomo è difficile farsi debole ed empatico. Il mito del superuomo ha attualizzazioni, per esempio, nell'illusione virtuale, per cui si pensa di potersi mettere in collegamento con chiunque e di fare tutto, di inventarsi quello che non si è, di costruire identità che non esistono. È un uomo che scappa dalla propria debolezza. Il vittimismo e l'analisi psicologica non significano partire dalla propria debolezza, ma molte volte solo egocentrismo. La via è quella di uscire da sé. Proprio aprendosi agli altri e riconoscendo la propria debolezza l'uomo può trovare la propria forza e la propria felicità.

La seconda parte della domanda, sulla relazione, è fondamentale, perché il problema con i poveri non è ideologico o di categorie, ma affettivo. Su questo il papa insiste moltissimo: in passato alcune categorie ideologiche ci hanno fatto credere di stare dalla parte giusta solo per gli enunciati che davamo. Se enuncio delle verità, ma poi non prendo per mano un anziano, non mi fermo con un barbone..., allora non c'è una tonalità affettiva e non c'è una reale opzione preferenziale per i poveri. C'è solo un'applicazione ideologica che spesso non convince nessuno, allontana i poveri, non riesce a trovare le risposte vere, perché li riduce a una categoria. I poveri non sono categoria, ma il mio prossimo.

Il tema della relazione è centrale. Papa Francesco disse - non ricordo in quale discorso - che la generazione dei nostri padri - l'età dei totalitarismi - era tale per cui l'io doveva perdersi nel noi, il senso di appartenenza domandava l'annullamento di sé, un sistema totalitario cui si doveva aderire con



Scandalo e beatitudine della povertà

tutto se stesso dominava la realtà. Ma anche nelle nostre scelte giovanili abbiamo vissuto una certa radicalità totalizzante, per cui l'io e il noi, il pubblico e il privato dovevano coincidere. Abbiamo fatto qualche volta dei piccoli disastri, sia umani che ideali. Poi siamo passati a uno stile contrario, in cui l'io non entra più in relazione col noi, oppure il noi è un noi vago, virtuale, come le comunità d'appartenenza informatiche, le reti *social*, in cui vi è un individualismo predominante, dove l'io ha paura di perdersi, non si è se stessi se ci si apre agli altri, ma per essere se stessi si usano gli altri; si hanno legami intercambiabili, perché i legami forti condizionano eccessivamente. Il papa Francesco diceva in questo discorso: "Il vero problema è l'io in relazione agli altri". È un'indicazione che ci aiuta a vivere in una chiesa che si libera dall'egocentrismo e che ci fa scoprire l'individuo in relazione agli altri.

D. Quando si dice la difficoltà per l'uomo alla spoliazione di sé, si dice uomo in senso di uomo in generale o nel senso di uomo-maschio? Riguardo all'analfabetismo affettivo: la chiesa nei secoli non ha fatto molto per indicare e testimoniare una figura di uomo a imitazione della vulnerabilità di Gesù. Penso non tanto ai monaci guerrieri, ordini cavallereschi, quanto ai sacerdoti militari. Al tempo del mio catechismo, mi si insegnava che con la cresima sarei diventata soldato di Cristo! Penso all'apparato di potenza che la chiesa androcentrica ha sfoggiato (e da cui papa Francesco tenta a fatica di disfarsi). L'incapacità a farsi debole è più dell'uomo maschio, non crede?

R. Sì senz'altro. La chiesa non fa eccezione. Sperimenta anche lei la difficoltà della paternità. È un uomo, quello del nostro tempo, che fa fatica ad assumersi la paternità degli altri; che sceglie, come nella nostra generazione, la via di amicizia piuttosto che di paternità. Certamente la chiesa ha avuto attenzione per un aspetto militante, con un modello di adesione e abnegazione totale di sé. Il contrario non è la fissazione sul proprio io, ma è san Francesco. Il quale, al contrario della chiesa del suo tempo e della mentalità comune, che indicavano nei cavalieri un modello, sceglie un modello di uomo incredibile: perdente, affettivo, povero, fuori dal sistema. Un uomo gentile, cortese lui avrebbe detto. La cortesia è una grande virtù per san Francesco: un misto di attenzione, sensibilità, poesia, molto distante da un'idea di uomo impositivo, per certi aspetti violento. È vero: nella chiesa c'è sempre stato il rischio di imitare poco la vulnerabilità di Gesù, coi suoi sentimenti materni, che scandalizzavano Pietro. Ma poi nella chiesa la maggior parte dei santi manifesta umanità e debolezza.

D. Persino il più debole tra gli uomini, dice S. Weil, ha modo, se lo vuole, di opprimere chi, per le circostanze della vita, occupa un gradino più in basso di lui nella scala dei rapporti sociali. In Esperienze pastorali, Don Milani scrive: "... un altro fenomeno: le garzone. Famiglie contadine già numerose (in media 11 persone per famiglia) pigliavano anche la garzona... possibile che su 11 persone mancasse un ragazzuccio da mandar con le pecore e fosse proprio necessario dar da mangiare a una



persona in più? Eppure scorrendo a caso gli Stati d'Anime della fine dell'800 troviamo le garzone [... con] due soli garzoni maschi! Le garzone sono povere figliole che scendevano dai monti in cerca di pane. Erano ufficialmente addette alle pecore, ma abbiamo motivo di ritenere che la loro mansione fosse un'altra. Un vecchio ottantenne mi dice infatti che molte 'ci restavano'. E allora bisognava partire perché la contessa non concedeva il matrimonio". Commenta don Milani sarcasticamente: "Il fatto deve essere sfuggito al pievano del 1822, che in fondo allo Stato d'Anime annotava: Tutti questi miei parrochiani conducevano una vita morale". Riguardo questo passo è calzante l'osservazione di S. Weil. Ma non si sconta inoltre una banalità del male, un'assenza di umano nello specifico storico delle consuetudini nei rapporti uomo-donna?

R. La considerazione un po' amara di S. Weil è molto vera. L'uomo opprime facilmente chi è più fragile. La codardia dello schiavo, l'arroganza di chi vuol farla pagare a chi ha meno di lui, il pregiudizio e l'arroganza nei confronti degli stranieri. La soddisfazione dello schiavo che può sentire qualcuno più debole di lui. Senz'altro. La descrizione di don Milani sembra parlare di un mondo lontanissimo. Ma è un mondo che, se da noi, oggi, è simile solo in parte, è ancora vivo nelle culture di altri paesi, in cui la condizione della donna è oggettivamente inferiore, in cui c'è arroganza e sfruttamento.

Anche qui la risposta è vivere il Vangelo, che ci insegna a difendere la posizione della donna. La descrizione delle *garzone* la ritroviamo oggi in quel possesso che diventa omicidio; nell'imporre alla donna la propria forza. Considerando il numero delle violenze - ma quanti crimini restano sommersi - ci dovremmo preoccupare molto; quella "vecchia" mentalità oggi è diventata la possessività malata di uomini che vivono la donna come proprio oggetto.

D. Sempre in Esperienze pastorali, don Milani scrive, riferendo di un dialogo tra lui e un frate che cerca un furgoncino a motore: "Si risponde che un motore permette di arrivare prima e in più posti, ergo con un motore si fa più bene. Questa è una eresia. Nessuno può dare di più di quello che ha. Se è un imbecille, il motore farà arrivare prima e in più posti un imbecille. Se invece è un santo prete, non avrà la superbia di credere che la propria moltiplicazione possa giovare al Regno di Dio... cercherà piuttosto di demoltiplicarsi... considererà massimo bene il possedere, invece che il moltiplicatore meccanico, quella cattedra ineccepibile che è la povertà.

R. Don Milani è un intransigente che in maniera intransigente mette di fronte alle conseguenze dei propri atteggiamenti. Probabilmente al frate di allora - che forse riteneva una vera grande *furbata* l'uso del furgoncino a motore - le parole di don Milani sembravano assurde: un non rendersi conto dell'utilità di quel mezzo. Papa Francesco ci insegna a essere e non a possedere, a non pensare di risolvere l'evangelizzazione moltiplicando le iniziative, ma cercando di essere noi stessi. Speriamo che le sue scelte possano incontrare risposte adeguate.

M. Zucchi (intervista di Paola Cavallari)





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

ECHI DI ESODO

Antagoniste e protagoniste

1. In tensione verso il compimento: la dinamica dei racconti delle origini

Nel primo racconto di creazione, Gen 1,1-2,3¹, il narratore fa risuonare ripetutamente l'espressione della meraviglia di Dio, di fronte alle sue opere, a partire dalla prima, la luce: «E la luce fu. Dio guardò la luce, ed ecco: bene!» (Gen 1,3-4). La sintassi ebraica lascia intendere l'espressione di un sentimento, l'esplicitazione di una meraviglia provata dal creatore fin dall'apparire della luce, una meraviglia che si rinnova, in un crescendo, fino a giungere alla sua espressione più alta in Gen 1,31.

Di fronte all'uomo e alla donna creati a sua immagine, secondo la sua somiglianza (Gen 1,27), creati insieme come suoi interlocutori, l'emozione di Dio cresce: non c'è più, solo, un «bene!», una bellezza² che colpisce lo sguardo, ma c'è un oltre. «Dio guardò tutto ciò che aveva fatto, ed ecco: molto bene!» (Gen 1,31). Lo sguardo di Dio si posa su «tutto ciò che aveva fatto», sull'intera creazione, giunta al suo compimento con l'uomo e la donna. Se il compimento di ciascuna opera era bene e bellezza, adesso la percezione di questi ultimi si fa più intensa: «molto bene!».

L'espressione del bene e della bellezza, foriera di stupore e meraviglia, scaturisce dunque dalla percezione del compimento. Così, nel secondo racconto di creazione (Gen 2,4-25), forse suscita stupore la voce di Dio, che afferma: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18). Quello stesso aggettivo che aveva espresso in Gen 1,1-2,3 il bene e il bello dell'opera compiuta, adesso è preceduto da una negazione. Di fronte all'uomo solo, Dio percepisce un «non bene»: la creazione non è conclusa, c'è ancora un compimento da raggiungere, c'è ancora una tensione verso una bellezza non pienamente espressa. Proprio questa tensione muoverà il racconto, una tensione che è desiderio, prima di tutto di Dio («voglio fare per lui», 2,18), ma successivamente dell'uomo che cerca, ma non trova, nomina gli animali selvatici creati e condotti davanti a lui, ma non riconosce in nessuno di essi «l'alleata alla sua altezza»³ desiderata *in primis* da Dio, e ora anche da lui, dal momento che una ricerca senza esito positivo non può che produrre un incremento del desiderio.

Solo con la donna, opera costruita da Dio da un fianco dell'uomo dormiente (Gen 2,22) e a lui condotta, la narrazione e, con essa, l'intera opera della creazione, giungono al compimento atteso. Di fronte ad esso, questa volta è l'uomo a dare voce alla meraviglia (Gen 2,23) e Dio, di fatto, scompare dalla scena, si ritira definitivamente dal giardino. Tanto l'espressione della meraviglia, quanto il ritirarsi di Dio, indicano il compimento raggiunto, lo scioglimento di una tensione, presente nella narrazione, il raggiungimento del culmine di una storia⁴.

Lo snodo che ha condotto questa storia al suo epilogo, benché momentaneo, è precisamente la donna, senza la quale l'opera della creazione rimane sospesa e destinata all'incompiutezza.



2. In tensione verso il compimento: la storia di Dio con il suo popolo

Quello che accade nei racconti delle origini si ripete più volte tra le pieghe della narrazione biblica, dove figure di donne sono poste negli snodi nevralgici della storia di Dio con il suo popolo, donne collocate con la loro presenza in momenti strategici, capaci di traghettarla verso un approdo. E se forse la memoria va subito alle grandi figure di illustri spose e madri, come Rachele o Lia, che «hanno costruito la casa di Israele» (Rut 4,11), non loro vorrei ricordare, ma piuttosto altre donne, non rammentate in riferimento al marito o ai figli. Semplicemente donne, che con la loro femminilità, vissuta nei modi più diversi, hanno attraversato gli intrecci narrativi dell'Antico Testamento, collocandosi in prossimità di decisive svolte⁵.

2.1 *Gli inizi di un cammino di libertà: le donne dell'Esodo.* Gli inizi narrativi della storia di Dio con Israele sono segnati da una prodigiosa crescita e fecondità, espresse in Es 2,7 dagli stessi verbi che avevano contrassegnato il mandato originario di Dio all'uomo e alla donna in Gen 1,28. Alla crescita si accompagna un incremento della forza (Es 2,7), tale da provocare la paura del nuovo re, che «non aveva conosciuto Giuseppe» (Es 2,8); così il terrore di essere soppiantato si trasforma in una minaccia per la prosperità e la vita del popolo.

Nell'oppressione dei figli di Israele, sono due donne a tenere viva la speranza: Sifra e Pua, le levatrici degli ebrei. Donne coraggiose, si oppongono agli ordini di morte ricevuti dal re: «Quando assistete le donne ebraee durante il parto, osservate bene tra le due pietre: se è un maschio, fatelo morire; se è una femmina potrà vivere» (Es 2,16). Una sorta di obiezione di coscienza *ante litteram*, quella di donne che scelgono di agire contrariamente agli ordini ricevuti, sfidando il potere, per lasciar vivere anche i maschi. Se il faraone si era posto quale arbitro della vita e della morte, selezionando chi avrebbe potuto vivere e chi no («se è una femmina potrà vivere», v. 16), le due levatrici ignorano consapevolmente questo criterio selettivo, strappando così dalle mani del re l'arbitrio sulla vita. Donne che lasciano vivere, Sifra e Pua scelgono di non conformare le loro azioni al desiderio del sovrano: donne condiscendenti non al potere, ma alla vita. Donne temerarie, mai più menzionate, ma collocate strategicamente al principio della storia di liberazione di un popolo.

Anche sulle rive del Mare dei Giunchi, nel momento decisivo dello scontro tra Faraone e Jhwh, troviamo una donna, Miriam, sorella di Mosè. È bene ricordare che proprio quest'ultimo, il liberatore, il legislatore, il più grande dei profeti (cf. Dt 34,10-12), negli inizi fragili della sua vita fu custodito, salvato e fatto crescere dal coraggio, dalla sagacia e dalla caparbità di alcune donne: la madre, la sorella Miriam e la figlia del Faraone⁶.

Attraversato il mare, dopo il lungo canto di Mosè (Es 15,1-18), che celebra con dovizia di particolari l'opera di Dio in favore di Israele, è Miriam a prendere la parola intonando, in risposta, un ritornello in Es 15,20-21, che condensa in brevi parole l'essenza dell'esperienza vissuta: «cantate a Jhwh, perché si è esaltato grandemente; il cavallo e il suo cavaliere ha gettato nel



mare» (v. 21). Il canto di Miriam intensifica la lode, concentrandola in un unico verso che verrà ripetuto più volte e da tutti («Maria intonò *per loro*», v. 21). Ciascuno è coinvolto nel canto, invitato a fare proprie le parole della profetessa per celebrare l'evento mirabile appena vissuto; se il canto di Mosè si presentava come il canto di uno («*voglio cantare a Jhwh*», Es 15,1), il canto di Miriam esordisce con un imperativo, che coinvolge tutti, chiedendo partecipazione («*cantate a Jhwh*», v. 21). Non solo: la voce di una donna rilegge e condensa l'esperienza del passaggio del mare, coinvolgendo in questa rilettura sintetica la persona nella sua interezza: Miriam celebra Dio non solo cantando, ma anche danzando; anche il corpo è coinvolto nella lode. Una danza e un canto corale, che si ripetono, consentendo di tornare ancora e ancora sull'esperienza fondatrice di Israele, quella della liberazione, mettendone a fuoco, di volta in volta, il cuore e il significato.

Il canto di Miriam segna così un compimento, come risulta chiaro dall'organizzazione del libro dell'Esodo: dal punto di vista strutturale, la danza e il canto di una donna - e con lei di tutte le altre donne (v. 20) - riprendono e compendiano il ruolo che le donne, le levatrici, la madre di Mosè, la stessa Miriam e la figlia del faraone, avevano avuto nell'avvio del processo di liberazione di Israele che, a partire dal v. 22, inizierà il cammino nel deserto.

2.2 *L'ingresso nella terra: Rahab di Gerico.* L'opera di liberazione conoscerà il suo approdo con l'ingresso nella terra, dove il popolo entrerà sotto la guida di Giosuè; ancora una volta, in un momento cruciale della vita del popolo dell'alleanza, è una donna a essere determinante. Gs 2,1-21 narra l'incontro tra le spie, inviate da Giosuè a esplorare la terra e Gerico, e Rahab, una prostituta che abitava in città. Probabilmente si tratta di un racconto indipendente, incorporato nel libro di Giosuè e collocato prima della narrazione del passaggio del Giordano (Gs 3-4)⁷. Resta, pertanto, da comprendere quale sia l'obiettivo cui mira l'inserimento di un racconto, nel quale le spie israelite sono assolutamente passive, mentre sale alla ribalta una prostituta cananea.

Alcuni particolari della narrazione possono indicare la via per una risposta, a partire dal v. 3, dove il re di Gerico, avvertito della presenza delle due spie in città, «mandò a dire a Rahab: "Fa uscire gli uomini entrati da te, che sono entrati in casa tua"». Come il re abbia potuto sapere della presenza degli uomini in casa di Rahab non è esplicitato; di certo, quest'ordine perentorio produce l'effetto di sottolineare l'opposizione della donna rispetto all'autorità del re, a cui oppone una serie di vaghi «non so» (vv. 4.5), alternati ad astute menzogne che depistano gli inseguitori. Come già Sifra e Pua, è una donna l'antagonista del potere in nome della tutela della vita delle spie e, conseguentemente, della propria famiglia. Ma non è tutto: la donna intavola con le spie una trattativa, arrivando a stringere con i due un vero e proprio patto che consentirà a lei e a tutta la sua famiglia di avere la salva la vita: in cambio della fedeltà (*chesed*) alla vita dei due, che ella stessa ha custodito, chiede



nient'altro che la stessa fedeltà (*chesed*) alla vita della sua casa (v. 12).

Il giuramento che la donna pretende dagli esploratori si pone in contrasto con gli ordini impartiti dal Signore al popolo nelle steppe di Moab in Dt 7,1-2: Israele non dovrà stringere un patto, né avere misericordia alcuna degli abitanti della terra. «Quando il Signore tuo Dio li avrà consegnati a te, tu li sconfiggerai e li voterai al completo sterminio (*chrm*, “sterminare”») (7,2)⁸: questo è richiesto, questo è precisamente accaduto ai due re amorriti, Sihon e Og, al di là del Giordano. Rahab si mostra perfettamente al corrente degli eventi e del modo di procedere di Israele nei confronti del nemico (Gs 2,10); il ricordo dello sterminio (*chrm*, la stessa radice del sostantivo *cherem*, “sterminio”) dei due sovrani al v. 10 stabilisce una connessione esplicita tra la richiesta della donna, di contravvenire all'ordine del massacro nei confronti di lei e della sua famiglia, e il comando di Jhwh in Dt 7,1-2. Prima ancora di entrare nella terra, una donna evidenzia la necessità di una rilettura della legge di Mosè, il cui valore normativo era stato ribadito in Gs 1,7-8.

Questa trattativa per la vita, che culmina con una eccezione, promessa in nome di Jhwh (cf. Gs 2,12.13) rispetto alla sua stessa legge (Dt 7,1-2)⁹, si apre con la rilettura della storia di Dio con il suo popolo: dalle parole di una prostituta cananea, le spie sentono raccontare la storia vissuta da Israele, ma soprattutto ascoltano il racconto dell'opera compiuta da Dio in questa stessa storia (Gs 2,9-11). Nelle parole di Rahab c'è un chiaro protagonista: è Jhwh, che «ha consegnato la terra» (v. 9) a Israele, dopo averlo condotto attraverso il mare, all'asciutto. È lui che Rahab, la straniera, confessa come Dio e Signore dell'universo, «in cielo e quaggiù sulla terra» (v. 11).

La teologia del libro di Giosuè sottolinea la fedeltà di Dio al suo popolo, manifestata attraverso il compimento delle promesse¹⁰ e, allo stesso tempo, presenta l'immagine di un popolo unito nel collaborare a questo compimento. D'altra parte, la stessa fedeltà reciproca tra Jhwh e Israele, così come la visione nazionalistica di Dio che ne risulta, è sottilmente messa in questione proprio dalla figura di Rahab: è una donna a costringere a una revisione della legge; una straniera riconosce Jhwh come Signore dell'universo e della storia.

3. Né spose, né madri: semplicemente donne

Non ricordate perché spose di patriarchi o progeneratrici di un intero popolo; semplicemente donne, che con la loro femminilità, con il loro coraggio e la loro inventiva attraversano la storia di Dio con Israele, collocandosi nei suoi momenti cruciali, e contrassegnando al suo interno decisivi momenti di passaggio, come l'attraversamento del mare (Miriam) o l'ingresso nella terra (Rahab). Donne di cui la Scrittura fa memoria, ricordando il loro ruolo nella società (come accade, ad es., per le levatrici, Sifra e Pua), la loro opposizione coraggiosa al potente di turno, che si fa avanti con ordini apparentemente inderogabili (il faraone, nel caso delle levatrici; il re di Gerico, nel caso di



Rahab); di queste donne si rammenta la creatività, la scaltrezza, il coraggio impiegato per difendere la vita. Donne capaci non solo di mettere in questione l'autorità, quando essa si rivela mortifera, ma capaci di provocare a una rilettura della stessa legge di Dio, per indicare la necessità che essa sia a servizio della vita, con tutte le sue variabili sfumature (cf. la narrazione di Gs 2,1-21). Donne che contrassegnano con la loro presenza gli inizi di un cammino di libertà e liberazione, donne capaci di riconoscere l'opera di Dio nella storia, rileggendo quest'ultima in maniera intensa (Miriam e Rahab), donne capaci di coinvolgersi completamente e coinvolgere l'altro nella celebrazione di un Dio liberatore, come accade nella danza di Miriam. Ecco «l'alleata alla sua altezza» (Gen 2,18), quel volto di donna diverso, altro rispetto all'uomo, anticipato dal desiderio del Creatore, capace di portare a compimento con le sue scelte, le sue prese di posizione, con il suo stesso «esserci», l'intera creazione.

Benedetta Rossi

Note

1) Per la delimitazione dei due racconti e la conclusione del primo racconto in 2,3 rimandiamo a F. Giuntoli, *Genesi 1-11. Introduzione, traduzione e commento, Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1*, Cinisello Balsamo 2013, 88-89.

2) L'aggettivo ebraico *tob*, comunemente tradotto nel primo racconto di creazione come «buono», evoca ambedue le categorie di bontà e bellezza.

3) Per questa traduzione, cf. G. Borgonovo, «La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24)», in: G. Borgonovo (ed.), *Torah e storiografia dell'Antico Testamento, Logos 2*, Leumann (TO) 2012, 445.

4) Qui, e di seguito, con il termine storia intendo l'equivalente dell'inglese *story* (non *history!*), con riferimento, in particolare, allo svolgimento della trama narrativa che si snoda nei racconti biblici.

5) Il ruolo decisivo delle donne nei momenti cruciali del cammino di Gesù di Nazareth è stato ben evidenziato da L. Sebastiani, *Svolte. Donne negli snodi del cammino di Gesù*, Assisi 2008.

6) Al riguardo, cf. J. Siebert-Hommel, «Le salvatrici del liberatore di Israele. Dodici "figlie" in Esodo 1 e 2», in: I. Fischer-M. Navarro Puerto (ed.), *La Torah. Bibbia e Donne 1.1*, Trapani 2009, 279-294.

7) Gs 3,1 si pone come compimento dell'ordine impartito dal Signore in 1,2 («Alzati dunque e attraversa il Giordano»); su Gs 2 e sulla sua relazione al contesto del libro, cf. J.L. Sicre Diaz, *Giosuè, Commenti Biblici*, Roma 2004, 87-94.

8) Siamo di fronte a una delle pagine più violente dell'intera Bibbia; con tale comando, Dio regola la relazione tra Israele, il popolo dell'alleanza e gli abitanti della terra di Canaan. La prescrizione, che prevede la distruzione delle popolazioni autoctone per la loro idolatria (Dt 7,3-5), è da intendersi come un comando simbolico, volto a significare l'esclusività della relazione tra il popolo dell'alleanza e il suo Dio: il rifiuto di ogni relazione con le popolazioni autoctone trova la sua espressione più radicale nel comando dello sterminio di queste ultime (per una sintesi al riguardo, cf. S. Paganini, *Deuteronomio, I libri biblici 5*, Milano 2011, 522-523).

9) In Dt 7,1-2 Dio stesso aveva ordinato al popolo la distruzione delle popolazioni di Canaan, di cui Rahab evidentemente fa parte. Adesso quest'ultima non solo chiede di essere risparmiata, ma impone alle spie un giuramento al riguardo nel nome di quello stesso Dio che aveva prescritto lo sterminio. La salvezza di Rahab e della sua famiglia (Gs 6,22-25) risulta di fatto un'eccezione rispetto a quanto imposto dalla legge in Dt 7,1-2.

10) Cf. G. Fischer, *Teologie dell'Antico Testamento, Lectio 8*, Roma-Cinisello Balsamo 2015, 73-78 (in corso di stampa).



1. Inizia il post-Concilio...

Il Concilio Panortodosso, svoltosi a Creta dal 19 al 26 giugno scorso, si è concluso. Quel che è certo, ora che si è avviata la fase delle interpretazioni e dei commenti - pochi e di rito, salvo rare eccezioni, sui *media* italiani, incapaci di cogliere la rilevanza di un appuntamento così lungamente atteso e strategico, soprattutto per il vecchio continente -, è che esistono buone ragioni per dirsi felici della sua effettuazione, ma anche altrettante per evidenziare la delusione per le dinamiche manifestatesi. Che confermano, una volta di più, di come oggi unire sia sempre obiettivo molto complesso (fra l'altro, a metà Concilio ha fatto irruzione la notizia di *Brexit*), e risulti ben più facile tendere alla divisione.

I fatti, di cui abbiamo parlato su queste pagine lo scorso anno. Era, liturgicamente, la Domenica del Trionfo dell'Ortodossia di oltre due anni fa quando, a conclusione del vertice dei primati ortodossi svoltosi al Fanar, nei pressi di Istanbul, dal 6 al 9 marzo, era stata resa pubblica l'intenzione di dar corpo al sospirato sogno di un Grande e Santo Concilio, fissandone la data per la Pasqua del 2016. Nel corso del biennio successivo, alcuni particolari immaginati sarebbero cambiati, dalla sede (non più Istanbul ma Creta, appunto) alla data definitiva (non più Pasqua ma Pentecoste); inoltre, si è prodotto un notevole *labor limae* sui documenti da approvare ma, fino agli inizi di giugno, tutto sembrava predisposto alla buona riuscita dell'evento. In realtà, invece, il fuoco covava sotto la brace.

Nei giorni appena precedenti all'assise, infatti, si è appreso che, su quattordici Chiese autocefale, che avevano annunciato la loro presenza, ne sarebbero mancate ben quattro, tra le quali la potente Chiesa del patriarcato di Mosca (cui fa riferimento più della metà dei circa duecentotrenta milioni di ortodossi nel mondo). Oltre ai russi, non avrebbero partecipato i patriarchi di Antiochia, Georgia e Bulgaria. Non facile cogliere le ragioni (o i pretesti) delle assenze: fatto sta che le Chiese mancanti hanno dato la colpa al patriarca di Costantinopoli, giudicato apertamente troppo frettoloso nell'organizzare il Concilio. Al che Bartholomeos I ha ribattuto che in gennaio, nella riunione preparatoria di Chambesy, in Svizzera, tutte le Chiese, all'unisono, si erano dichiarate d'accordo per ritrovarsi a Creta, a Pentecoste.

Il patriarca di Costantinopoli, *primus inter pares* nella tradizione cristiana orientale, ha cercato fino all'ultimo di convincere il suo collega moscovita, Kirill, a cambiare idea. Invano: nel suo ultimo messaggio ufficiale, lo stesso Kirill si rivolgeva intenzionalmente ai primati e ai rappresentanti delle Chiese locali ortodosse convenuti nell'isola, senza mai citare l'espressione fatidica di *Concilio*, come a derubricare l'iniziativa a semplice incontro preparatorio del Santo e Grande Concilio, e a negare implicitamente all'assise il rango di Assemblea conciliare. Ecco perché, inevitabilmente, i commentatori hanno



riferito da subito di un appuntamento *dimezzato* e *ferito*, con una rappresentatività e autorevolezza minata alla radice.

Malgrado questa situazione, ecclesialmente drammatica, nella solenne liturgia di apertura celebrata a Heraklion, Bartholomeos, elencando i patriarchi delle varie Chiese, ha ricordato anche Kirill, quasi che questi fosse là; un gesto di riguardo che, tuttavia, non ha cambiato la problematica realtà di un'assenza, che non poteva non pesare, e parecchio. Peraltro, a conti fatti, quanto accaduto nella splendida isola greca, giurisdizionalmente affiliata al patriarcato ecumenico, va considerato a tutti gli effetti un autentico segno dei tempi, affidato come sempre alla faticosa opera umana chiamata a tradurlo nel vissuto di storie ecclesiali pur cariche di ambiguità e di compromessi. L'ha colto bene papa Francesco, che, sul volo di ritorno dall'Armenia, il 26 giugno, richiesto di un parere al riguardo, ha immediatamente fornito un giudizio positivo sul Concilio: "È stato fatto un passo avanti: non con il cento per cento, ma un passo avanti. - ha detto, a braccio - Io sono contento. Credo che il risultato sia positivo. Il solo fatto che queste Chiese autocefale si siano riunite, in nome dell'ortodossia, per guardarsi in faccia, per pregare insieme e parlare, è positivissimo. Io ringrazio il Signore". Un'eco, parrebbe, delle parole con cui Bartholomeos ha chiuso i lavori conciliari: "Abbiamo scritto una pagina di storia, un capitolo nuovo nella storia contemporanea della nostra Chiesa".

Cinque giorni di impegno intenso, durante i quali i circa 290 delegati delle dieci Chiese presenti hanno ampiamente discusso ed emendato i sei documenti all'ordine del giorno, stilando, fra l'altro, un'Enciclica e un Messaggio "al popolo ortodosso e a tutte le persone di buona volontà". Nel Messaggio si mette in evidenza che "la priorità del Santo e Grande Concilio è stata di proclamare l'unità della Chiesa Ortodossa", che non è affatto, come qualcuno penserebbe, una confederazione di Chiese autonome, ma un'unica Chiesa. Il Concilio ha rappresentato un'occasione per riscoprire tale verità, il primo passo di un cammino conciliare, che non dovrebbe terminare qui: si è deciso che analoghi concili saranno convocati d'ora in poi a scadenze regolari "ogni sette o dieci anni". Sottintendendo che, se la conciliarità è la dimensione fondamentale della vita ecclesiale ("La Chiesa in se stessa è un Concilio convocato da Cristo e guidato dallo Spirito santo"), il Concilio deve tornare a diventare la sua regola, e non restare una bella eccezione.

Non è mancata, poi, sul piano ecclesologico, la sottolineatura del fatto che "la Chiesa non esiste per se stessa", ma per il mondo: e l'evangelizzazione fino agli estremi confini della terra fa parte della sua ragion d'essere. Questo, però, deve essere portato avanti nel rispetto profondo della dignità di tutti, e in uno spirito dialogico, nel tentativo di ristabilire l'unità tra i cristiani e di promuovere la conoscenza tra credenti delle varie religioni.

Una condanna netta è stata invece riservata all'esplosione del fonda-

mentalismo, giudicato "l'espressione di una religiosità malata". Per contrastare tale violenza, che rischia di farsi endemica, l'unica soluzione è proprio il dialogo, che "contribuisce in modo significativo alla fiducia reciproca, alla pace e alla riconciliazione".

È stato ancora il patriarca Bartholomeos, nel discorso finale, a riconoscere con franchezza, di fronte a tutti i padri conciliari, le spine incontrate: "Ci sono state difficoltà; non tutto è stato facile e roseo; ci sono state asprezze, tensioni, malcontento, pessimismo sul risultato ma, alla fine, c'è stato consenso, unità di sentire, accordo, unanimità. Tutti insieme abbiamo scritto la storia!".

In realtà, più ancora delle deliberazioni finali, il Concilio si è rivelato essenziale come "occasione di incontro". Entrando più nel dettaglio, è trapeolato che, più che l'assenza delle quattro Chiese che hanno dato *forfait*, a mettere a rischio l'esito dell'evento sarebbe stato l'irrigidimento di una porzione zelante della Chiesa greca, che chiedeva di non definire *Chiesa* le altre Chiese, ivi compresa quella cattolica. Per un momento è parso che il Concilio fosse condannato o a soccombere a tale pretesa o a certificare, di fatto, il proprio fallimento. In entrambi i casi ne avrebbe tratto giovamento, paradossalmente, proprio la Chiesa di Mosca, che ha sempre riconosciuto l'ecclesiastività del cattolicesimo e si sarebbe trovata in condizione vantaggiose nel dialogo con Roma.

Al riguardo, in aula è intervenuto il teologo e metropolita John Zizioulas per ricordare che mai, pur nel dissenso più acuto, l'ortodossia aveva negato a Roma il titolo di Chiesa. Una posizione che alla fine ha prevalso, tanto che nell'Enciclica conciliare vengono riconosciute le "denominazioni storiche" delle "Chiese e confessioni cristiane", definite "non-ortodosse", e che - come dicevamo - s'impegna l'intera ortodossia al dialogo. Cosa per nulla scontata. Quasi a echeggiare la riflessione proposta da papa Francesco parlando alla Chiesa della Riconciliazione, a Caserta, il 28 luglio di due anni fa, quando leggeva l'ecumenismo non come sfera dell'uniformità, bensì come poliedro, unità con tutte le parti diverse in cui ciascuna ha la sua peculiarità, il suo carisma: "Noi siamo nell'epoca della globalizzazione e pensiamo cosa sarebbe l'unità nella Chiesa: una sfera, dove tutti i punti sono equidistanti dal centro, tutti uguali? No. Questa è uniformità. E lo Spirito Santo non fa uniformità. Che figura possiamo trovare? Pensiamo al poliedro: il poliedro è un'unità, ma con tutte le parti diverse; e ognuna conserva e ha la sua peculiarità, il suo carisma... unità nella diversità".

Paolo Naso e Brunetto Salvarani



2. 2016/2017: un Giubileo catto-luterano?

Il 31 ottobre del 1517 Lutero affiggeva le sue 95 tesi contro le indulgenze alle porte della chiesa del castello di Wittenberg. Questa data segnò l'inizio di eventi traumatici, che divisero la chiesa cristiana occidentale, dando il via in Europa a lotte anche sanguinose e alla formazione di tradizioni religiose, culturali e politiche in profondo conflitto fra loro ancora oggi. Nel 2017 ricorre il 500° anniversario di questo evento, e già si stanno facendo i preparativi per celebrarlo. Ottima occasione per rinnovare la memoria del nostro passato, ottima opportunità per ripensare creativamente il presente e il futuro ma, come sempre, anche rischio di distorcere il passato e di ridisegnarlo revisionisticamente, edulcorandolo in una melassa indistinta, servita in rituali e rappresentazioni mediaticamente tanto efficaci quanto sostanzialmente ingannevoli.

Due indizi fanno un sospetto, tre indizi fanno una prova

Primo indizio. Già il 17 giugno 2013 la *Commissione Luterana-Cattolica romana sull'unità*, composta da autorevoli esponenti delle due chiese¹, ha promulgato un impegnativo documento con questo titolo: *"Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017"*. Presentando tale documento, la rivista *Popoli oggi* edita dai Gesuiti del Centro San Fedele di Milano si domandava con evidente compiacimento: *"Ma come è stata possibile questa guarigione - o, per lo meno, questa cura efficace - delle memorie?"*². Di fronte ad affermazioni del genere è urgente domandarsi seriamente: *"Che cosa si nasconde dietro l'invito pressante a purificare, a riconciliare e, a quanto pare, a guarire le memorie del passato e in particolare quelle delle tradizioni cattolica e protestante?"*.

Secondo indizio. Chiudendo la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani il 25 gennaio 2015 il papa affermò: *"L'unità dei cristiani - ne siamo convinti - non sarà il frutto di raffinate discussioni teoriche, nelle quali ciascuno tenderà di convincere l'altro della fondatezza delle proprie opinioni. Verrà il Figlio dell'uomo e ci troverà ancora nelle discussioni. Dobbiamo riconoscere che per giungere alla profondità del mistero di Dio abbiamo bisogno gli uni degli altri, di incontrarci e di confrontarci sotto la guida dello Spirito Santo, che armonizza le diversità e supera i conflitti, riconcilia le diversità"*. Secondo Heiner Bludau questa affermazione di papa Francesco conteneva già i presupposti, che poi lo hanno spinto ad accettare l'invito a partecipare il prossimo 31 ottobre all'inaugurazione del *Giubileo luterano*, che si terrà nella città svedese di Lund di cui lo stesso Bludau è decano³.

Terzo indizio. Il 5 febbraio 2016 *Riforma*, il settimanale delle chiese protestanti italiane, in prima pagina pubblicava un articolo dal titolo: *"Il papa in Svezia, un altro passo in avanti"*. Sottotitolo: *"Il decano luterano Heiner Bludau si rallegra per la partecipazione di papa Francesco al lancio del 500° anniversario della Riforma. Una data da commemorare insieme, non gli uni contro gli altri"*. Anche questo articolo esprimeva la soddisfazione per il fatto che papa Francesco abbia accettato l'invito a partecipare a

Scandalo e beatitudine della povertà

Lund in Svezia all'apertura del giubileo luterano il 31 ottobre, proprio il giorno in cui cinquecento anni fa Martin Lutero affiggeva le sue 95 tesi contro le indulgenze alle porte della chiesa del castello di Wittenberg.

Verso un giubileo catto-luterano?

I luterani hanno definito *Giubileo luterano* l'anno della commemorazione del quinto centenario della Riforma. Mentre per le lingue nordiche, e specificatamente per quella tedesca, *Jubilaeum* significa semplicemente *anniversario, compleanno, ricorrenza*, per i cattolici tale vocabolo sta a indicare l'istituzione del Giubileo inaugurato da Bonifacio VIII nel 1300, legato inevitabilmente alla teologia delle indulgenze con tutto quello che ciò comporta e che si è tenuto regolarmente ogni 25 anni fino ad oggi. C'è anche chi sospetta che il Giubileo cattolico straordinario del 2015/2016 potrebbe essere stato programmato anche per anticipare e in qualche modo oscurare e fagocitare la ricorrenza luterana del 2017. Lo stesso tema caratterizzante scelto per questo evento cattolico, *Concilio della misericordia*, sembrerebbe aver voluto mostrare come il nucleo della teologia luterana, fondato sulla convinzione che la salvezza è puro dono del Dio misericordioso offertoci *per pura grazia* attraverso Cristo (e non attraverso l'istituzione chiesa), appartiene anche alla chiesa cattolica, come da sempre fedele custode della fede cristiana. Forse si tratta di un puro equivoco di natura linguistica, ma non possiamo non tener conto dell'impatto deviante che tale equivoco può avere nella comunicazione massmediatica. Certamente molti fatti, fra cui rilevanti sono quelli riportati in apertura di questo articolo, sembrano avvalorare l'impressione di una voluta commistione dei due eventi, come scrive lucidamente Lorenzo Tomasin in un articolo, non a caso intitolato *Giubileo catto-luterano*, comparso nel *Domenicale* su *Il Sole24Ore* il 19 gennaio 2016.⁴

Alcune avvertenze da tener presenti

Indicherò alcune avvertenze per impedire che un'importante ricorrenza non sia trasformata in un'inutile carrellata di eventi superficiali se non deleteri. Vado per punti rapidi, che enuncio in modo molto sintetico e che avrebbero bisogno di essere approfonditi singolarmente. In questa sintetica rassegna tengo presente in modo particolare il summenzionato documento luterano-cattolico romano del 2013 *Dal conflitto alla comunione*, che sembra il manifesto a cui si ispira la programmazione degli eventi del *Giubileo luterano*.

Avvertenza n. 1: *Non bisogna subordinare la ricerca storica alla teologia né alle istanze pastorali del momento*. Purtroppo questo è un rischio pericolosamente reale. Si legge, per esempio, al n. 35 del documento cattolico luterano *Dal conflitto alla comunione*: "Oggi siamo in grado di raccontare la storia della Riforma luterana in maniera concorde. Anche se i luterani e i cattolici hanno punti di vista diversi, grazie al dialogo ecumenico riescono a superare sia l'ermeneutica anti-protestante sia l'ermeneutica anti-cattolica tradizionali al fine di trovare una maniera comune di rievocare eventi passati". Nel testo vi è un'evidente confusione fra la scienza storiografica, laica per statuto, che non



può essere appannaggio di una comunità confessionale, e la necessità di una nuova interpretazione teologica delle questioni sollevate dalla Riforma. Tale esigenza teologica è dettata da una mutata coscienza religiosa, ma tale intento non può essere perseguito cancellando gli scomodi eventi del passato, e le differenze teoriche e pratiche emerse nel sec. XVI. Esempio di questa confusione è il n. 21 dello stesso documento, in cui con naturalezza si passa ad attribuire il processo di reinterpretazione del luteranesimo da parte cattolica, attribuendolo a personalità indicate prima come storici, poi come teologi, infine come studiosi cattolici⁵.

Avvertenza n. 2: *Il 5° centenario della Riforma: Un'occasione per ricordare o per dimenticare?* Sembra innocuo quanto si legge al n. 16 del documento: *“Quello che è accaduto nel passato non si può cambiare, ma può invece cambiare, con il passare del tempo, ciò che del passato viene ricordato e in che modo. La memoria rende presente il passato. Mentre il passato in sé è inalterabile, la presenza del passato nel presente si può modificare. In vista del 2017, il punto non è raccontare una storia diversa, ma raccontare questa storia in maniera diversa”*. Tale affermazione non è affatto innocua. Già Nietzsche ci aveva avvertito che esistono due tipi di memoria. Il primo tipo è una memoria selettiva che, per vivere felici, *si propone di coltivare l'oblio* di ciò che nel passato è stato fonte di sofferenza⁶. Anche il secondo tipo di memoria è selettivo ma, dal momento che si propone di affrontare il presente a viso aperto e coraggiosamente, *del passato vuole tener vivo* ciò che è stato determinante per la propria storia personale, a costo di soffrire profondamente e di essere coscienti che anche il futuro dovrà essere affrontato prevedendo difficoltà e sofferenza⁷.

È particolarmente significativo che un esplicito richiamo a questa doppia natura della memoria formulata da Nietzsche sia stato fatto dal teologo cattolico Jean Baptist Metz, a proposito dell'importanza della memoria della Shoah⁸. Le considerazioni di Metz possono essere applicate perfettamente anche alla memoria della tragica divisione religiosa verificatasi in Occidente con la riforma luterana. Purtroppo, ci mette in guardia Metz, nel suo intervento, proprio sul tema della Shoah, l'uomo contemporaneo è facilmente vittima dell'oblio, che può travolgere l'uomo moderno attraverso *la distruzione di tutte le prove*, attraverso *l'eccesso di informazione* o attraverso *la trasformazione di questo dramma in un tema di natura culturale*. *“L'amnesia culturale - scrive Metz - significa: sopprimere il dolore del ricordo nella memoria culturale degli uomini... o con la memoria “perfetta”, ossia la presunta certezza d'aver colto e spiegato gli eventi nelle e con le loro rappresentazioni successive”*⁹. D'altra parte, sempre Metz, introducendo la sua relazione, si era posto una domanda retorica a cui dava anche una risposta che dovremmo tener molto presente ogni volta che si rievoca il passato: *“Non stiamo forse scivolando sempre più in un mondo che, sotto la definizione di ‘postmoderno’, coltiva l'oblio? L'uomo è sempre meno la sua stessa memoria, mentre diventa sempre più il proprio esperimento senza limiti”*¹⁰.

Avvertenza n. 3: *La finalità e gli effetti di un'autentica purificazione della memoria*. Se una funzione della riflessione storica può perseguire la cosiddetta *purificazione della memoria*, non può avere lo scopo, per non disturbare la convivenza felice fra i

contemporanei eredi di quel doloroso passato, di obliare ciò che nel passato è stato causa di lacerazioni. La sua funzione positiva consisterà semmai nella faticosa individuazione dei veri motivi che stavano all'origine di quei conflitti, per verificare se, pur nel contesto molto cambiato della realtà contemporanea, essi siano ancora validi e operanti. Una volta individuato il nocciolo duro che nel passato dette origine a drammatiche differenziazioni e divisioni, occorrerà onestamente ritenerlo ben presente per capire se deve essere ritenuto valido anche oggi. Metterlo tra parentesi vorrebbe dire che una delle due tradizioni è stata falsa e inutile fin dagli inizi e quindi deve essere abbandonata. Fra l'altro, una pratica di purificazione delle memorie nel senso autentico, di cui sopra sono state indicate le caratteristiche essenziali, richiede il titanico sforzo di individuare gli eventi, le motivazioni, i gesti che sono stati in qualche modo strettamente connessi alle vere cause dello scisma della Riforma, senza però identificarsi veramente con esse. Per esempio: fino a che punto il sostegno dei principi tedeschi dato a Lutero fu un fatto di opportunismo politico e non dettato dalla consapevolezza della portata religiosa e teologica dell'azione del riformatore tedesco? Per raggiungere questo scopo di chiarificazione occorre il contributo che tutte le discipline interessate possono dare negli ambiti loro propri. Individuato il nucleo religioso della Riforma centrale e irriducibile alla teologia cattolica del suo tempo, occorre domandarci molto seriamente: *"I cardinali fondamentali della teologia luterana furono un abbaglio del riformatore agostiniano o mantengono anche oggi tutta la loro validità e quindi anche la loro sostanziale irriducibilità alla teologia cattolica?"*. Naturalmente il ragionamento vale anche se si invertono i termini del confronto.

Le ragioni essenziali del dissenso cattolico-luterano persistono valide

Non si fraintenda quanto viene sostenuto in questo articolo. Non si intende sostenere l'inutilità del dialogo ecumenico. Esso è stato ed è ancora molto utile. Tuttavia, una volta individuati i nuclei essenziali irriducibili delle differenze, ci si dovrebbe concentrare su tutto ciò che tali divergenze comportano nel contesto religioso e sociale di oggi, o se si debba riconoscere che siamo di fronte a una pura archeologia teologica.

Lo stesso documento luterano-cattolico *Dal conflitto alla comunione* al n. 218 ci aiuta a indicare quali sono le divergenze teologiche ancora presenti fra cattolici e luterani. Dopo aver sottolineato e messo positivamente in risalto alcune delle acquisizioni del dialogo ecumenico, fra le quali viene naturalmente citato il documento firmato ad Augusta nel 1999 *Chiesa e giustificazione* e *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, riconosce che rimangono ancora nodi teologici al momento ancora divisivi e precisamente *"... il rapporto tra la visibilità e l'invisibilità della Chiesa, la relazione tra la Chiesa universale e la Chiesa locale, la Chiesa come sacramento, la necessità dell'ordinazione sacramentale nella vita della Chiesa e il carattere sacramentale della consacrazione episcopale"*. Non ci vuole molto a capire che questi punti di dissenso



sono fondamentalmente quelli che determinarono lo scoppio della riforma protestante, anche se ve ne sono anche altri, come quello del primato petrino e il numero e la natura dei sacramenti, che non vengono citati in questo testo.

Chiesa cattolica e chiese protestanti possono costituire un fronte comune di fronte alle scomode sfide poste dalla modernità al cristianesimo?

Il documento *Dal conflitto alla comunione* invita pressantemente chiesa cattolica e chiese luterane a domandarsi che cosa significa e che cosa comporta celebrare il quinto anniversario della riforma, nel mutato contesto globalizzato del mondo attuale. Fra altre constatazioni già al n. 4 si legge: “È la prima commemorazione a dover fare i conti con la necessità di una nuova evangelizzazione in un tempo segnato sia dalla proliferazione di nuovi movimenti religiosi sia, nel contempo, dalla crescita della secolarizzazione in molte parti del mondo. Di conseguenza la commemorazione comune ci presenta l’opportunità e l’onere di dare una testimonianza comune di fede”. Tale preoccupazione è ripresa in numerosi passaggi del documento, che qui non è possibile seguire nella loro complessità.

Prima di concludere, però, è necessario soffermarci su un punto che a me appare molto problematico. Al termine della presentazione delle indicazioni su come cattolici e luterani dovrebbero ricordare insieme il quinto centenario della nascita della riforma, il documento, stabilito che tutto deve essere guidato dalla preoccupazione del perseguimento dell’unità di fede e istituzionale perché tutti i cristiani sono membra dell’unico corpo di Cristo, propone cinque imperativi, l’ultimo dei quali è così formulato: “*Quinto imperativo: cattolici e luterani dovrebbero rendere insieme testimonianza della misericordia di Dio nell’annuncio del Vangelo e nel servizio al mondo*” (n. 243). È su questo compito che occorre ripensare la possibilità di trovare unità di intenti e di azione fra cattolici e protestanti, rispettando i rispettivi nuclei teologici fondamentali che ancora oggi sono giudicati inconciliabili. Purtroppo la realtà ci dice che tale unità è inattuabile e forse neppure auspicabile. Limitiamoci a due questioni, una interna ed una esterna.

Quella interna riguarda l’espressione della comune fede nell’atto liturgico da tutti ritenuto fondamentale, cioè quello della Santa Cena (protestanti) o dell’Eucarestia (cattolici). È assolutamente ritenuta impossibile la cosiddetta intercomunione. Infatti, nonostante i numerosi passi avanti che cattolici e luterani hanno fatto nella comprensione dell’Eucarestia “... *Tuttavia cattolici e luterani*” (*Dal conflitto alla comunione* n. 161) *intendono ancora l’ufficio del ministero in maniera differente*”. Questa breve frase rivela un dissenso profondo non solo sulla natura della celebrazione eucaristica, ma anche su altri nodi teologici fondamentali, come quello del sacerdozio, del potere nella chiesa e dell’intera ecclesiologia. Quale unità, allora, se al banchetto che dovrebbe esprimere la manifestazione conviviale della comune fede e unità a Cristo non possono partecipare i non cattolici? Altrettanto problematico è anche ciò che si dice nel quinto imperativo, che chiede di essere uniti *nel servizio al*

mondo. Una tale richiesta presuppone l'esistenza di una chiesa cristiana estremamente compatta, che dovrebbe avere un atteggiamento unitario anche di fronte alle questioni etiche, sociali e politiche del mondo attuale. Certamente sono possibili su questo terreno intese interconfessionali molto vaste, specialmente nel rispondere alle grandi questioni umanitarie, cioè sul piano dell'esercizio dell'amore. E questo fortunatamente oggi si verifica spesso, per esempio sulla drammatica emergenza degli immigrati. Ma ci sono questioni tipicamente moderne che travagliano l'umanità contemporanea, alle quali non solo le singole chiese, ma anche consistenti porzioni di fedeli della stessa chiesa sono su posizioni del tutto opposte e conflittuali. Limitiamoci alla situazione italiana che conosciamo meglio. Su alcune questioni cattolici e protestanti hanno preso e sostenuto posizioni del tutto opposte. Un piccolo inventario: insegnamento della religione nelle scuole, richiesta di conservare nei locali pubblici il crocifisso, concezione del matrimonio - è un sacramento o no? -, ammissibilità del divorzio, possibilità di un nuovo matrimonio e quindi anche della partecipazione al banchetto eucaristico delle coppie risposate, riconoscimento delle coppie di fatto e di quelle omosessuali, liceità della fecondazione assistita in tutte le sue forme, compresa quella della maternità surrogata, liceità e regolamentazione dell'eutanasia. Su tali questioni la chiesa cattolica e le chiese protestanti storiche italiane sono in totale disaccordo.

Le storiche differenze teologiche alla prova dell'evangelizzazione oggi

L'inventario delle questioni etico-sociali sulle quali si registra una posizione del tutto divergente nella chiesa cattolica e nelle chiese nate dalla Riforma impongono *una decisiva domanda*: si tratta di questioni di natura solo etico-sociale o si tratta di problemi di natura anche ecclesiologica e teologica che, secondo la quinta raccomandazione del documento cattolico luterano *Dal conflitto alla comunione* dovrebbero spingere tutte le chiese cristiane a costituire un fronte comune per contrastare quello che viene sommariamente stigmatizzato come deriva relativistica e secolarizzazione antireligiosa e, ovviamente, anticristiana della società contemporanea come si legge nel n. 4 del *Documento luterano-cattolico* del 2013, già sopra citato e di cui riportiamo l'ultima frase: "... Di conseguenza la commemorazione comune ci presenta l'opportunità e l'onere di dare una testimonianza comune di fede".

Alla luce di questa affermazione, le chiese cristiane dovrebbero in sostanza formare un blocco unico, conservatore di fronte a un mondo che non cerca più le risposte alle sue domande nei principi religiosi tradizionali, e non si orienta più verso il futuro sorretto dal conforto di istanze religiose ultramondane. Forse il ricordo dell'origine della Riforma protestante, fra le altre cose, dovrebbe insegnarci che probabilmente la strada da percorrere è molto diversa. L'unità istituzionale allora fu infranta non solo perché emersero diversità teologiche ed ecclesiologiche, ma forse proprio perché queste si resero necessarie anche per



dare risposte nuove a istanze sociali, etiche e politiche che quel tempo imponeva. Nasceva un mondo nuovo ed era urgente ripensare anche la fede cristiana con criteri diversi da quelli ritenuti validi fino ad allora. Non è meglio pensare che sia importante il dialogo costante fra le chiese cristiane sulle sfide che la società contemporanea lancia al cristianesimo, ma poi, salva la fede nell'unico Cristo, che unicamente dona la salvezza, accettare come inevitabile, e per molti versi feconda, una responsabile diversità di risposte e di proposte, capaci di intercettare i bisogni dell'umanità di oggi, nella consapevolezza che siamo in via verso la verità e che ognuno, anche le singole chiese, può possedere solo una verità imperfetta e parziale? Del resto, se facciamo una serena panoramica su tutta la storia del cristianesimo, non è difficile constatare che non è mai esistito un cristianesimo unico: i cristianesimi sono sempre stati numerosi e il pluralismo non è un male da curare, ma un bene da salvaguardare.

Franco Macchi

Note

1) Luterani: vescovo emerito E. Huovinen (co-presidente), Finlandia; W. Deifelt, Brasile; S. Gintere, Lettonia; T. Karlsen Seim, Norvegia; F.R. Mwombeki, Tanzania; F. Nüssel, Germania; M. Root, USA (2009); H.A. Suzuki, Giappone; R.F. Thiemann, USA (2010); T. Dieter, *Institute for Ecumenical Research*, Strasburgo (consulente); K.L. Johnson (co-segretaria, FLM).

Cattolici romani: vescovo G.L. Müller (co-presidente), Germania (2009-2012); card. K. Koch, Svizzera (2009); vescovo ausiliare K. Diez, Germania (2012); M. Fédou sj, Francia; A. Maffei, Italia; T. Söding, Germania; C.D. Washburn, USA; S.K. Wood scl, USA; E.M. Faber, Svizzera (consulente); W. Thönissen, Germania (consulente); mons. M. Türk (co-segretario, *Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*).

2) *Eco dei Barnabiti*, 4/2014.

3) Cfr. agenzia protestante NEV del 26 gennaio 2016.

4) Lorenzo Tomasin, "Giubileo catto-luterano", *Sole 24 Ore* del 19.1.16

5) Il n. 21 di tale documento recita: "L'indagine storica cattolica del XX secolo su Lutero si basò sull'interesse dei cattolici per la storia della Riforma, che si era risvegliato nella seconda metà del XIX secolo. Questi teologi assecondarono gli sforzi della popolazione cattolica dell'Impero tedesco, dominato dai protestanti, per liberarsi da una storiografia protestante unilaterale e anti-romana. Il passo in avanti decisivo venne per gli studiosi cattolici con la tesi secondo cui Lutero superò dentro di sé un cattolicesimo che non era pienamente cattolico. Secondo questa visione la vita e la dottrina della Chiesa nel tardo Medioevo servirono da stimolo decisivo per la Riforma; la crisi interna al cattolicesimo rese del tutto convincente per alcuni la protesta religiosa di Lutero".

6) "Nella felicità più grande come in quella più piccola è sempre presente un elemento che la fa essere felicità: il potere di dimenticare... chi non riesce a collocarsi sulla soglia del momento, dimenticando il passato, chi non può stare in piedi in un punto, come una dea della vittoria, senza paura e tentennamenti, non saprà mai che cosa sia la felicità": Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (citato dal teologo cattolico Jean Baptist Metz in *La memoria e l'oblio. La Shoah nell'epoca dell'amnesia culturale*", p. 53, in AAVV, *Il bene e il male dopo Auschwitz*, a cura di Emilio Baccarini-Lucy Thorson, Paoline, Mi 1998, pp. 52-61).

7) Così Nietzsche scrisse, in *La Genealogia della morale*: "Se qualcosa deve rimanere nella memoria, bisogna marchiarvelo a fuoco: solo quello che non smette mai di fare male rimane nella memoria" (cit. in Jean Baptist Metz, cit..., pp. 54-55).

8) Jean Baptist Metz, op.cit..., pp. 52-61.

9) Ivi..., p. 55.

10) Ivi..., p. 53.



DENTRO LA PAROLA

È facile dire amore...

Assieme a quella del padre misericordioso la parabola del buon samaritano (Luca 10,25-37) è una delle più conosciute e commentate. E giustamente, dal momento che rivela il cuore della morale cristiana, mettendo a fuoco ciò che pone il credente in relazione vitale ed "eterna" con Dio. I discepoli di Gesù devono sapere quale, tra i molti comandamenti e precetti, sia il più importante: varie pagine dei Sinottici e del quarto vangelo, con modalità e toni diversi, raccolgono il pensiero del rabbi di Nazaret.

Nel vangelo di Luca è uno scriba a interrogare Gesù, e lo fa "per metterlo alla prova": "Maestro, cosa debbo fare per avere in eredità la vita eterna?". A quale "prova" lo scriba sottopone il Maestro? Ogni pio ebreo conosceva benissimo che due erano i comandamenti fondamentali della Legge: l'amore di Dio, che veniva ricordato nella preghiera giornaliera dello *Shema' Israel* (Deuteronomio 6,5), e l'amore del prossimo (Levitico 19,18). Ma come intenderli? L'amore verso Dio è ridicibile all'osservanza dei molti precetti? Quale dei due comandamenti è il più importante? In caso di possibile conflitto, quale privilegiare? Queste domande trovavano interpretazioni diverse nelle diverse scuole rabbiniche.

Gesù, da vero ebreo, risponde alla domanda dello scriba con un'altra domanda: "Cosa c'è scritto nella Legge? In che modo la leggi?". Cioè: "Come interpreti ciò che è scritto nella Legge?". Lo scriba ricorda il comando di amare Dio "con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze e con tutta la tua mente", e di amare "il prossimo tuo come te stesso". I due comandamenti, che appaiono apparentemente separati nell'Antico Testamento, nella bocca del maestro della Legge diventano un comandamento unico. Evidentemente alcune scuole giudaiche avevano capito che esiste un legame inscindibile fra i due comandamenti. Infatti l'invisibile volto di Dio si propone a noi nel volto del fratello, dell'essere umano creato "a immagine e somiglianza di Dio". Non ama Dio chi non ama i fratelli: "Se uno dice 'Io amo Dio' e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello" (1Giovanni 4,21-21). Come dire: se l'amore di Dio è "primo nell'intenzione", l'amore del prossimo è "primo nell'esecuzione".

"Ma chi è mio fratello, chi è il mio prossimo? - insiste il maestro della Legge -, un mio familiare, uno della mia tribù, un ebreo? Chi altro". E Gesù racconta la parabola. Un uomo (non a caso viene taciuta la sua appartenenza sociale, politica, religiosa, etnica...) viene percosso gravemente dai banditi, derubato e lasciato in fin di vita sul ciglio della strada. Prima un sacerdote e poi un levita, uomini del Tempio (!), passano per caso per la stessa strada e, forse per non incorrere in una trasgressione - toccare il sangue di un ferito



o il corpo di un uomo “mezzo morto” rendeva impuri - si spostano all’altro lato della strada e vanno oltre. Infine passa da quelle parti un samaritano, straniero ed eretico, un emarginato dalla comunità culturale di Israele, prova compassione per il malcapitato, gli presta le prime cure, lo fascia, lo unge di olio e vino, lo carica sul suo asino e lo conduce in una locanda, impegnandosi a pagare l’albergatore.

1. La parabola è una diretta sconfessione di un amore, per così dire, verticale, in nome di una fede disincarnata. Sacerdote e levita sono evidentemente convinti che l’amore di Dio si esprima nel culto, nell’assidua frequentazione del Tempio e nell’osservanza di regolamenti e di leggi legate al Tempio. Non importa, o è del tutto secondario, curarsi del fratello in difficoltà: si può amare Dio ignorando il fratello. Ma cercare Dio uscendo dalle relazioni umane significa ignorare la logica della “storia sacra”, la “storia della salvezza”. Gesù riafferma la linea profetica: “... Smettete di presentare offerte inutili; l’incenso per me è un abominio, i noviluni, i sabati e le assemblee sacre non posso sopportare: non posso sopportare delitto e solennità (...), imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l’oppresso, rendete giustizia all’orfano, difendete la causa della vedova” (Isaia 1,13;17).

2. Ma il samaritano, colui che non faceva parte della comunità culturale d’Israele, vede il malcapitato e si ferma per soccorrere l’uomo “mezzo morto”. E non gli interessa se sia un ebreo o un samaritano, un amico o un nemico... È un “uomo” ferito e offeso: ciò gli basta. Cosa lo spinge a prendersene cura? Lo spinge la compassione. “Mosso a compassione” (*esplanchnistè*), sottolinea il testo di Luca. Il verbo greco, usato dall’evangelista per dire il sentimento di Gesù di fronte al dolore della vedova di Nain (Luca 7,13), e il sentimento del padre (immagine di Dio Padre) al ritorno del figlio prodigo (Luca 15,20). L’espressione verbale *esplanchnistè* deriva dal termine *splanchna* (viscere materne). Il samaritano si ferma, dunque, perché sente che l’uomo derubato e percosso è parte di sé, come il figlio è parte della madre che lo ha generato: può una madre restare indifferente di fronte al dolore del figlio?

È ora Gesù a mettere alla prova lo scriba: “Tu mi domandi chi sia il tuo prossimo da amare, io chiedo a te: nella parabola che ti ho raccontato, chi si è fatto prossimo del fratello? Chi ha “amato come se stesso” il fratello: il sacerdote, il levita o il samaritano?”. “Il samaritano” - è costretto a riconoscere lo scriba. E Gesù a lui: “Non cercare allora di disquisire su questioni che ti permettono di evadere dalla tua responsabilità. Se vuoi la “vita eterna” non perdere tempo a individuare l’identità del prossimo da soccorrere, ma fatti tu prossimo del fratello che soffre”.

Si fa presto a dire amore... Non si ama Dio se non si ama il fratello che soffre, non si ama il fratello se non lo si riconosce parte di sé.

Gianni Manziega



Povertà e gioia in Daniele Garota

Nel suo prezioso libro (*Povertà e gloria di Dio*, Paoline) Daniele Garota dipana il filo della sua riflessione tra due immagini: *“la croce di Cristo”* e *“la gioia del regno di Dio”*. Il cristiano è chiamato a vivere nel presente la memoria di un evento passato e l’attesa di quello futuro. Tra i due, *“un dramma dal principio alla fine”* vissuto da tutto il creato e da Dio stesso. In questo dramma, il supremo esser povero per amore, è la fonte e il fondamento della gioia. La gioia viene dallo spogliarsi per giungere alla profondità del proprio essere, alla partecipazione all’esperienza della *‘agape*, che ha portato Dio negli abissi della *kénosis*. Paradossi del Cristo e di chi lo segue: Dio ha bisogno di consolazione, ci chiama ad aiutarlo. Condivide la condizione umana di eccesso del dolore insopportabile. È quindi vera condivisione tra Dio e l’umanità e non una finzione per un facile ottimismo, che conosce già il lieto fine assicurato nell’al di là oppure ora nella vittoria del bene sull’apparenza del male e del dolore.

“Tutto ciò che è accaduto a Gesù di Nazaret lo dobbiamo considerare come accaduto a Dio stesso”, fino alla morte atroce, i cui segni rimarranno in Cristo risorto. Dio stesso quindi patisce il tradimento e la morte. La sua onnipotenza e la sua gloria si manifestano e si realizzano in Cristo sconfitto, *“senza bellezza”*, riuscendo a *“svuotare se stesso”* (Fil 2,6-89). *“L’attesa della sua venuta, che abita nel cuore della fede cristiana, è uno stato agonico di tormento e di angoscia”*, in quanto condivide *“come sulla croce è ancora Dio ad aver più bisogno di aiuto e compassione più che l’umanità che tende ad assopirsi indifferente e annoiata, come nel Getsemani”*.

L’autore cita Bönhoeffer. Non *“l’atto religioso”* ci fa essere cristiani *“ma il prender parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo”*. Il cristiano non *“salva”* il mondo in nome del possesso della potenza di Dio, ma aiuta Dio stesso in forza della sua debolezza, della sua impotenza: *“... dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona”*. Non è il *deus ex machina* che ci porta al lieto fine. Non è l’Ente creatore e ordinatore, potenza, mistero di fronte al quale dobbiamo tacere. Il dolore e la morte non sono un bene nell’eterna evoluzione creatrice, non sono il prezzo da pagare soddisfatti.

Dio ama così tanto la vita, da dividerla fino in fondo per ricrearla: non sopporta tanta distruzione e sofferenza, non rimane indifferente, come nelle spiritualità, religiose e non, che predicano il distacco, l’accettazione del dolore e del destino. La salvezza non è frutto di un’operazione di magia, di un colpo di scena finale, ma è frutto della potenza dell’amore gratuito di Dio, che non resta nei cieli, Ente anonimo e indifferente, ma ascolta il grido dei giusti, degli innocenti come dei carnefici. Per questo nella croce si è fatto *“peccato”* e si è caricato persino del silenzio del Padre, e quindi dell’accusa che gli viene fatta dalle vittime: *“Perché mi hai abbandonato?”*.

Dio stesso combatte fin dall’inizio con la potenza del nulla (Gen 1,3; Gv 1,4-5). Salvando noi e tutto il creato, Dio salva se stesso, affinché la luce vinca le

tenebre. *“Volgiti a me e abbi pietà, perché sono povero e solo”* (Sal 25,16). Il grido che lanciamo a Dio è come quello che Cristo rivolge a noi dal Getsemani, abbandonato e tradito dai suoi amici.

Dobbiamo aiutare Dio a vincere la tentazione di esercitare la sua potenza a scapito della libertà dell'uomo. Ma va chiarito il concetto di libertà, troppo banalmente ridotto alla possibilità che Dio lascia all'uomo "libero" di commettere il male, come lo volesse mettere alla prova. Dio chiede la libertà e la gratuità dell'amore, affinché si realizzi in tutto e in tutti la pienezza del suo amore, perché Dio altro non è che Amore, e la pienezza della relazione trinitaria non ha confini e si salva espandendosi. Conoscere Dio non è altro che fare esperienza di questo amore gratuito e libero. La condivisione dell'*agàpe* è la fonte della gioia, che *“abita nel cuore del dolore”*, perché è sempre a prezzo di *“qualcuno che paga”*, di altri che non possono gioire.

Siamo in un abisso di esperienze indicibili. Di fronte a ogni tentativo di esprimere in parole, concetti, Garota ci richiama a quanto aggiungono sempre i saggi ebrei: *“se così si può dire”*.

Senza fare l'esperienza dell'umiliazione e povertà di Cristo, come possiamo dirci cristiani? L'autore ha pagine severe verso un cristianesimo *“sordo e cieco di fronte al dolore delle vittime”*, che nella Parola cerca la gloria nel mondo, la garanzia della salvezza individuale, attraverso il rispetto di regole etiche, di riti; cerca un Dio tappabuchi che non inquieti con le parole di vita eterna in cui non crede più. Non ha più fede nell'attesa della venuta improvvisa di Cristo perché rifiuta di dividerne l'agonia, ha paura della libertà dell'amore.

Nulla quindi di una facile consolazione, di una fusione con la natura o con lo spirito del mondo, con un qualche flusso vitale interno al cosmo. Nessuna ascesi estetica. Conosciamo Dio nel volto dei torturati, dei cadaveri irriconoscibili, senza nome e volto, ripescati nel mare mediterraneo o dei centinaia di migliaia di migranti minori *“scomparsi”* nella civile Italia.

Garota può così porsi la domanda radicale, dimenticata da un cristianesimo trionfalista: senza più fede sulla terra, senza riconoscere Dio in questi volti, potrebbe ancora Dio salvare se stesso e il mondo? E quindi può salvarsi, se ancora sarà rifiutato l'amore, cacciato dal mercato, in un mondo felice finalmente senza *“mai dover rendere conto di nulla a nessuno”*, in una tranquilla indifferenza, ormai rassicurata perché non incontra più i volti dell'altro. Questa *“pace”* è la fine della fede, non la secolarizzazione, non l'ateismo.

Cristo chiama a continuare ad attenderlo. Ogni istante diventa prezioso, da non sprecare. Per questo occorre essere come sentinelle attente ai *“volti di povertà”* attraverso i quali possiamo riconoscere Dio. A dodici di questi volti Garota dedica la parte centrale del libro, dodici concretissimi modi in cui possiamo riconoscere quella gloria che si manifesterà nell'ultimo giorno.

Carlo Bolpin

Prepariamo il prossimo numero

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

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

Il prossimo numero di Esodo rifletterà sulla gioia, che non è sinonimo di felicità. Certo qualcosa accomuna questi concetti: entrambi hanno perso nel tempo, e soprattutto nella cultura occidentale, il loro significato originario e più profondo, per cui una distinzione semantica tra gioia e felicità è necessaria.

Nel linguaggio comune, la gioia è associata a un'emozione, uno stato passeggero, ma il suo significato originario è tutt'altro che effimero. Sembra che la sua etimologia rinvii al termine sanscrito *diyuj* (lo stesso da cui deriva la parola *yoga*), generalmente tradotto come "unione dell'anima individuale con lo spirito universale". Ci sarebbe quindi un senso di connessione tra il terreno e il celeste, dell'uomo con il divino e degli uomini tra loro; una dimensione sacra della gioia che si è persa nel tempo, soprattutto nella cultura occidentale. Appena il legame viene ripristinato, la gioia investe indirettamente tutti gli aspetti della vita.

C'è una gioia umana e, per chi crede, una gioia ultra umana. Ci chiediamo se sia necessario tenere separati i due piani, se possano essere considerati uno come la continuazione dell'altro. Oppure c'è una sua bellezza a "confondere" questi due piani quasi che uno rappresenti/constituisca la continuità dell'altro? È lecito chiedersi se la gioia tutta umana ma profonda e alta che si prova di fronte, ad esempio, a un quadro di Raffaello o a una scultura di Michelangelo o a una musica di Mozart, possa essere tanto diversa da quella della contemplazione del Sommo Bene? Da gioia di cui parla ripetutamente Gesù nel commovente discorso dopo l'ultima cena e prima del Getsemani (Giovanni, cap. 15, 16, 17)?

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. 3 luglio-settembre 2016

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (presidente), 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.)