

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4, 21-23)

n. **206**
Inverno 2007 - Anno XXX

SOMMARIO

- La "zona grigia" dell'etica • Alcune riflessioni sul morbo di Alzheimer • Credere senza credere • "Etsi Deus non daretur". Religioni e laicità negli incontri al centro "Rosmini"
- Il valore della laicità: un prezioso contributo di Marcello Vigli in Contaminazioni • 9^a Religion Today

Hai rinnovato l'abbonamento a L'INVITO?

L'abbonamento: un regalo per la rivista, per voi, per qualche vostro conoscente interessato ai contenuti di cui ci occupiamo - temi da studiare con tempi diversi rispetto al fast-thinking cui ci costringe la contemporaneità.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI
CHE PURE CONTINUANO A LEGGERCI**

S.O.S. CAMPAGNA ABBONAMENTI 2007

NON DIMENTICATE!

Il versamento di € 15,00 o 25,00 va fatto sul c.c.p. n. 16543381
intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Disponibile presso
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Àncora di Via S. Croce

La “zona grigia” dell’etica

di Pier Giorgio Rauzi

Il caso Welby, di cui tanto si è parlato, introduce inevitabilmente, al di là delle polemiche indotte dall’ottusità delle posizioni parallele laiciste e clericali, in quella **zona grigia** a cui si riferisce il cardinal Martini, creata dall’evoluzione della scienza e della tecnica, che ha rivoluzionato la posizione dell’essere umano nei confronti della vita, della malattia e della morte. *“Non è più possibile – come dice il medico Ignazio Marino nel suo dialogo con il cardinal Martini – ignorare gli innumerevoli quesiti etici che emergono dai continui cambiamenti legati alle nuove tecnologie e alle possibilità che la scienza mette a disposizione degli uomini”*.

Vorremmo inoltrarci con qualche nota e qualche riflessione in questa zona grigia per esplorarne alcuni aspetti che pongono quantomeno “domande inedite”, in riferimento alle quali le “risposte edite” che si sentono dare da troppi pulpiti altolocati riescono sempre meno convincenti.

Soffermiamoci anzitutto sulla tecnologia – come primo aspetto da indagare - e sulla sua capacità di imporre la propria logica alla logica nota della natura (quella tanto invocata dal papa bavarese che così larga enfasi sembra concedere alla ragione naturale) e alla stessa libertà della coscienza, il cui primato dopo tanti secoli di negazione è stato finalmente riconosciuto, almeno sulla carta, perfino dalla più alta istanza del magistero ecclesiastico, quale dovrebbe essere un concilio.

La natura - che sa essere anche molto matrigna - sia per quel che riguarda l’introitus alla vita (la nascita) che per quel che riguarda l’exitus dalla stessa (la morte), combina non di rado pasticci e sbrighatività completamente ignorate da una visione astratta che rivendica il diritto alla vita dal concepimento fino al suo “naturale” tramonto. La tecnologia esautora la natura, molto spesso beneficamente non dimentichiamolo. Ma – chiediamoci - si può concedere alla techne di diventare ar-

bitra del bene e del male a cui l'uomo deve soggiacere senza alcuna libertà di scelta? Non si corre forse il rischio di piegarsi proni di fronte all'idolo tecnologico nel momento in cui si nega – come si è fatto – che il respiratore artificiale faccia parte, in senso lato almeno, del cosiddetto accanimento terapeutico? L'idolatria tecnologica è forse la più subdola, pervasiva e accattivante tra le tante idolatrie a cui il mondo moderno ha elevato altari e per la quale ha elaborato riti sacrificali, culti e liturgie con relativi rapporti di sudditanza e dipendenza.

Ma c'è un altro aspetto di questa zona grigia in cui si dovrebbe entrare con cautela etica. Se infatti da parte della stessa teologia morale e del magistero ecclesiastico si tende ad allargare rendendolo più elastico e rispettoso della dignità della vita l'ambito dell'"accanimento terapeutico" a cui ci si può lecitamente sottrarre, assai meno si è riflettuto sull'"astensione terapeutica", che va al di là della sola sospensione dell'accanimento. L'esempio più significativo di astensione terapeutica ritengo sia stato quello di papa Giovanni XXIII, il quale – secondo quanto si è detto e scritto – conosciuta la diagnosi del tumore che lo aveva colpito, rifiutava le terapie chirurgiche e farmacologiche prospettate, che avrebbero avuto anche qualche

possibilità di successo, con la motivazione che: o un papa è nel pieno delle sue forze e delle sue capacità di governo della chiesa o è meglio che raggiunga cristianamente la casa del Padre celeste.

Evidentemente anche papa Roncalli non prevedeva l'ipotesi delle dimissioni.

Ma con la sua scelta ha dimostrato quanto sia *"importante* – per dirla con le parole del cardinal Martini – *riconoscere che la prosecuzione della vita umana fisica non è di per sé il principio primo e assoluto. Sopra di esso sta quello della dignità umana, dignità che nella visione cristiana e di molte religioni comporta una apertura alla vita eterna che Dio promette all'uomo"*.

La questione pertanto dell'astensione terapeutica, che la costituzione italiana prevede anche come diritto al rifiuto delle cure, pone dei problemi di natura etica (e addirittura di natura religiosa per chi crede), che non possono essere affrontati e risolti con giudizi apodittici da chi è convinto di avere nel ruolo che ricopre la garanzia della verità o il monopolio addirittura della "verità che salva", racchiusa magari nel codice di diritto canonico o nei commi del catechismo della chiesa universale, in base alla quale si decide di negare – per esempio - il funerale religioso a chi non ha voluto inchinarsi all'idolo tecnologico che lo inchiodava suo malgrado alla vita fisica

di quaggiù. Sarebbe bastata una qualche capacità di ascolto di quel popolo di Dio (non è questa la Chiesa principalmente, secondo il più solenne documento del concilio Vaticano II° ?) reso purtroppo muto da una cerchia gerarchica ristretta che, in Italia più che altrove, da un po' di tempo confonde e intorbida la fede e l'annuncio evangelico con la politica e il politicese, per accorgersi che per molti credenti e praticanti la prassi di Gesù nel Vangelo fa ancora più testo dei codici, delle pandette e dei catechismi. Chi scrive ha conosciuto persone credenti che con grande lucidità e dignità, anche contro le insistenze dei medici, hanno preferito sottrarsi alle cure per abbandonarsi fiduciosi nelle mani di Dio al "naturale" decorso della malattia.

Ma la zona grigia di cui parla il cardinal Martini nel suo *"Dialogo sulla vita"* con Ignazio Marino comprende anche altri aspetti che andrebbero approfonditi, al di là degli elementi che i due dialoganti mettono sul tappeto.

Vogliamo qui accennare, almeno, alla "morte come convenzione sociale", accettata ormai quasi universalmente senza particolari obiezioni. La morte come convenzione sociale data dagli ultimi decenni del secolo appena trascorso ed è il frutto della combinazione tra la tecnologia con i suoi

ultimi ritrovati e la moderna chirurgia dei trapianti. La tecnologia infatti riesce da qualche decennio a sostituirsi a quelle funzioni vitali, cessando le quali sopravviene la morte: le pulsazioni cardiache e la respirazione. Non è ancora riuscita però a sostituirsi alle funzioni cerebrali, anche se si è già incamminata su questa strada. (Gli studi e gli esperimenti intrapresi in un Laboratorio della Facoltà di Scienze Cognitive dell'Università degli Studi di Trento potrebbero prendere anche questa direzione). Per intanto queste sostituzioni permettono di tenere in vita, il che significa far battere il cuore e far respirare, anche un paziente privo di coscienza in quanto le sue funzioni cerebrali o encefaliche sono irreversibilmente cessate. Questa irreversibilità è attestata da un macchinario che per un numero convenzionale di ore segnala l'assenza di attività elettrica nel cervello. In Italia la legge (n. 578 del 1993) prevede 6 ore di elettroencefalogramma piatto (erano 12 le ore fino a qualche tempo fa) per dichiarare legalmente che il paziente è cerebralmente morto. E' chiaro che si tratta di un cadavere un po' particolare: caldo, a cuore battente e col sangue ossigenato dalla respirazione. Solo così i suoi organi possono essere mantenuti vivi per il trapianto, se l'espianto è consentito dai parenti. Nessuno però seppellirebbe un cadavere di questo genere.

I benefici di questa “convenzione sociale” peraltro sono noti. La logica del “mors tua vita mea” fa di queste morti una fonte di vita e nessuno potrebbe accusare di omicidio l'équipe medica che procede all'espianto. Qualche riserva di ordine etico è avanzata soltanto da associazioni contrarie per principio alla chirurgia dei trapianti (cfr. la “Lega Contro la Predazione di Organi e la Morte a Cuore Battente”), ma non da pronunciamenti del magistero ecclesiastico o di altre autorità morali o religiose.

Ma a questi soggetti “cerebralmente” morti può ancora essere attribuito e riconosciuto lo statuto di persona? O sono ormai soltanto depositari pulsanti di preziosi pezzi di ricambio per “persone” che tali sono in quanto cerebralmente vive a cui questi pezzi di ricambio aprono indubbiamente nuove prospettive di vita? Sono domande da “zona grigia” piuttosto intriganti, le risposte alle quali possono implicare riflessi e ricadute di peso piuttosto consistente anche su altre fasi della vita, di quella vita appunto che andrebbe gelosamente rispettata e difesa “dal concepimento al suo naturale tramonto”. Gli è che il prelievo di organi da soggetti “non completamente morti” (come si trova scritto anche su documenti che si riferiscono alla deontologia medica introducendo un linguaggio che - se non fosse per l'irresistibile

richiamo ai medici di Pinocchio - cerca di dare uno statuto un po' paradossale a queste situazioni che collocano il soggetto umano in uno stadio intermedio tra la vita che non sarebbe più tale e la morte che non sarebbe ancora tale) è corredato da un alone virtuoso di oblatività a cui hanno contribuito anche teologi morali di fama e che ha favorito la nascita dell'AIDO (Associazione Italiana Donatori di Organi) che annovera nelle sue fila tutti coloro che sottoscrivono la propria disponibilità a questo tipo di donazione come atto di altruismo e di generosità.

Intorno a questo aspetto di zona grigia peraltro s'aggirano fenomeni assai meno grigi che fanno capo al business dei trapianti, dove lo squilibrio tra domanda sempre crescente e offerta sempre inadeguata cerca spesso percorsi di compensazione tutt'altro che eticamente compatibili. Alla domanda del questionario per una ricerca sull'eutanasia posta a un'ottantina di medici ospedalieri da noi intervistati a cui si chiedeva se nel loro reparto il protetto socialmente moriva prima o moriva dopo del non protetto (e veniva spiegato che cosa s'intendesse per protezione sociale) le risposte tendevano tutte ad autoescludere dal fenomeno l'intervistato, ma non lasciavano dubbi su quanto, secondo loro, avveniva negli altri reparti di loro conoscenza. “Effettivamente ho vi-

sto un espantato reagire al bisturi” – ci rispondeva addirittura uno degli intervistati.

Ma allora se la morte come convenzione sociale è ormai un fatto acquisito (ab esse ad posse valet illatio – come dicevano gli antichi scolastici, che tradotto significa: se c'è vuol dire che è possibile), non è facile stabilire quali altre circostanze potrebbero verificarsi perché questa possibilità trovi modo di estendere legittimamente il proprio ambito, ma non si può nemmeno escludere che altre circostanze si possano verificare, in via di ipotesi almeno.

Come si vede la zona grigia dell'etica e della bioetica, per limitarci ai soli aspetti che qui abbiamo voluto affrontare, è ampia già ora, e investe anche altri campi e altre fasi della vita su cui potremo riflettere ancora con altri contributi, ma sarà inevitabile che possa ulteriormente ampliarsi in futuro.

È convinzione diffusa e condivisa anche autorevolmente che non sia facilmente sostenibile una specificità cristiana in campo etico e che di conseguenza le risposte alle domande inedite che a mano a mano vengono poste vadano cercate insieme a tutti gli uomini di buona volontà che responsabilmente si pongono in modo problematico di fronte a queste realtà che l'evoluzione umana porta con sé, senza pre-

tese magisteriali apodittiche, esclusive e autoritarie (spesso tutt'altro che autorevoli) di primogenitura. Porre eccessiva fiducia nella legge o nelle leggi, che arrivano normalmente e inevitabilmente a seguito dei fenomeni, non dà eccessive garanzie. Forse come credenti, se ci ponessimo programmaticamente l'impegno di essere anzitutto credibili, si potrebbe cercare di ritagliarsi un ambito di testimonianza che con modestia riesca a dare a questa nostra società contemporanea secolarizzata un contributo convincente di gioiosa gratuità e di fede consapevole e convinta che “non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus” – come dice la lettera agli Ebrei – che tradotto significa che “non abbiamo qui una stabile dimora, ma ne cerchiamo una futura”. Una testimonianza gioiosa (nel limite del possibile) che eviti almeno di imporre agli altri dei pesi che troppi credenti ossequiosi e schierati: spesso a titolo personale (ciascuno a modo suo), altre volte in termini di ruolo istituzionale, altre come collocazione di genere, si guardano bene dal toccare neanche con un dito – come rileva Gesù nel Vangelo - o se li scrollano disinvoltamente dalle spalle. Come dimostra l'ostinata e quotidiana ricerca a questo scopo di troppe e troppo ambigue alleanze politiche da parte di un mondo ecclesiastico clericale delimitato ma potente.

Alcune riflessioni sul morbo di Alzheimer

di Maurizio Agostini

Il dibattito, che in modo crescente occupa spazi sui giornali e nelle televisioni, sui temi della bioetica, richiederebbe, per sfuggire all'inquinamento delle strumentalizzazioni e al rischio dell'incomprensione totale, una attenzione a chiarire il significato dei termini usati, a concordare un vocabolario che renda omogeneo e non equivoco il linguaggio. Per costruire questo terreno, su cui possa divenire costruttivo il confronto fra le posizioni e feconda la ricerca di mediazioni ed incontri, servono sia le riflessioni teoriche, come quelle contenute nell'editoriale di questo numero de L'Invito, sia le considerazioni più pratiche che nascono dall'esperienza quotidiana. Per questo pubblichiamo la trascrizione di una conversazione che Maurizio Agostini, medico, ha tenuto qualche tempo fa in occasione della giornata internazionale dedicata al morbo di Alzheimer. In essa i dati legati al quadro clinico delle demenze senili si uniscono all'attenzione per le dinamiche psicologiche che entrano in gioco in queste vicende esistenziali, arrivando a proporre alcune considerazioni sul problema delle scelte di fine vita.

(ndr)

L'essere invitato a riflettere, a dire qualcosa sul morbo di Alzheimer, mi ha fatto passare attraverso due opposte impressioni immediate: quella di pensare "...non so cosa dire...", e poi, subito dopo, "...ci sono mille cose da dire...". La stessa cosa accade se guardiamo alla realtà complessa e inevitabilmente progressiva del quadro clinico dei pazienti affetti da questa malattia: la prima istintiva reazione è "...non c'è niente da fare...", ma poi, se ci si pensa un po', arriverà anche un "...ma ci sono mille cose che si possono fare!".

Non proverò certo a elencarle tutte, tenterò invece di tratteggiare, per brevi cenni, il contesto in cui la demenza di Alzheimer si presenta e percorre la sua storia, per cercare di comprendere gli atteggiamenti che produce e capire come è utile e possibile modificare quelli negativi.

Le dimensioni del problema

Un breve accenno alle dimensioni del problema demenza: i dati statistici ci dicono che oltre i 65 anni il 7,2% dei maschi e il 5,3% delle femmine presenta segni di deterioramento cerebrale. Con il crescere dell'età questi numeri aumentano finché, oltre gli 80 anni la percentuale sale al 30% (ma ben il 70% ha problemi di non autosufficienza in generale). Dentro questi numeri la demenza tipo Alzheimer raggiun-

ge il 50/70 % il che significa, in Italia circa 600.000 ammalati, nel Trentino circa 5.000.

Quella delle demenze è una grande famiglia dentro la quale si trovano situazioni anche assai differenti tra loro, e come è facile constatare, lo stesso morbo di Alzheimer si presenta in modi anche molto diversi nei singoli casi. E' diverso il quadro di chi si ammalava in età relativamente giovane, dopo i 50 - 60 anni da quello di chi presenta i primi sintomi in età già senile, dopo i 75 - 80, ma anche nella stessa persona si attraversano fasi molto diverse, con diversi gradi di compromissione delle capacità e diversi gradi di necessità e bisogni assistenziali.

Il contesto socioculturale

Le malattie, specialmente quelle ad andamento cronico, risentono del contesto culturale e sociale dell'epoca. Pensiamo, ad esempio, all'epilessia (da "sacro morbo" significativo di contatto con la divinità ai tempi di Alessandro Magno ad affezione neurologica dimostrabile con tecniche diagnostiche e affrontabile farmacologicamente) o all'anoressia nervosa (da mistica affermazione di valori spirituali nelle "sante anoressiche" medioevali a psicopatologie legate a disturbo fobico dell'immagine del corpo).

Nella nostra società qual è il con-

testo di valori che condiziona il modo di vivere e interpretare il fenomeno "malattia"? Il mito che ci viene proposto oggi in mille modi è legato ai valori dell'efficienza, della produttività, del giovanilismo, del successo, della competitività..., mentre altre caratteristiche come la timidezza, l'umiltà, la modestia, la fragilità, la lentezza..., sono presentate come solo negative, perdenti. In questo contesto l'anziano, il vecchio rischia di essere completamente fuori gioco, di non vedersi riconosciuto alcun ruolo positivo. I ritmi di vita, la struttura e il funzionamento delle famiglie, i tempi, le esigenze e le trasformazioni del lavoro rischiano di tagliare fuori la persona anziana, figuriamoci poi se è anche malata.

Anche nel contesto sanitario, viviamo una fase di grande considerazione per i progressi scientifici e tecnologici, che alimentano la "fede" nel progresso e la convinzione "onnipotente" che ogni problema troverà una soluzione, che ogni sfida sarà vinta. Sul piano organizzativo poi, i servizi sanitari sperimentano la pervasività delle logiche dell'aziendalizzazione, che ne modella il funzionamento secondo modalità di "problema-risposta-soluzione rapida" non sempre adatte ad affrontare i problemi complessi della sofferenza umana. E così diminuiscono l'attenzione e le risorse dedicate alla medicina del-

la relazione, dell'osservazione paziente, dell'accompagnamento, del curare senza guarire, senza risolvere, dell'attenzione alle componenti emotive e affettive della vita.

Il morbo di Alzheimer, e in genere tutte le malattie caratterizzate da cronicità, avrebbe bisogno di queste attenzioni. Fin dal momento della diagnosi, sono il colloquio, l'osservazione del contesto familiare e ambientale, il tempo dedicato, a fornire gli strumenti per capire e per iniziare un percorso da fare, un accompagnamento tutto da inventare. Si tratta di situazioni che comportano una dimensione particolare, anche psicologica dell'atteggiamento di cura, che vede la convivenza e il mescolarsi di momenti di prevenzione, di contrasto, di accettazione e che sono decisamente frustranti per gli asettici ed efficienti modi della medicina tecnologica.

Cerchiamo ora di descrivere alcuni aspetti importanti che incontriamo e sperimentiamo nelle vicende collegate al morbo di Alzheimer, vedendole dalla parte dei principali protagonisti, dal medico, alla famiglia, al paziente stesso.

I medici

Il medico deve prima di tutto essere in grado di formulare la diagnosi, ma

per fare questo primo semplice passo deve poterla sospettare, deve cioè rilevare, nel complesso quadro di sintomi che il paziente o la sua famiglia propone, quelli che orientano nella direzione di una demenza iniziale. Deve poi verificarla, prendendosi anche il tempo necessario per farlo, senza darla troppo facilmente per scontata e senza rinunciare alla diagnosi differenziale, a verificare cioè altre possibili cause dei segni colti (un episodio depressivo, una intossicazione, una malattia metabolica...). Per portare avanti questo compito deve evitare il rischio di banalizzare la situazione che gli viene prospettata e nello stesso tempo quello di drammatizzarla da subito. Nel fare questo, deve sapere che arriverà la tentazione di abbandonare, almeno emotivamente, il paziente. Di provare cioè un senso di spavento per la diagnosi fatta, con la conseguenza di delegare a qualche specialista il caso, pensando di non poter fare più nulla. Anche la struttura sanitaria, l'ospedale per esempio, vivrà una sensazione di rifiuto di questi pazienti e, quando per qualche motivo se ne prospetterà il ricovero, sarà tentato di considerarli come pazienti di serie B, come degenze inappropriata o inutili perché, tanto, "non c'è niente da fare".

Sarà invece necessario, anche per il medico di base, conoscere le varie

possibilità, da quelle sanitarie in senso stretto a quelle assistenziali, senza rinunciare a giocare un importante ruolo di regia e di raccordo con gli specialisti e i servizi da un lato e con la famiglia dall'altro. Non dovrà inoltre rinunciare al rapporto diretto con il paziente, quasi che la malattia lo avesse già, di punto in bianco, reso incapace di interagire, di esprimersi e di comunicare.

La famiglia

Le famiglie reagiscono in modi molto diversi, che rispecchiano la loro storia, le relazioni sperimentate, le situazioni vissute nel passato. Tratterò due tipologie estreme considerando che i casi reali si distribuiranno su tutto l'arco dei gradi intermedi. Ci sono dunque famiglie che tendono a chiudersi, a isolarsi, a nascondersi, a vergognarsi della malattia. Cercheranno quindi di arrangiarsi da sole, di non chiedere niente a nessuno. Qualcuno, in questo caso, accetterà di annullare progressivamente la propria esperienza di vita, i propri spazi, per dedicarsi interamente alla cura del congiunto. Talvolta il coniuge sano non si aprirà completamente neppure ai figli, quasi a volerli proteggere da una situazione spiacevole o da compiti ritenuti sconvenienti o troppo onerosi.

All'estremo opposto troveremo famiglie incapaci di accettare la situazione di sofferenza e di elaborarla, tendendo a riflettere interamente sugli altri l'ansia e la preoccupazione. Vedremo dunque atteggiamenti che diventano aggressivi e rivendicativi, frutto della sensazione di essere circondati da un contesto "nemico" in cui "nessuno fa niente", con reiterate richieste e pretese di risposte che non saranno mai soddisfacenti. Fino alla tendenza a "espellere", magari precocemente, il paziente per affidarlo a strutture assistenziali, investite, a loro volta, di critiche e giudizi di inadeguatezza.

Nel determinare queste vicende hanno grande importanza, e vanno quindi tenute presenti, le esperienze relazionali intrafamigliari. Sarà diversa infatti la situazione di una famiglia in cui coniuge e figli sperimentano sentimenti di "riconoscenza" per quanto ricevuto dalla persona malata, da quella di chi ne è stato in passato "tiraneggiato" o ha subito torti e vessazioni, faticando quindi a trovare la possibilità di atteggiamenti di tenerezza o di dedizione nei suoi confronti.

Il paziente

Il paziente infine, che, nelle prime fasi, avverte nella propria persona i cambiamenti legati al manifestarsi

della malattia, proverà dapprima sentimenti di spavento, di perplessità e di dubbio, che cederanno poi il passo a una reazione di negazione e rifiuto della diagnosi e poi a un vissuto che alternerà momenti di rabbia ad altri di intensa paura. Il modo di manifestarsi di queste modificazioni emotive e affettive sarà naturalmente condizionato dalla diversità dei caratteri e della storia precedente delle singole persone e dai diversi contesti famigliari e sociali in cui egli vive.

Sarà importante parlare con lui, seppure con la delicatezza e il tatto necessari, della diagnosi e delle necessità che si manifesteranno nel tempo, in modo da cominciare da subito a rendere possibile una elaborazione e una graduale accettazione della situazione, confermandogli ripetutamente, nel contempo, che non sarà lasciato solo e che verrà accompagnato nel cammino futuro.

Di grande interesse a questo proposito sono le ricerche e la sperimentazione di un'"arte della conversazione" che consenta ai professionisti che lavorano nel settore, ma tendenzialmente anche ai famigliari, di continuare a parlare con la persona malata anche quando il deterioramento mentale sarà avanzato, abbandonando la ricerca di schemi logici e razionali, e divenendo disponibili a "giocare" con le

parole, intuendone significati non convenzionali, accettando interruzioni e ripartenze, valorizzandone, al limite, il contenuto puramente fonetico.

Sarà necessario, come già detto, tenere conto della storia precedente della persona malata, perché il ruolo avuto nella vita nel campo del lavoro e in quello sociale e gli hobby o le passioni coltivate, forniranno indicazioni preziose sia per comprendere le espressioni del paziente sia per trovare e adattare il modo di rivolgersi a lui.

Risposte possibili

Visto che le situazioni cui si va incontro in queste vicende di malattia sono così diverse tra loro e cambiano più volte nel tempo anche a proposito della stessa persona, è necessario pensare alle opportunità di cura e di assistenza e alle risorse che è possibile mettere in campo, senza scartarne alcuna, senza escludere nulla e senza pensare di poter fare tutto da soli. E' del tutto sbagliato, ad esempio, decidere fin dall'inizio che non chiederemo mai per il nostro congiunto un ricovero in ospedale o un ingresso in Casa di Riposo (RSA), perché non possiamo sapere quali saranno le condizioni precise che si verificheranno nel futuro.

Il medico di base, lo specialista, la terapia farmacologica, i supporti di

tipo amicale, di vicinato e di volontariato, il Servizio sociale, i Centri diurni per anziani, i Centri Alzheimer, eventuali ricoveri ospedalieri, periodi di sollievo in strutture assistenziali, la collocazione definitiva in RSA: nessuna di queste possibilità, di queste scelte è buona o cattiva di per sé. Il problema è quello di fare la cosa giusta nel momento giusto, e questo sarà il risultato di una valutazione, da fare caso per caso, e non da soli.

E' importante ribadirlo perché accade ancora, di fronte a situazioni divenute molto difficili, di vedere familiari di pazienti disperarsi, sostenendo di aver giurato a se stessi che non avrebbero mai "messo il congiunto al ricovero" e vivere quindi questo passaggio, se divenuto inevitabile, come una sconfitta personale o, peggio, come un tradimento perpetrato ai danni della persona amata. Certo, "istituzionalizzare" il paziente troppo precocemente, quando ancora può avvertire un contatto gratificante con l'ambiente familiare sarebbe un errore, ma altrettanto sbagliato sarebbe privarlo della continuità e qualificazione di un'assistenza professionale, quando questa fosse divenuta indispensabile.

Poiché le scelte cui ho accennato sono comunque delicate e difficili, è buona cosa decidere, nell'iniziare un cammino di accompagnamento di un

congiunto malato, chi tra le figure presenti nel contesto relazionale, si assumerà un ruolo di "guida", a cui fare riferimento per le diverse comunicazioni che si intrecceranno e a cui riconoscere una sorta di "ultima parola" nelle scelte da fare. Si tratterà, verosimilmente, di una persona che convive con lui o che, a fronte di necessità crescenti, può mettere in conto la disponibilità a fare anche scelte personali di cambiamento per dare risposta ai bisogni che si manifesteranno, o che comunque assume il compito di chiamare e mobilitare gli altri. L'ottica in cui si pone questa scelta di una sorta di "case manager" non deve essere ovviamente quella della delega, della designazione di qualcuno che "deve fare tutto", ma quella di avere nel tempo un punto di riferimento sufficientemente stabile e costante e quello, se possibile, di attenuare o rendere risolvibili i conflitti e le incomprensioni, talvolta aspre, che frequentemente insorgono, anche nei contesti più favorevoli, in presenza di situazioni di disagio crescente e prolungato.

Le scelte di fine vita

Momenti particolarmente dolorosi e difficili possono aspettarci nelle ultime fasi della malattia, quando il declino delle capacità funzionali arriva a coinvolgere anche le attività vi-

tali più elementari come quella di alimentarsi e di respirare. Anche in questa fase si prospettano, o ci verranno proposte, scelte da fare e l'accompagnamento del congiunto malato dovrà misurarsi con l'intreccio dei sentimenti e delle emozioni suscitate dall'idea della morte e dal concreto procedere di quel particolare e personale processo del morire.

Non ci sono ovviamente regole valide sempre e per tutti e anzi ogni situazione particolare andrà affrontata come tale e le scelte conseguenti, sul piano dell'atteggiamento da assumere e delle opzioni terapeutiche da attivare, potranno essere diverse e anche opposte da caso a caso.

Le convinzioni personali, la ricerca rispettosa di opinioni anche informali o indirette espresse nel passato dalla persona malata, i pareri delle figure professionali presenti e operanti in quella particolare circostanza andranno a determinare il comportamento da tenere.

Solo mi pare importante richiamare la considerazione che se la malattia e le sue complicanze possono essere considerate un avversario contro cui mobilitarsi e combattere per vederlo, quando possibile, sconfitto o comunque minimizzato nei danni causati, altrettanto non si può e, oserei dire, non si deve pensare della morte. Qualcuno, con te-

stimonianza di altissimo valore umano, è arrivato a chiamarla addirittura "sorella", ma è certo che essa fa parte ineludibilmente della vita di ciascuno di noi. Dobbiamo cercare quindi di non considerarla un "nemico", per non condannarci a una condizione di depressione angosciosa e tragica, inevitabile per chi volesse combattere irragionevolmente una battaglia dall'esito già e per sempre segnato.

Di queste riflessioni si dovrebbe tener conto, secondo me, ogni volta che saremo interpellati da scelte tra "fare" e "non fare", in cui dovremo individuare e scegliere il limite, che non vorremo e dovremo oltrepassare, dell'accanimento terapeutico, della salvaguardia della dignità umana del malato, del "diritto" a morire di chi si trovi in prossimità di un evento che non conosce alternative.

Vorrei essere in grado qui di togliere o attenuare il peso, e talvolta il senso di colpa, che può cogliere chi di fronte a una situazione non modificabile, come quella delle demenze nella loro fase terminale, sceglie di accompagnare senza intervenire più di tanto, evitando provvedimenti invasivi o cruenti, colmando con le cure affettuose e con la tenerezza il bisogno – e il dovere – di non abbandonare, vivendo la scelta di "lasciarlo andare" come un estremo atto d'amore.

Così come vorrei essere capace di cancellare, quasi con un sorriso, il senso di colpa che tante volte mi sono sentito confessare, o che qualche volta ho intuito, sul volto di chi ha provato un senso di sollievo per la morte di un congiunto, al termine di anni di una vicenda di faticosa assistenza, di limitazioni personali e di pena nel constatare il quotidiano declino e l'offuscarsi del carattere e della personalità di una persona amata.

Un valore

A volte ci si chiede quale sia il senso di questa sofferenza, come si possa pensare a un valore, al significato di una vicenda di malattia che, diversamente da altre, colpisce la persona nella sua consapevolezza di esistere, nella sua comunicazione col mondo, nella sua stessa identità. Ebbene io penso che a fronte del peso, della fatica e del senso di inutilità che possiamo provare, il riscatto venga proprio dai sentimenti di affetto, di riconoscenza, di tenerezza, di amore che vengono mobilitati in queste situazioni e che l'utilità, il ruolo, il contributo che questi malati, per certi versi inquietanti, hanno, li possiamo comprendere se sappiamo riconoscere e dare un valore a questi sentimenti che essi sono in grado di suscitare in noi.

Credere senza credere

di Sergio Manghi

*Ormai dobbiamo credere soltanto a
quelle credenze che comportano il dub-
bio nel loro principio stesso.*

(Edgar Morin)

Sergio Manghi, docente di Sociologia della Conoscenza presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Parma in una sua recente visita a Trento per partecipare a una serata-ricordo di Franco Masserdotti, il Vescovo ammazzato in Brasile il 17 settembre dello scorso anno (suo indimenticabile compagno di corso e amico a Sociologia negli anni Sessanta) mi segnalava l'intervento da lui tenuto a Palermo alla Undicesima Settimana Alfonsiana dei Padri Redentoristi e mi autorizzava a riprenderlo per L'INVITO. Gli siamo riconoscenti per questa autorizzazione per molte ragioni. Anzitutto perché si tratta di un intervento che, siamo sicuri, sarebbe piaciuto a padre Franco non solo in quanto espressione sincera e profonda di un amico, ma soprattutto perché avrebbe toccato le corde profonde di quella gioia di credere che lui riusciva a comunicare a tutti senza distinzione di appartenenza e nel rispetto della libertà responsabile di ciascuno. Ma anche perché in un tempo come quello che stiamo vivendo in cui troppi vogliono imporre a tutti senza distinzione autoritariamente una loro fede senza gioia, riteniamo importante continuare a ragionare con uomini di buona volontà sui contenuti della fede di Gesù e, per chi si ostina a credere, della fede in Gesù e nel suo Vangelo. (ndr)

Vorrei anzitutto esprimere la mia gratitudine a Nino Fasullo e ai Padri Redentoristi palermitani, per avermi invitato a questo bell'incontro, a riflettere a voce alta insieme a voi sulla sfida che il versetto 18,8 del Vangelo di Luca porta a tutti noi, al di là delle professioni di fede.

Da tanti anni, in un certo senso da sempre, mi interrogo su quell'invisibile che altri cercavano di illuminare con la parola di Dio. Quando dico *altri* intendo i battezzati. Naturalmente, quei battezzati che non ricevevano i sacramenti per abitudine o per timore della riprovazione sociale. Il mio interesse ha resistito pazientemente - e tuttora resiste - persino alla prova del clericalismo e del dottrinarismo moralista, che per lungo tempo sono stati i fornitori d'argomenti più generosi, sebbene involontari, per l'ateismo pratico come per quello militante - e continuano a esserlo, beninteso (oggi persino in questa nuova forma, non più involontaria ma militante, che chiamiamo teoconservatorismo politico).

Io non ero stato battezzato, a dirla io breve, perché la luce del *sol dell'avvenire*, filtrata di colpo dalle macerie del dopoguerra, sulle ali giovani della Liberazione e del sorriso innamorato di mio padre e mia madre, prometteva allora ben altre illuminazioni. Mio padre, da ragazzo, era stato indotto a prendere il battesimo dalle autorità

scolastiche, pena l'interruzione degli studi e sotto la minaccia dell'olio di ricino. Non battezzare suo figlio, a democrazia appena sbocciata, era dunque un atto di libertà, e insieme un atto di fede in un futuro di libertà.

Né si trattava, per i miei, di un fuoco di paglia improvviso. La speranza in quella luce era stata coltivata a lungo, con grande pazienza, con i rischi e le durezza del caso, da entrambe le famiglie dei miei genitori, tra collina parmense e bassa reggiana. I miei quattro nonni erano tutti comunisti, e tre di essi erano stati, ancor prima, socialisti. Tutti, com'era ovvio, ebbero le bandiere rosse al corteo del loro funerale senza preti - i maschi, anche la banda, a suonare l'inno dei lavoratori e altri canti di speranza. Tutti senza preti, lasciati qui ricordare, tranne una: la mia nonna materna, Anna, che era credente. Quando morì, ancora giovane, avevo appena nove anni. Ma ricordo bene, dal racconto di mia madre, come il parroco resistette alle sue ultime volontà: rito religioso e bandiera rossa - tutt'e due le cose. Solo quando mia madre gli disse che stava a lui decidere se rispettare quelle volontà o tirarsi indietro, si rese disponibile e si fece il compromesso: lui davanti al carro, la bandiera dietro. (Non si pensi tuttavia a Peppone e Don Camillo, anche se in effetti mio padre era allora un impegnato funzionario di partito: ci si ignorava

reciprocamente prima, e così tornò a essere un minuto dopo, ciascuno rivolto al proprio *sol dell'avvenire*).

Non sono qui però a raccontare la mia vita. Dico queste cose perché si capisca meglio la storia personale a partire dalla quale prendo qui la parola. Avrei potuto dire, più brevemente, qualcosa come "sono un non credente", come si usa. Ma mi sarei sentito, francamente, a disagio. Fin dall'adolescenza, ogni volta che ho dovuto assegnarmi a questa categoria, mi è sembrato che non mi accogliesse per intero (non a caso, nei miei sedici anni, pur iscritto formalmente ai giovani comunisti, frequentavo un centro culturale fondato dall'insegnante di religione). E così, per evitare il disagio di dire "sono un non credente", ho finito per infliggervi un pezzo della mia storia personale. Questo mi fa sentire più a mio agio, e spero che così sia anche per voi.

Le nostre storie dicono di noi sempre molto di più delle caselle nelle quali ci tocca infilarle per poterci capire reciprocamente. E nella mia storia, come si sarà capito, l'interesse per le questioni religiose è sempre stato vivo. Mi chiedo spesso per quali ragioni, naturalmente, ma questi pensieri ve li risparmio per non ricadere nell'autobiografia. Consentitemi solo di confidarvene ancora uno: nel prepararmi a questo nostro incontro mi è accaduto, in particolare, di ripensare con una luce nuova

alla nonna Anna, a quella cosa misteriosa che era in casa nostra il suo pregare ingenuo e solitario, ogni tanto, in camera sua, dagli altri forse più immaginato che visto o udito. Il suo solitario coltivare, con pazienza di donna, una fede così diversa. Una fede non appagata, evidentemente, dall'attesa di quel futuro radioso che dava agli altri la forza per tirare avanti e per lottare. Quell'attesa che parecchi anni dopo, via via cedendo fino a crollare, avrebbe portato nelle mani di tutti noi un presente incerto, tutto da ripensare e da rivivere, nel male come nel bene. E una fede tutta da reinterrogare, senza fondarla mai più sulle risposte. In quell'orizzonte ormai permanente che chiamiamo società dell'incertezza.

Una religione della domanda

L'aspetto forse più importante della domanda di Gesù, nel racconto di Luca, è appunto che ha la forma dell'interrogazione. Gesù racconta una parabola, come altre volte, poi fornisce indizi per comprenderne il significato, ma non conclude: non precetti, non verità autorevoli, ma una domanda. Un'offerta di libertà. Un gesto di de-rassicurazione, in un certo senso, che instilla un dubbio: il signore tornerà, aveva appena detto (anche nell'episodio precedente di Luca), e sa ascoltare tutti (meglio del giudice della parabola lucana, che pur non timorato di Dio

finisce persino lui per ascoltare la vedova), ma non è solo questo il punto. Il punto, dice Gesù, è anche un altro: "Il figlio dell'uomo, quando verrà, troverà fede sulla terra?". E detto questo non aggiunge altro. Potremmo persino dire: il protagonista esce di scena, e lascia gli altri, ancora sorpresi, nel silenzio che segue, con quella domanda inattesa tra le mani, a chiedersi gli uni gli altri con lo sguardo: e ora?

Non sono un biblista, e tra le pagine dei Vangeli mi sento piuttosto una sorta di raddomante, ma pare a me che siamo in presenza, drammaturgicamente parlando, di un colpo di scena. Il discorso poteva benissimo chiudersi prima, e sarebbe stato solo edificante.

Ma con questa domanda conclusiva, il quadro viene capovolto: colui dal quale ci si aspettava la risposta (come in vari altri passi dei Vangeli, del resto) si fa colui che pone domande; e coloro che attendevano una risposta, si trovano destinatari di una domanda. Lo sguardo degli ascoltatori, solo un attimo prima rivolto verso Dio, viene di colpo invitato a rivolgersi a loro stessi: gli uni verso gli altri, come accade nei nostri smarrimenti. Nel silenzio. E tra le mani, una domanda che ha senso, ormai, solo in quanto rimane tale. In quanto instancabilmente tornerà a inquietare le certezze, le verità prestabilite, garantite da un'autorità assunta come superiore. In quanto non con-

sentirà più di separare la fede e il dubbio. E in quanto, mi sia consentito insistere, spingerà lo sguardo degli interroganti a rivolgersi, nell'intimo dell'animo, non soltanto verso l'alto, in cerca di segni certi dal cielo, ma anzitutto intorno, "su questa terra", ciascuno verso gli altri. A riconoscere negli altri se stessi, e insieme se stessi come altri. Altri da quel che credevamo. Ininterrottamente. A trasformarci, gli uni attraverso gli altri. A condividere con gli altri il dubbio, la ricerca di quella difficile libertà, e insieme quell'intensità del presente, quella densità esistenziale e sociale del nostro quotidiano qui-e-ora, che scaturisce soltanto dalla rinuncia alle certezze piovute dal cielo. Dalla rinuncia alla religione della Risposta. Forse ad ogni religione tout court? Possiamo ancora chiamare religione una religione della domanda?

Il sottrarsi che libera

Non pretendo certo di rispondere a una domanda di questa portata. Vorrei solo provare ad approfondire ancora la questione, servendomi di un apologo di tradizione ebraica, al quale mi piace spesso fare riferimento, che presenta vari tratti in comune con l'episodio nel quale a Gesù viene di raccontare la parabola del giudice e della vedova.

Due litiganti chiedono a un rabbino di dirimere la loro controversia. Il rabbino, molto più timorato di Dio del

giudice della parabola lucana, ascolta il primo e gli dice: "In effetti, hai ragione tu". Quindi ascolta il secondo, con pari attenzione, e gli dice: "In effetti, hai ragione tu". Poi tace. Alla scena hanno assistito però gli allievi del rabbino, e uno prende la parola: "Maestro, hai dato ragione a tutti e due!". Il rabbino rimane un po' in silenzio, riflette, e risponde: "In effetti, hai ragione anche tu".

L'analogia con la parabola di Luca che vorrei mettere in luce, sta anzitutto nel fatto che tanto Gesù quanto il rabbino si sottraggono all'aspettativa che le domande vengano saturate da loro risposte autorevoli. Entrambi riconsegnano nelle mani degli interroganti le loro rispettive libertà, le loro rispettive, reciproche responsabilità. Verso la loro fede e verso i loro dubbi. Non se ne vanno sbattendo la porta, beninteso. Continueranno a esserci, per chi li cercherà. Il loro è anche un gesto di fiducia nella capacità umana di tollerare il dubbio e l'inquietudine, di saperne distillare fede e libertà. Ma *ci saranno* a condizione che anche gli interroganti *ci siano*. Ci siano per se stessi e per gli altri - inclusi rabbini e maestri, al pari di loro *uomini*, al pari di loro esposti alla paura dell'incertezza e della solitudine.

Quali che siano le azioni che seguiranno all'"uscita di scena" della Risposta, gli interroganti non potranno più ignorare che sono loro stessi, a com-

piere le loro azioni e dunque a procurarsene gli effetti, nel bene e nel male, reciprocamente. È il momento - l'hic et nunc - insieme terribile e liberatorio nel quale il presente cessa di essere destino e si fa *storia*. Storia piccola, quotidiana, e storia grande. Storia personale e storia sociale, insieme.

È solo con il sottrarsi della Risposta - senza sbattimenti di porte, continuando a esserci, gli uni per gli altri - che possono prender corpo le possibilità della libertà, dell'uguaglianza e della fratellanza. Parole dell'illuminismo, com'è noto, delle quali siamo soliti rintracciare facilmente le radici nel pensiero classico, a partire in particolare dall'esperienza ateniese. Per lo più relegando la tradizione giudaica e quella cristiana nel campo separato delle idee riguardanti l'aldilà; oppure addirittura, per i "progressisti", nel campo avverso delle idee "reazionarie", nemiche naturali della ragion critica, della libertà e della democrazia. Ma nessun testo, credo, come i Vangeli, si spinge tanto radicalmente *oltre* - mi viene da dire persino *oltraggiosamente* - la religione della Risposta.

C'è qui un compito enorme e appassionante, che ci attende, tutti quanti, al di là delle differenze tra credenti e non credenti: liberare i Vangeli dalla loro clausura nelle chiese, nei linguaggi autoreferenziali per già credenti, nella precettistica dottrina, nella peda-

gogia per "chi ancora non crede", nelle ore scolastiche di religione, nei catechismi neoconservatori, nelle sfere cosiddette "private" dell'interiorità individuale. Il compito, in altre parole, è quello di apprendere a riconoscere nei Vangeli un testo per tutti noi, che è già di tutti noi e in tutti noi. Allo stesso modo in cui siamo soliti riconoscerlo, per fare due esempi cruciali, per testi come l'Apologia di Socrate o la Critica della ragion pura, e persino di più. Di più, aggiungo, in forza di quella radicalità di cui si diceva, che dal Gòlgota lancia una sfida anche più oltraggiosa - verso la religione delle Risposte - della pur decisiva cicuta di Socrate, e che difficilmente potremmo sfilare dalle fondamenta dell'opera kantiana senza vederla crollare.

Possiamo non dirci cristiani?

Come si sarà inteso, non mi riferisco ai Vangeli come testo con il quale misurarsi per fare esperienza soggettiva, *volendo* migliorare se stessi, la propria capacità di tollerare l'angoscia della libertà e trasformarla in passione creativa, di riconoscere l'altro che è già in me, amico o nemico che sia, prima ancora di ogni mia consapevolezza. O per meglio dire, non mi riferisco *soltanto* a questo. Ciò a cui mi riferisco, quando parlo di un compito importante che sta davanti a noi, sono i Vangeli come testo che è già *in noi*. Che è

già *noi*, anche *non volendo*. Mi riferisco a un compito di riconoscimento, inteso come presa d'atto autoriflessiva dell'appartenenza a un mondo di significati del quale siamo parte, che senza quel testo - quel *tessuto* di significati condivisi - sarebbe del tutto diverso.

Appartenenza a un mondo nel quale la stessa parola "appartenenza" ha un significato spiazzante, a rigore paradossale, dal momento che "appartenere" a questo mondo implica quell'opposto dell'appartenere che è, come dicevamo, la cura del dubbio, dell'ascolto dell'altro, della libertà. Il compito in questione è, potremmo dire, un compito di elementare verità, sottraendoci al quale mentiremmo a noi stessi e agli altri. Vorrei sottolineare, in altre parole, che i Vangeli, proprio attraverso quell'oltraggio radicale alla religione della Risposta, hanno già introdotto una netta discontinuità, nella storia dell'umanità, una discontinuità culturale pervasiva, che a nessuno è stato ed è possibile eludere: credenti cristiani, non credenti, credenti di altre fedi religiose - chiunque oggi faccia appello pubblicamente alla libertà, all'uguaglianza, alla fratellanza, o anche, all'opposto, avverta queste idee come una minaccia ai propri privilegi, ai propri dogmi, ai propri miti fondatori, da contrastare attivamente. Come affermava Benedetto Croce, in un saggio divenuto giustamente famoso, non possiamo non dirci

cristiani. A questa frase vorrei qui attribuire tuttavia un significato un po' diverso da quello di Croce, un significato più ampio, che da diverso tempo vado interrogando, soprattutto attraverso l'opera del grande antropologo francese Rene Girard¹.

È possibile un ordine sociale senza vittime?

Girard non nasconde di essere un cattolico credente a tutto tondo, né che la sua fede abbia un rapporto preciso con i suoi studi, ma la sua interpretazione dei testi biblici, comparati con i testi sacri e mitici dei millenni precedenti l'avvento del cristianesimo, ha una caratteristica del tutto peculiare, che la rende affascinante anche agli occhi di chi non professa la religione cristiana (ma anche sorprendente, direi, per gli stessi credenti): è un'interpretazione condotta con i criteri scientifici dell'antropologo. Un'interpretazione condotta dunque, potremmo dire prendendo a prestito la nota frase di Dietrich Bonhoeffer, "come se Dio non ci fosse"

(e dunque, è appena il caso di aggiungere, ben lontana dal servirsi della ragione per giungere alla "dimostrazione scientifica" dell'esistenza di Dio).

Ed è da questo tipo di interpretazione, aperta alla "discutibilità" propria dei contesti scientifici, che Girard fa scaturire la tesi dell'unicità del testo evangelico, della svolta radicale, irreversibile, che esso ha segnato nella storia dell'umanità. Tale unicità sta per Girard nel fatto che i Vangeli, e solo i Vangeli, portano alla luce una verità elementare *intorno alla natura dell'ordine sociale*. Una verità sconvolgente: per millenni il modo principe per coltivare l'armonia e la pace all'interno di una comunità è stato quello di sacrificare una vittima, religiosamente raccolti intorno ad essa, e intessendo al contempo su questo evento fondativo affascinanti racconti, di natura non storica ma mitico-destinale, che inducevano i partecipanti a rimuovere o giustificare la violenza di cui erano impregnate le loro riconciliazioni, le loro paci, le loro armonie comunitarie, ecologiche e cosmologiche.

La nostalgia per il "bel tempo perduto", instillata nel nostro senso comune dal romanticismo, secondo Girard, ci ha a lungo impedito di cogliere sia la profondità della sapienza elaborata dai rituali sacrificali arcaici (una sapienza di cui dovremmo poter fare ancora tesoro), sia la violenza (per

¹ Quasi tutte le opere di Rene Girard sono disponibili in italiano. Si vedano fra le altre: *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1980; *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1999; *Origine della cultura, fine della storia*, Raffaello Cortina, Milano, 2002. Ne ho discusso, in particolare, in un mio recente volume, *La conoscenza ecologica*, Raffaello Cortina, Milano, 2004 (cfr. cap. 3).

noi "cristiani" inaccettabile) che dava corpo e senso a quei rituali catartici di conservazione dell'identità collettiva. Dei quali non a caso rimane precisa memoria nella celebrazione cristiana dell'Eucaristia, dove i fedeli si raccolgono a incorporare appunto la Vittima - ma senza più lo spargimento di sangue, umano o animale, che invece è stato a lungo un requisito essenziale, e in molte parti del mondo continua a esserlo, dei rituali di ripristino dell'ordine sociale: requisito essenziale, si badi, e non implicazione, per così dire, successiva o accessoria.

Ma oltre che nell'Eucaristia, l'impegno a non perseguire capri espiatori, a non escludere nessuno dal consorzio sociale, a vedere in ogni vittima una sfida creativa, una sfida alla nostra capacità di reinclusione, di reincorporazione, una sfida che trasforma incessantemente le nostre identità e comunità invece che confermarle nelle loro presunte, menzognere armonie - quell'impegno "cristiano" vive ormai nel senso comune sempre più di larghe quote di popolazione, al di là delle professioni di fede, nelle aree del mondo che hanno assunto i diritti umani come orizzonte di senso imprescindibile². E come sareb-

be mai potuta scaturire un'idea creativa come quella dei diritti umani, pur nella forma ancora acerba in cui ancora li conosciamo, senza che fosse squarciato il velo che occultava l'antico, solidissimo fondamento vittimario dell'ordine sociale?

Romolo e Caino

Per riflettere sul nostro essere cristiani, proviamo a farci una domanda molto semplice: qual è la differenza tra il racconto di Romolo e Remo e il racconto di Caino e Abele? Ce ne sono tante, ovviamente, ma una è subito evidente: di Remo, vittima di Romolo, non portiamo memoria. Di Abele, vittima di Caino, ci sentiamo addirittura fratelli. Questo perché la storia di Romolo e Remo è raccontata dal punto di vista dell'eroe-vincitore. Del persecutore. Mentre la storia di Caino e Abele è raccontata dal punto di vista della vittima, e questo punto di vista è ormai il nostro, che lo sappiamo o meno, in forza della frattura portata nella storia dall'evento del Golgota. Dal nostro rimanere segnati in profondità dal racconto evangelico di quell'evento. Il linguaggio della vittima è a tal punto nostro che non soltanto non vediamo affatto in Caino un eroe-vincitore, pur essendo egli un grande fondatore di città, al pari di Romolo; ma un fratello, al pari di Abele. E ci preoccupiamo che la sua condizione di colpevole

² Sia consentito qui rinviare al mio *Nessuno escluso. Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia*, in *Pluriverso*, n. 4-1999/1-2000.

conclamato non abbia a indurci nella tentazione di farne una vittima, un capro espiatorio sul quale proiettare le nostre angosce per ripristinare le nostre identità in crisi - "E Javeh pose su Caino un segno, cosicché chiunque l'avesse incontrato non l'avrebbe ucciso!" (Gen. 4,15).

Quel che aiutano a comprendere le opere di Girard è che il racconto del sacrificio di Gesù è il primo racconto nel quale la vittima della folla viene raccontata dal punto di vista della vittima. Nel quale la vittima osa prendere la parola. E questa parola si fa scandalosamente linguaggio - linguaggio del quale Nietzsche coglie come pochi la scandalosa unicità, pur bollandolo come *morale degli schiavi*. Nel farsi linguaggio, nuovo linguaggio, letteralmente inaudito, la parola della vittima sconvolge per sempre l'ordine simbolico millenario costituito, modellato dal linguaggio dei persecutori, degli eroi-vincitori. Né appaia qui troppo enfatica la parola "sconvolge": non a caso figure d'eroi-vincitori continuano anche ai nostri giorni ad affascinare le comunità e le folle smarrite, orfane di Risposte appaganti, a fomentare fanatismi, a organizzare la caccia ai capri espiatori. È mancato poco, solo pochi decenni fa, che al nazismo riuscisse la "soluzione finale" ai malesseri indotti dal linguaggio della vittima

- dal difficile linguaggio della libertà. Gesù, di fronte a Pilato e al Sinedrio, si rifiuta di fare quel che a tutte le vittime era sempre toccato fare: riconciliare i persecutori tra loro divisi, riportare l'armonia negli animi e nella comunità. Lo dice con grande chiarezza, del resto: è venuto a portare la spada: "non la pace, ma la divisione" (Luca, 12,51). A portare una lacerazione dolorosa: ma insieme liberatoria, poiché rivela "cose nascoste fin dalla fondazione del mondo" (Matteo, 13,35). Poiché *mostra* l'attiva partecipazione di *tutti* a quella *fondazione del mondo*, alla violenza ordinatrice, togliendo di mezzo l'alibi che l'origine della violenza sia esterna a noi - e che pertanto esterna debba esserne logicamente la cura: in mano ai sacerdoti, ai potenti e agli eroi, custodi della religione della Risposta e delle liturgie espiatorie.

Rivelando l'attiva partecipazione di *tutti* alla violenza ordinatrice, quella spada apre allo stesso tempo, *con lo stesso gesto*, alla libertà: alla possibilità che i *tutti*, altrettanto attivamente, si dispongano a cercare un modo diverso per riconciliarsi. Un modo ancora tutto da creare. Ancora invisibile: *sempre* ancora invisibile. *Mai* riducibile a modello di un futuro radioso, a religione civile, a precetto positivo, buono e giusto in sé, indipendentemente dalle circostanze relazionali e sociali, dagli altri in carne e ossa coi quali ci troviamo

a coesistere e a riconciliarci, ricominciando ogni volta daccapo.

Creedere senza credere

Attraverso la lacerazione portata da quella spada filtra la luce di una verità insieme sconcertante e feconda. Di una verità terribile, forse insostenibile, e insieme di una nuova speranza, altrimenti muta come lo sguardo delle vittime. La verità delle nostre nude, oscure fragilità, e insieme della nostra possibile libertà - libertà di creare forme nuove della nostra convivenza, fondate sul riconoscersi reciproco, portato fino all'estremo: osare riconoscere noi stessi nel peggior Caino, e allo stesso tempo nel migliore dei convertiti al linguaggio della vittima.

I Vangeli, dunque, non ci parlano di cose dell'altro mondo, per così dire, riservate ai credenti. Ci parlano di cose di questo mondo. E neppure soltanto di quelle cose di questo mondo che hanno a che fare con il grande mistero del nascere, del generare e del morire. Ci parlano anche, allo stesso tempo, dei modi delle nostre reciprocità. Non di quelli che doveristicamente o utopisticamente potremmo prefigurare come migliori - magari deducendoli da un qualche modello radioso di società futura. Ma di quelli, corposamente storici, sociali ed emozionali, che sono già in noi, in *tutti* noi, nel nostro vivo qui e ora. Nelle sue ombre così come nelle

sue luci, inseparabilmente: nei profondi automatismi vittimari che a ogni inasprirsi doloroso delle nostre incertezze ci inducono a invocare eroi-vincitori e portatori rassicuranti di Risposta; così come nelle conversioni, negli apprendimenti relazionali e nelle riconciliazioni non espiatorie che il linguaggio della vittima libera dal cieco riemergere di quegli automatismi.

In questa chiave, i Vangeli sono un testo quanto mai attuale, in un tempo disincantato, scettico e pluralistico quale il nostro, nel quale sentiamo ormai intimamente che qualsiasi nostro credere non può basarsi su segni facilmente visibili, su Risposte garantite, ma solo darsi gratuitamente. Nel quale sentiamo ormai intimamente che le nostre domande più acute e urgenti, come accade ai litiganti dell'apologo, ci tornano incessantemente tra le mani, a sfidare la nostra libertà dalle tentazioni del fanatismo, la nostra creatività esistenziale e sociale. Nel quale fede e dubbio, lungi dall'escludersi a vicenda, non possono che coesistere. In quella forma paradossale, ben espressa nella frase di Edgar Morin richiamata all'inizio di queste note³, che potremmo riassumere così: credere senza credere.

³ E. Morin, *Per uscire dal XX secolo* Lubrina, Bergamo, 1989, p. 246.

“Etsi Deus non daretur”

Religioni e laicità negli incontri al centro “Rosmini”

di Silvano Bert

L'Associazione Culturale “Antonio Rosmini”, di ispirazione cattolica, è nota a Trento per la sua storia di serietà, di confronto, di moderazione. Gli incontri dell'autunno 2006 sono però insolitamente accesi. Lia de Finis, nell'avviare i dibattiti, quasi a sopirli, definisce le relazioni delle utili provocazioni. È *“la società dell'incertezza, nella vecchia Europa, tra valori, ragione e fede”*, che non garantisce la serenità e l'acribia auspiccate dalla presidente. Esplodono piuttosto le domande, le passioni, anche le paure, in cui al mutare di secolo ci sentiamo tutti coinvolti.

Persino gli insegnanti, presenti per l'aggiornamento, in parecchi, dopo la firma di presenza restano in sala, perché sanno che impareranno qualcosa che sarà utile anche ai ragazzi.

“Dio non ha creato le religioni, ha creato gli uomini”: così Giorgio A. But-

terini apre, citando Franz Rosenzweig, la relazione sul Cristianesimo. Le religioni però sono così trascinate in un paradosso: inventate dall'uomo per dare senso al mondo, si pongono poi a fondamento del mondo e dell'uomo, che in esso pensa e agisce.

Sono quattro i vangeli, spesso fra loro in polemica, e quindi alle origini sono diverse le chiese cristiane. Il Cristianesimo si forma plurale, nel confronto e nello scontro con l'ebraismo e il paganesimo. Diventa “religione civile” dell'impero romano dopo la svolta costantiniana, che dà avvio in Europa alla lunga storia della cristianità medievale. La modernità, e la secolarizzazione che la accompagna, segnano la crisi di quella stagione: una sfida per il Cristianesimo, accentuata, nell'età della globalizzazione, dal fatto di essere chiamato a convivere con altre religioni e culture in tutte le re-

gioni del mondo. La laicità così diventa il contesto in cui i cristiani, vincendo la nostalgia, possono per tutti essere un "segno", sul piano etico e politico. *"Etsi Deus non daretur"*: come se Dio non ci fosse. Per rendere, da "lievito nella pasta", alla loro fede testimonianza, in ciò che essa ha di irriducibile al mondo. Con la possibilità di sperimentare, forse per la prima volta nella storia, il messaggio affidato a loro da Gesù: "Voi siete nel mondo, ma non siete del mondo", e "Date a Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio".

Fra il pubblico del "Rosmini", ad ascoltare, ci sono anche i cattolici della "tradizione", rinvigoriti dai libri di Oriana Fallaci, fra "rabbia" e "orgoglio". Dispiegano "Il Foglio" di Giuliano Ferrara, citano gli articoli del concordato, e l'ordinanza di Letizia Moratti che obbliga ad appendere a scuola il crocifisso. Così fanno argine a una storia che avanza, in cui vedono dissoluzione e catastrofe. Considerano il cristianesimo il nocciolo duro dell'identità occidentale che, costretto a vivere nel pluralismo religioso e culturale, come un pesce fuori dall'acqua, rischia l'asfissia.

Giorgio Butterini, quando commenta la Bibbia, simpatizza per i profeti, avversa le ragioni dei re e dei sacerdoti. Al tempio e al palazzo preferisce la strada. In questa occasione

riconosce, con un accento inusitato, che l'uomo ha bisogno anche di leggi e di istituzioni. La Chiesa è una sintesi, un equilibrio difficile, da rinnovare in continuità, fra "verbum" e "jus", fra "parola" e "diritto".

Ma i cattolici della tradizione risolvono in altro modo il rapporto tra la religione e la storia. A Trento da qualche tempo la loro voce è più forte. L'associazione "Libertà e Persona" ha chiamato, in sale affollate, relatori come Marcello Veneziani, Giuliano Ferrara, Magdi Allam, Andrea Tornielli, Vittorio Messori. Sui quotidiani locali Marco Luscia (il *Trentino*), Francesco Agnoli (l'*Adige*), Matteo Graziola (il *Corriere del Trentino*) presentano la condizione del Cristianesimo come una cittadella assediata, che rischia di essere ridotta al silenzio. Minacciata dalla secolarizzazione, dal relativismo, dalla scienza, dal multiculturalismo.

Temone l'informazione religiosa "monopolizzata" da Vittorio Cristelli e Piergiorgio Cattani, Marcello Farina e Luigi Sandri, Paul Renner e Marco Morelli, Alberto Conci e Francesco Comina. Non amano il settimanale diocesano "Vita Trentina", men che meno "Il Margine" e "l'Invito". L'accusa più bruciante che muovono ai cattolici "progressisti", di sinistra, che si richiamano al Concilio Vaticano II (nell'interpretazione di Giuseppe Alberigo), è di essere nemici del papa, quello

di oggi e quelli di ieri (Pio XII, innanzitutto). Non partecipano agli incontri dell'Istituto di Scienze Religiose, diretto da Antonio Autiero. Sul banco, alle loro assemblee, vendono un libro di Leopardi, non le "Operette morali" di Giacomo, ma il "Massimario del pensiero conservatore" di Monaldo, difensore dello Stato Pontificio, e padre del poeta de *La Ginestra*. Luscia rivendica pubblicamente come una svolta, foriera di successi futuri, l'arrivo a *l'Adige*, in sostituzione di Paolo Ghezzi, del nuovo direttore Pierangelo Giovanetti.

Fuori dal "Rosmini", alla fine, alcuni di questi cattolici sono orgogliosi per le obiezioni che hanno saputo gettare fra i piedi del cappuccino biblista, e del pubblico.

Tuttavia - io penso - è importante che abbiano partecipato e parlato in un'assemblea di segno diverso, che l'abbiano accesa, perché le difficoltà e le divergenze vanno narrate, e messe a confronto, sempre. Dovrebbero farlo con maggiore fiducia e consapevolezza delle loro buone ragioni anche i cattolici "conciliari".

Ma il problema incandescente, in Italia, anche a Trento, è l'Islam. Massimo Campanini, dell'Università Orientale di Napoli, ne traccia una storia politica, luminosa per i contributi culturali che ha dato all'occidente, e dolo-

rosa per i traumi violenti che ha subito, dalle crociate al colonialismo. Fino all'invenzione tutta occidentale dello "scontro di civiltà", dopo l'attentato dell'11 settembre 2001 a New York.

Su un punto, mentre lo ascolto, non sono d'accordo con il relatore. Che per responsabilità dei mezzi d'informazione, in Europa si sia ormai affermata una visione "essenzialista" dell'Islam, un pensiero unico, che lo riduce a fondamentalismo, anzi a terrorismo. Se così fosse, penso, la partita sarebbe già chiusa, allo scontro di civiltà non ci sarebbe scampo. Non ci resterebbe che schierarci e combattere, in "una nuova battaglia di Lepanto", come ha scritto su *l'Adige* Enzo Fontana.

Invece, in questi anni, abbiamo potuto leggere Oriana Fallaci, Ida Magli, e Magdi Allam, ma anche Renzo Guolo, e Khaled Fouad Allam. A Trento, per chi ha voluto ascoltarli, hanno parlato l'imam Albukeir Breigheche, Adel Jabbar, Roberto Piccardo, la teologa Raoudha Guemara. Alberto Ventura è spesso presente alla radio, a "Uomini e Profeti". L'essenzialismo è sbrigativo anche quando giudica anti-islamici tutti i nostri giornali.

Anche in Trentino, è vero, verso gli stranieri è diffusa l'ostilità. Ma molti sanno resistere. Il consiglio comunale di Trento non si è piegato ad applaudire Oriana Fallaci, che i partiti del centro-destra volevano elogiare non cer-

to per le sue qualità letterarie. Verso i bambini stranieri nelle scuole si lavora, prevalentemente, in spirito di accoglienza. Il volontariato è presente in modo efficace. Molto resta da fare, ma a me non sembrano piccole cose: lo scontro di civiltà non è ancora un destino.

Ascoltando, e leggendo, io ho imparato che nessuna religione e cultura è innocente. Le difficoltà, nello sforzo di convivere nella modernità, sono di tutti. Per nessuno è facile vivere "etsi deus non daretur". L'incontro con la modernità impone anche all'Islam una ridefinizione della sua identità. E' quanto sostiene lo scrittore libanese Amin Maalouf, presentato al centro "Bernardo Clesio" da Marcello Farina: come l'occidente ha saputo separare lo Stato dalla Chiesa, è necessario nell'Islam separare il religioso dall'identitario. In un'occasione, rispondendo a una mia domanda, l'imam Breigheche ha riconosciuto che nel contesto della modernità, in cui si è chiamati a rinnovare la scelta ogni giorno, la fede si purifica, diventa più autentica.

Persino i laici hanno qualche "idolo" a cui rinunciare. Alla scienza non si addicono nè fede nè amore. E la parola "educazione", a scuola, non dovrebbe essere temuta, considerata sinonimo di integralismo cattolico. Eppure così si esprimono, nella sinistra

trentina, un sindacalista come Vincenzo Bonmassar e un politico come Mauro Bondi.

La laicità, prima che una vittoria, o una punizione da imporre, è un cammino, e una ricerca, da fare insieme, credenti (in più religioni), agnostici, atei. La libertà di religione, e di coscienza, non si esaurisce nel tollerare che ognuno pensi, preghi, mangi, si vesta come vuole.

Non ho tempo di elaborare la mia obiezione a Massimo Campanini, che Franco Marognoli, una presenza attiva nei dibattiti cittadini, problematico in altre occasioni, dichiara guerra al relatore e all'Islam. L'atmosfera nella sala si infiamma, il diverbio con Jabbar presente tra il pubblico si fa aspro. E' mons. Iginio Rogger che interviene a sua volta per ristabilire alcune verità della storia, ricordando il contributo che ha portato in questi anni all'Istituto di Scienze Religiose un esperto dell'Islam come Giulio Bassetti Sani.

Controverso, per me il più coinvolgente, è il tema affrontato da Massimo Giuliani, dell'Università di Trento, sul rapporto fra "antisemitismo" e "antisraelismo". Ma capace, forse, di indicare uno spunto di ricerca per tutti gli "incerti" d'Europa. Per i popoli che la abitano da tempo, e per gli inquilini che vi arrivano a poco a poco.

E' l' "invidia" verso gli ebrei, per i loro successi nel commercio, nella cultura, nella politica, e per la loro capacità di sopravvivere, e di risorgere, alle persecuzioni continue, che spiega, secondo Sigmund Freud, l'antisemitismo in Europa. Fino - noi lo sappiamo - al nazismo e alla Shoah, e all'odio diffuso oggi soprattutto nel mondo arabo. A legare Freud all'ebraismo non è la fede, né l'orgoglio nazionale: è qualcosa di misterioso, di indefinibile.

La "gelosia" è però un risentimento che, in fondo, inorgoglisce gli ebrei stessi, obietta oggi a Freud lo scrittore Abraham Yehoshua. Che propone un'altra spiegazione: e se, invece dell'invidia, fosse la paura alla radice dell'odio che si scarica sugli ebrei senza posa? Si domanda, con un'analogia coraggiosa, lo scrittore israeliano: che invidia potevano avere i tedeschi verso gli zingari, vittime, e nostri compagni, negli anni dello sterminio nazista? E invita così il popolo ebraico, nei paesi della diaspora e in Israele, a interrogarsi sulla sua identità.

Yehoshua individua l'identità ebraica proprio nell'identificazione tra religione e nazionalità, che si è forgiata attraverso i "miti" di Abramo, di Mosè, dell'esilio babilonese. Che un popolo disperso e diviso, privo di territorio e di lingua, si senta investito da un "destino comune", è proprio ciò che lungo la storia agli altri popoli ha

messo paura. Soprattutto dopo la formazione degli stati nazionali, nel corso dell'Ottocento in Europa, il popolo ebraico, inafferrabile, diffuso, senza confini, difficile da riconoscere e da assimilare, è percepito come una minaccia. E quindi perseguitato.

Il sionismo nasce come medicina radicale alla malattia della diaspora, ma fallisce. Perché la diaspora, al fondo, non è un'imposizione, ma una scelta. Ed è una scelta del popolo ebraico non per avere benessere e sicurezza, ma per alleviare, maltrattato e perseguitato da altri, il peso del conflitto insito nella sua identità. Nemmeno con la nascita dello Stato d'Israele, dopo la seconda guerra mondiale, il nodo è stato sciolto: la questione palestinese, e degli arabo-israeliani, è lì a ricordarcelo ogni giorno. Ed è ardua la soluzione, perché si tratta di separare la religione non solo dallo Stato, ma dalla nazione. Contraddizione dolorosa per gli ebrei, perché quell'unità fu sancita sul monte Sinai. Ma in uno Stato sovrano, territoriale, religiosamente plurale, gli ebrei diventano un popolo come gli altri, costretto a sperimentare la necessità e l'opacità della politica. Innanzitutto la difficoltà del rapporto con le altre religioni.

Il libro di Yehoshua, "Antisemitismo e Sionismo", fra gli ebrei è ovviamente discusso e contestato. Io quest'anno ho accompagnato ad Auschwitz un grup-

po di insegnanti trentini, per un'esperienza di formazione. La visita al lager ha stimolato un confronto collettivo profondo su numerosi problemi storici, sociologici, teologici: il rapporto fra Shoah e totalitarismo nazista, fra vittime e carnefici, fra antigioiudaismo cristiano e antisemitismo razziale.

Sul rapporto fra antisemitismo e antisraelismo però non abbiamo parlato. Con alcuni insegnanti ne ho discusso in privato: i perseguitati, gli ebrei, sono diventati persecutori? e la persecuzione subita è una buona ragione per occupare la terra dei palestinesi? Non mi sono sentito la competenza, e la forza emotiva, di gestire in una discussione pubblica la radicale, passionale, divergenza di opinioni sulla politica dello Stato di Israele di oggi.

Le divergenze non riguardano solo gli insegnanti trentini. Sulla questione hanno scritto con foga anche Carlo Saccone e Piergiorgio Cattani su *Questotrentino*. Ai quali Renato Ballardini ha consigliato di rinviare a dopo il giudizio sulle responsabilità, perchè oggi è necessario che l'Onu, e l'Italia, investano tutte le energie (anche di chi usa la penna in una piccola provincia lontana) a trattenere sul baratro i contendenti, che soffrono, e hanno ragione, entrambi. Consiglio difficile da accogliere, temo. Si può separare l'analisi, fredda, che ti spinge a essere lì, a interporti e ad aiutare, dal bisogno emotivo

di assegnare una ragione più forte alla parte che tu senti più cara e magari reputi più debole e indifesa?

La maggiore simpatia, legittima, invincibile, verso chi ha sofferto in una storia lunghissima, o verso chi aspira oggi a uno stato in Palestina, provoca strabismo, inavvertito, persino nello sguardo di esperti, a proposito di un dato che dovrebbe essere oggettivo, verificabile. Sulla crisi, riesplora in questi mesi violenta in Libano e a Gaza, al senatore dell'Ulivo, Furio Colombo, pare che l'informazione italiana sia colpevolmente schierata contro Israele. Mentre, in un articolo sullo stesso giornale, *l'Unità*, essa è giudicata vergognosamente filoisraeliana da Alberto La Volpe, il presidente dell'Associazione "*Italia-Palestina*".

La globalizzazione tende a unificare e a omologare: la spinta sinergica negli ambiti dell'economia e della tecnica è formidabile e suscita una reazione allergica nelle culture. Nelle religioni l'ossessione identitaria spinge i credenti a proiettare sull'altro un'immagine di nemico assoluto da annientare.

Ogni identità è invece sempre storica e contingente. Risultato di relazioni è la nostra identità biologica e psicologica, ma anche l'identità culturale di un popolo. La trasformazione che

le relazioni nuove ci impongono, però, generano ansia.

Nelle religioni, perchè aperte all'universalismo, c'è anche un filone anti-identitario e anti-idolatrigo, su cui fare leva. Giacomo Marramao, dell'Università di Roma Tre, nell'ultimo incontro al "Rosmini", indica nell'*universalismo delle differenze* l'orizzonte verso cui camminare. Capace di superare sia l'esaltazione delle diversità, i ghetti contigui, le isole identitarie separate, sia il loro rifiuto, in nome dell'universalismo in/differenziato della ragione occidentale. Il modello da perseguire non è la polis greca, una comunità omogenea che esclude lo straniero (barbaro), ma piuttosto la civitas romana, capace di includere gradualmente gentes diverse, nel rispetto di una legge che vale per tutti.

L'ossessione identitaria che esplode è sempre sintomo di un fallimento della politica. Anche le religioni ridotte a simboli identitari suppliscono a un vuoto politico. Ci sono però, nella storia del Novecento, esempi positivi di paziente ricerca di un denominatore comune, da parte di forze (identità) diverse. Sono, secondo Marramao, la Costituzione italiana e la Dichiarazione dei diritti universali dell'Onu. Leggi "fondamentali", entrambe del 1948, tratte non da una natura umana eterna e immutabile, ma da una esperienza per tutti tragica. E aperte alla sto-

ria, che pretenderà, è fatale, ulteriori aggiornamenti.

Come far maturare nelle coscienze questo universalismo delle differenze, come possibile, anche se difficile, antidoto alla violenza e alla guerra? Argomentare con lucidità razionale è l'auspicio di Jurgen Habermas. Ma questo "agire comunicativo", osserva Marramao, è ancora competenza di una minoranza di persone colte, mentre preme l'urgenza di un comprendersi ampio, alla portata di tutti. La via indicata dal filosofo italiano è pedagogica, e sta nella disponibilità a narrare e ad ascoltare, da parte di tutti, le reciproche storie di vita.

E se in queste storie che ci raccontiamo in Italia nei giorni di un referendum, di un'elezione politica, di una proposta di legge, succede che in difesa, o all'attacco, ritorna il nome di Dio, magari sotto forma di legge naturale, noi laici (agnostici, atei, o credenti che siamo) che cosa rispondiamo? L'invito a vivere *etsi Deus non daretur* è rivolto, come è noto, dal teologo Dietrich Bonhoeffer agli uomini "adulti" dei tempi moderni, ormai capaci, nella costruzione del mondo, di agire in libertà e responsabilità senza un "Dio tappabuchi".

L'invito è ripreso, polemicamente, in nome della laicità necessaria in

una società secolarizzata, da Gian Enrico Rusconi, ogni volta che la gerarchia della Chiesa cattolica interviene in Italia per condizionare, sui temi "eticamente sensibili", le leggi dello Stato democratico. Rusconi, che dirige l'Istituto storico italo-germanico, ha già organizzato a Trento numerosi incontri sulla laicità. In un'occasione polemizzò senza reticenze con Gustavo Zagrebelskj, accusando la Corte Costituzionale di "codardia" per non aver sciolto con un taglio netto lo scabroso problema del crocifisso nelle aule scolastiche. Zagrebelskj gli replicò che la discussione nella società deve crescere ancora, e che in Italia, a livello "costituzionale", si persegue con tenacia la soluzione unitaria.

A Rusconi muove però un'obiezione il giurista Luciano Zannotti, nel suo libro *La sana democrazia* (2005). La versione liberale di laicità, nata nel fuoco degli scontri fra confessionalismo e anticlericalismo, aspira a separare la religione dalla politica, confinando la prima nello spazio privato, e affidando la competenza sulla seconda alla ragione, autonoma e autosufficiente.

Ma così, nota Zannotti, le contraddizioni diventano inestricabili. Alle ricorrenti accuse, mosse da una certa cultura laica, di "ingerenze indebite" nella politica, la gerarchia cattolica risponde che non di politica si tratta, ma del fatto che l'evangelizzazione è in-

separabile dalla promozione umana. Ancora: chi accetta, o auspica, un intervento del papa contro la guerra, la mafia, la corruzione, le ingiustizie sociali, lo respinge come illegittimo sui temi della biopolitica, come la famiglia, l'omosessualità, l'aborto, la fecondazione assistita, il testamento biologico, l'eutanasia. O viceversa.

Separare la politica dalla religione è "una grande illusione", ha scritto Gabriel Le Bras. E' perciò di una "nuova laicità" che abbiamo bisogno, conclude Zannotti, come spazio in cui tutti i soggetti socialmente rilevanti possano confrontare i rispettivi argomenti. Le religioni non possono essere escluse in quanto orientano il bisogno di senso, di speranza, di utopia, anche quando sono intrise di fondamentalismo e di integralismo. Esse sono plurali, e il pluralismo vive anche al loro interno.

La ragione non esaurisce tutto l'umano. L'avalutatività della scienza, la sua indifferenza all'etica, ha provocato disastri e continua a provocarne. Ma le religioni non hanno il monopolio dell'etica, nè la Chiesa è garante morale della società. Quando la Chiesa cattolica insiste nel voler identificare la norma statale con la proposta cristiana cade in un paradosso: oggi difende quel "matrimonio civile" che fino a pochi anni fa veniva trattato dai vescovi come "pubblico concubinag-

gio". Lo nota, con ironia, Paolo Prodi, su *l'Unità*.

E' la democrazia il luogo della mediazione e della decisione. La politica, nell'età della globalizzazione, è però in "sofferenza". Di fronte ai nuovi bisogni le istituzioni politiche, che si sono formate dentro vecchi confini, arrancano sempre in ritardo, sfasate, mute addirittura. Lo ha spiegato recentemente a Trento, in un seminario sullo "Stato moderno", Pierangelo Schiera. Mentre pronte, anticipatrici, sono le risposte di altri agenti.

Il mercato innanzi tutto. E la tecnica, anzi le tecnoscienze. E, a loro modo, un movimento, un comitato, o un individuo, nella loro spontaneità. Un medico radicale è disposto, applaudito, a infrangere i lacci. Un ufficio di curia, il vicariato di Roma, stringe invece, con rigore, il laccio di sempre. E rispondono così, per una volta, dal rispettivo punto di vista, alla domanda inedita. Uno staccando con coraggio la spina, l'altro aggrappandosi alla verità del suo codice e del suo catechismo. Imbarazzata assiste invece l'istituzione politica, chiamata a tracciare una nuova cornice giuridica, mite, per tutti. In cui, responsabilmete, ognuno possa esercitare le proprie scelte etiche.

Scrivo nei giorni in cui gli italiani si appassionano alla storia di Piergiorgio Welby. Tragica a me è parsa in questa

vicenda la figura di Ignazio Marino. Ho letto il suo impegno, e la sua ricerca di soluzioni, in tre articoli, su *l'Unità* (con Anna Finocchiaro), *la Repubblica*, *il Manifesto*. Ma, medico prestigioso, da Presidente della Commissione Sanità del Senato della Repubblica, si è rivelato impotente. E la sua sensibilità scientifica ed etica, di cristiano e di laico, ci è nota dal colloquio su *l'Espresso* con il cardinale Carlo M. Martini (a cui facciamo riferimento in questo numero de L'INVITO).

Proprio a me, a Trento, sul problema dell'eutanasia diretta, alla Sala della Cooperazione, in maggio, invitato dall'Ordine dei Medici, rispose che mai sarebbe stato disposto a iniettare nel paziente l'iniezione letale, ma che non si sentiva autorizzato a ritenere colpevole il medico che, in determinate condizioni, l'avesse fatto. Ma perché il pensiero di Ignazio Marino, condiviso nella sala da molti, possa proporsi a plasmare l'istituzione, la strada politica, la nostra di cittadini, è di sofferenza. Obiezioni sottili solleverà per primo un raffinato giurista trentino, Andrea Nicolussi, dell'Università cattolica, da poco nominato nel Comitato Nazionale di Bioetica. In un'altra sala di Trento, in dialogo serrato con l'avvocato Monica Baggia, ha ottenuto anch'egli applausi convinti.

Tuttavia, benchè in difficoltà, il governo dei "più", attraverso i principi di rappresentanza e di maggioranza, continua a essere storicamente preferibile a quello dei "migliori" che, seducente, ha prodotto i totalitarismi del Novecento. La conquista storica della democrazia sta nell'abbandono dei privilegi attribuiti alla Chiesa, nel rifiuto del soffocante abbraccio confessionale, nella libertà di valutare i problemi indipendentemente dai giudizi dell'autorità religiosa. La democrazia, grigia, non aspira alla verità assoluta. Uno degli ultimi filosofi marxisti, Pietro Barcellona, in *Politica e passioni*, (1997) scrive che le istituzioni e le regole servono a imbrigliare "l'insensatezza dell'individualismo". Cioè dei particolarismi corporativi e fanatici.

Giovanni Paolo II, in un discorso a Cracovia, nel 2002, ripete che la libertà dell'uomo continua a essere segnata dal "mistero dell'iniquità": "la paura del futuro e del vuoto, della sofferenza e dell'annientamento" è però attribuita dal papa proprio alla "tendenza a vivere come se Dio non ci fosse".

Come far interagire, allora, la parola, e poi l'azione, preoccupate, del credente in Dio e del credente nell'uomo, nel campo dove la storia li chiama insieme a coltivare la pianta, inebriante e rischiosa, della libertà? Cioè nel campo di Cesare, chiamato politica, che,

scrisse Hannah Arendt, "siamo noi, in quanto esistiamo al plurale".

Con l' "etsi Deus non daretur", risponde Gian Enrico Rusconi. La separazione, richiesta al credente, fra religione e politica, fra fede e ragione, permette di ritrovarci tutti come persone ragionevoli di fronte ai problemi comuni. Separazione che però è una rinuncia, un'amputazione impossibile, replica Luciano Zannotti. La separazione, inoltre, dimentica che anche la ragione illuministica, se trasformata in idolo, genera mostri.

Scrisse Ernesto Balducci, ne *L'uomo planetario*, (Testimonianze n.232, 1992): *"Dall'antico Aristotele al moderno Kant, il primato della ragione pura si è sempre accompagnato con la discriminazione tra greci e barbari, tra maschi e femmine, tra liberi e schiavi, tra illuminati e colti....Ma è anche vero che i messaggi etici e religiosi che hanno preteso di sottrarsi al controllo e alle mediazioni della ragione critica hanno sempre convissuto, quando non le hanno sacralizzate, con le forme più disumane di organizzazione sociale e di particolarismo etnico"*.

Nell'epoca della secolarizzazione l'ateismo non è il rifiuto ostile della religione, è l'altra, libera possibilità di scelta dell'uomo. È la libertà di coscienza a comprendere la libertà religiosa.

Allora *l'etsi Deus non daretur* di Dietrich Bonhoeffer è il superamen-

to del Dio "utile" e "onnipotente", ma restituisce centralità al Dio "inutile" e "debole": il cristiano vive nel mondo "con Dio e senza Dio". Dio e mondo, scrive Alberto Gallas nell'introduzione a "Resistenza e Resa", non sono realtà confuse, nè separate. Sono "realtà distinte", in cui è continua la dialettica fra fedeltà alla terra e fedeltà a Dio, fra libertà acquisite e liberazione da praticare. Liberatosi dal Dio "religioso", tappabuchi, deus ex machina, il credente può ascoltare con tremore la confessione di Abraham Yehoshua: "Anche se non credo in Dio, la sua presenza nella mente di moltissi-

mi esseri umani mi riguarda e mi interessa". Per scoprire, entrambi gli interlocutori, a ogni incontro, che la liberazione dai rispettivi elementi idolatrici non è mai definitiva.

Forse a questo pensava Dietrich Bonhoeffer quando scriveva, dal carcere dove sarebbe stato giustiziato per la sua opposizione al nazismo: "Mentre di fronte alle persone religiose ho un certo ritegno a nominare Dio perchè mi sembra che il suo nome suoni falso in questo contesto, e io quasi non apro bocca, mi pare di soffocare, mi sento a disagio – di fronte ai non religiosi posso di tanto in tanto nominare Dio con tutta tranquillità."

Il valore della laicità: un prezioso contributo di Marcello Vigli in *Contaminazioni*¹

di Nino Di Gennaro

Giovedì 8 febbraio, il governo ha presentato il disegno di legge sui "Dico", sui diritti e doveri dei conviventi.

Si tratta di norme che cercano di conciliare due valori fondanti della nostra Carta Costituzionale: il valore sociale della famiglia fondata sul matrimonio e il riconoscimento della libertà di coscienza di ogni cittadino.

Dovrebbe essere consequenziale al fatto che l'ispirazione di fondo della nostra Costituzione non ammette contraddizione tra questi due valori: perché mai, infatti, una Carta che riconosce la pari dignità a ogni opzione ideale, culturale e religiosa dovrebbe poi assegnare valore universale e in-

derogabile a un preciso modello ideologico di convivenza? Tutte le unioni stabili derivanti da amore e affettività comportano normalmente una convivenza: anche la "famiglia" è convivenza, cui si attribuisce un valore sacramentale col matrimonio religioso o si assegna uno statuto giuridico col matrimonio civile. E sono convivenze basate su affetto e amore anche quelle che restano affidate alla libera scelta individuale, non meno legittime di quelle sancite nel matrimonio. Il loro disconoscimento può essere determinato solo da una preclusione ideologica. Le libere convivenze infrangono qualche dettato costituzionale? configurano una qualche forma di reato?

1 Vigli, Marcello (2006) *Contaminazioni. Un percorso di laicità fuori dai templi delle ideologie e delle religioni*, Bari: edizioni Dedalo.

impediscono la civile convivenza tra cittadini? mettono in discussione i diritti di quanti non condividono un'opzione di libera convivenza? E allora perché, se i liberi conviventi chiedono allo Stato di prendere atto della loro scelta e di consentire loro il godimento di diritti che vengono riconosciuti ai conviventi nel matrimonio, si risponde con una campagna ideologica che pretende di discriminare quanti non condividono quello che è un sillogismo non ancorato ad argomentazioni razionali: se c'è matrimonio c'è famiglia, se non c'è matrimonio c'è il nulla? Donne e uomini che si amano e insieme affrontano la vita e la morte in una convivenza non matrimonializzata, figli che crescono e hanno una normale vita sociale senza essere nati da una coppia sposata, omosessuali che stabiliscono un rapporto duraturo e solidale: devono restare individui, tollerati e ammessi ai diritti di cittadinanza politici, ma non devono, per decreto indiscusso e indiscutibile, dar luogo a un nucleo di affetti e solidarietà che abbia valenza e riconoscimento sociale. Come se qualcuno abbia il potere di stabilire per decreto le forme e le condizioni dell'affettività. Ma davvero qualcuno può sostenere che due persone si amano veramente e danno vita alla prima cellula di una convivenza sociale e solidale, la famiglia, solo

se contraggono matrimonio, religioso o civile che sia? Eppure questi nuclei familiari non matrimonializzati esistono: a volte realizzano una convivenza qualitativamente alta, come tante convivenze basate sul matrimonio, a volte vanno in crisi o sono logorati da ipocrisie corrosive, come tante famiglie che il matrimonio non salva da crisi e drammi tremendi.

C'è un aspetto paradossale in questo dibattito: i conviventi non sposati che non vogliono più rimanere nell'anonimato sociale, rivendicano il riconoscimento del loro legame affettivo e solidale e chiedono di assumersi quelle responsabilità e quegli obblighi che l'assenza di matrimonio sembrava non rendere necessari, sono respinti proprio nel momento in cui esprimono una tendenza che li avvicina al modello della famiglia basato sul matrimonio e rafforzano il loro impegno, confermato di fronte alla società, al mutuo affetto e alla reciproca solidarietà! E sono respinti da quanti proclamano i valori sacri della famiglia! E non si accorgono questi ultimi, chiusi nel loro dogmatismo discriminante, che sono gli omosessuali e i 'concubini' a dover ammettere, con le loro richieste, la necessità di una validazione sociale di quel rapporto che si voleva libero da ogni condizionamento esterno e non inserito in alcuna dimensione di socialità?

Quando la legge positiva è ricondotta a un dogma di fede, gli effetti sono quasi sempre il ridicolo e la repressione cieca.

Hanno un unico torto, a ben vedere questi 'irregolari' della convivenza: non condividono un'opzione ideologica che la Chiesa cattolica pretende di imporre come legge naturale e universale, seguono una personale via all'affettività e praticano un modello autonomo di famiglia.

E quando leggiamo sull'*Avvenire* che la posizione dei vescovi italiani in materia di Pacs-Dico va letta come una "indicazione franca e disarmata di uno spartiacque che inevitabilmente peserà sul futuro della politica italiana", la domanda inquietante che nasce spontanea è: ma la nostra Costituzione ha un'impostazione laica o deve rispondere a un'ispirazione confessionale?

Attenzione, non siamo più nell'ambito del confronto di idee e di valori. Siamo sul piano della 'politica', è il futuro politico che i vescovi (tutti?) pretendono di condizionare e determinare. Altro che 'ingerenza' del Vaticano: la Cei ha deciso non di 'ingerirsi', ma di intervenire direttamente nello scontro politico. Ritiene la contingenza politica che stiamo vivendo favorevole a un suo disegno egemonico: non ha più il riferimento nel partito cattolico, ma può disinvoltamente lucrare sia sulla necessità della De-

stra di trovare un ancoraggio ideologico nello strumentale richiamo ai sacri valori religiosi sia sull'opportunismo di chi specula ancora sul voto cattolico sia sulla convinta fede dei tanti cattolici che sono nell'Ulivo e nell'Unione. Certo questa Destra che si erge a difesa della famiglia e delle tradizioni cattoliche è fatta di gente che odia gli stranieri, ha come riferimento costante l'arricchimento individualistico e ha sostenuto tutte le iniziative di guerra di Bush, conosce e pratica poco il Vangelo: ma, si sa, il potere è potere, ed è di questo mondo. Si dirà, sono le contraddizioni storiche della Chiesa-Istituzione: rendere solenni esequie religiose a un dittatore come Pinochet e negare un modesto funerale religioso a un povero cristo(!) come Welby! Non escluderei nemmeno l'intenzione, non del tutto recondita per altro, di colpire a fondo il progetto del costituendo Partito Democratico: perché è evidente che il fallimento sui Dico si porterebbe dietro, molto probabilmente, anche il fallimento dell'incontro tra cultura cattolica democratica e cultura della sinistra democratica.

Anche se proviamo a distanziarci dall'urgenza del dibattito di oggi, non possiamo non vedere che emerge con forza una grande questione, mai storicamente risolta nell'Italia che ospita il Vaticano: la questione della cultura laica e il riconoscimento del va-

lore della laicità come uno dei valori fondanti della nostra Costituzione. Oggi è proprio questo valore a essere messo in discussione, con scoperto cinismo dai liberali di una Destra che ha messo in soffitta i Cavour e i Croce fino a non molto tempo fa indicati come grandi maestri del pensiero libero, con arrogante clericalismo da una Cei che sembra aver abbandonato ogni cautela in materia e che è disposta ad ammettere solo una laicità "sana", in linea, cioè, con le sue direttive.

In anticipo sul dibattito di questi giorni, Marcello Vigli nel suo recente saggio *Contaminazioni. Un percorso di laicità fuori dai templi delle ideologie e delle religioni* (Edizioni Dedalo, 2006), ci aiuta a ricostruire, fuori da facili e comodi schemi, un quadro storico-culturale solido e rigoroso per orientare credenti e non credenti verso quello che dovrebbe essere un sincero confronto per una solidale ricerca del bene comune, confronto che sarebbe reso impossibile da un ritorno a tristi forme di 'guerre sante' o 'crociate', che non hanno mai prodotto nulla di buono né per i credenti né per i laici: anzi, hanno reso più poveri, culturalmente e spiritualmente, gli uni e gli altri; oltre ad aver portato la Chiesa istituzionale a derive di cui poi, a distanza di secoli, qualcuno ha dovuto chiedere pubblico perdono.

Nel suo testo Vigli ricostruisce il tormentato percorso storico del rapporto tra livello politico della società e livello profetico della religione, tra apparati politici e istituzioni religiose, tra Stato e Chiesa. Un percorso che ha trovato rari momenti di equilibrio e ha fatto intravedere un possibile rapporto virtuoso per la costruzione di una socialità a misura di donna e di uomo solo quando la storicità della condizione umana è stata accettata come campo di convergenza condiviso sia da parte di chi considera la dimensione storica come l'unica possibile sia da parte di chi pensa che il destino dell'uomo non si esaurisca in essa.

Vigli definisce in termini laici, non ideologizzati, tale storicità: "Storicità non significa [...] cercare un disegno unitario della Storia o nelle storie, significa piuttosto accettare l'assenza o l'inconoscibilità di tale disegno: [...]". "[La storicizzazione] contribuisce a responsabilizzare gli individui inducendoli a sentirsi partecipi di una comunità planetaria, di un'avventura comune priva di percorsi già definiti, rivelando che il soggetto è in primo luogo rapporto con l'altro, rapporto con il tutto. Insegna a concepire l'avvenire aperto alle diverse possibilità, inducendo a diffidare della fiducia assoluta in un progresso garantito. Nulla è stato perché doveva essere, né sarà perché dovrà essere". E la storicità del-

la condizione umana deriva dall'atto più significativo del Dio dei Cristiani, la sua incarnazione: "Il Dio che si fa uomo e accetta di farsi processare e crocifiggere dagli uomini da lui creati li conferma nel ruolo di costruttori della Storia, senza violentarli nella loro libertà né immunizzarli dal delirio di onnipotenza".

La storicizzazione e la conseguente cultura della laicità non escludono per l'uomo la certezza nelle proprie verità o nella propria fede, ma richiedono a tutti di non trasformarli in dogmi religiosi, dogmi ideologici, tabù scientifici da imporre alla società. Una laicità fondata sulla storicizzazione dell'agire umano non significa relativismo culturale ed etico, i cui rischi spesso sono usati strumentalmente da chi vuole delegittimare l'uso critico della ragione: "La garanzia contro il relativismo nichilista, considerato pericoloso sul piano etico, sta, quindi, nella fede che ciascuno ha nelle proprie convinzioni, temperata dal senso del limite, dal riconoscimento della parzialità e della precarietà di ogni sintesi e dalla costante consapevolezza dell'abisso di contraddizioni in cui donne e uomini operano. Si evitano, infatti, i rischi del relativismo non limitandosi a denunciarlo, ma facendo un corretto uso della storicizzazione e proponendo nuovi criteri e nuovi valori che siano potenzialmente condivi-

sibili da molti e soprattutto praticabili perché capaci di produrre comportamenti coerenti."

La comune accettazione delle contraddizioni della condizione umana e il senso del limite di ogni certezza personale non comportano un ripiegamento individualista, non inducono a fuggire dalle responsabilità verso il prossimo, all'ignavia: al contrario, la precarietà della nostra condizione rende fondamentali e necessari il dialogo e il confronto tra diversi. Ne consegue coerentemente un programmatico impegno della cultura laica per una concreta solidarietà universalistica: "La cultura della laicità è relazionale e progettuale, mira a costruire l'universalità rispettosa delle differenze; vuole la libertà coniugata con la giustizia e l'uguaglianza. Rispetta la vita e promuove la pace per produrre condizioni favorevoli alla reciproca fecondazione tra universi culturali radicati in diverse etnie, nazioni, chiese, partiti. La coscienza della storicità impone responsabilità verso la specie e non solo verso la propria comunità familiare, etnica, linguistica, religiosa, politica. [...] Con ciò la nuova cultura della laicità delegittima tutti i razzismi, gli etnocentrismi e gli integralismi, perseguendo la contaminazione, la ibridazione, il meticcio culturale di diversi orientamenti ideali e di diverse religioni."

Ma può una persona di profonda fede religiosa condividere una tale cultura della laicità? La risposta a questo interrogativo sembra essere l'apporto più interessante del lavoro di Vigli, soprattutto se guardiamo alle vicende di questi giorni.

Mi ha colpito una citazione da Piero Barbaini, posta in epigrafe a un capitolo cruciale del libro di Vigli, "Teologia e Chiesa nella cultura della laicità": "Il cristianesimo, se interpretato e vissuto come esperienza storica di riumanizzazione della religione, come processo di liberazione della ricerca di senso e delle sue culture dal monopolio della casta, non può aggregare che in nome della laicità. Le Chiese e i gruppi cristiani che in qualche modo contraddicono a questa qualità, si pongono in contraddizione con l'identità qualificante del messaggio cristiano. La Chiesa dei cristiani è un'esperienza di comunione radicalmente laica" (Barbaini, P., 1997, *Essere Chiesa. Lettera ai cattolici della mia generazione*, Roma: Edizioni Associate, p. 58).

Siamo molto lontani, come si vede, dagli ultimatum e dai 'non possumus' della Cei e di Ruini. Siamo invece nel cuore del problema posto da un lucido intervento di Gustavo Zagrebelsky su 'La Repubblica' del 10 gennaio 2007: l'atteggiamento che il cristianesimo e il cattolicesimo assumono di fronte alla democrazia, che, in quanto ta-

le, o è laica o non è. Si parte da un assunto disarmante nella sua apparente ovvietà: "Il dialogo, anche quello così frequentemente auspicato tra i cattolici e gli altri (che si indicano, in negativo, come *non-cattolici*) presuppone una condizione: che le parti si riconoscano pari, in razionalità e moralità. Se si parte dal presupposto che l'altro non è solo uno che pensa diversamente, ma è uno da meno o, addirittura, è un mentecatto o un immorale, il dialogo sarà perfettamente inutile; sarà tempo perduto, adescamento o simulazione". Zagrebelsky si chiede poi se tale atteggiamento di mutuo riconoscimento sia acquisito da parte cattolica per arrivare alla conclusione, dopo un'attenta analisi delle posizioni della Chiesa tra Concilio Vaticano I e Concilio Vaticano II, che oggi il magistero cattolico segue "scoscesi percorsi" con l'intento di proporre un Dio avente natura razionale (*logos*) e sostenere che fede e ragione coincidono, per cui "l'essere umano 'di ragione' è tale perché è anche 'di fede', onde chi è senza o contro la fede, è anche senza o contro la ragione". Ovviamente, sulla base di tali posizioni ogni possibile ricerca comune è preclusa; il dialogo con i non credenti finisce con essere solo tollerato e può essere accettato solo temporaneamente per conseguire obiettivi minimi o contenere le posizioni non condivise in vista di

tempi migliori in cui affermare le proprie posizioni.

Una prospettiva radicalmente diversa è indicata da Vigli, che, negli ultimi due capitoli del suo lavoro, cerca di delineare il ruolo della teologia nella cultura della laicità e i tratti di una fede 'laica'.

Per Vigli la funzione stessa della teologia deve essere ripensata in termini tali da richiamare tutti "alla pratica, promossa dal buddismo, di limitarsi a considerare la propria scelta valida per sé, ma non necessariamente per gli altri, il proprio credo vero per sé, ma non per gli altri." La ricerca teologica deve assumere fino in fondo la consapevolezza della sua storicità, immunizzandoci così dai "veleni introdotti nella Storia dalle diverse concezioni di Dio padrone e signore, in nome del quale ci si sente autorizzati a considerare ogni violenza non solo legittima ma doverosa, dimenticando che nessuno ha un'esclusiva nella conoscenza di Dio come esigono i fanatici delle religioni monoteistiche con la loro pretesa di avere per sé il solo, unico e vero Dio." Vigli richiama i cattolici alla prassi della Chiesa primitiva nella quale la teologia era essenzialmente "la traduzione del 'vissuto' di fede in categorie razionali comunicabili, senza pretendere di trasformarle in sistemi compiuti di formule dogmatiche con valore di verità assolute." E alla criti-

ca alla prassi di una Chiesa cattolica che "vive oggi la sua 'cattolicità' nelle forme di un'azienda multinazionale con una burocrazia di oltre un milione di 'addetti', alla sistematica ricerca di un ruolo politico adeguato alla globalizzazione", segue la sua proposta per un radicale rinnovamento del modo di essere Chiesa, invitata a ritornare alla prassi precostantiniana che mirava a tradurre la fede in agire evangelico coerente. La Chiesa prospettata da Vigli è una comunità in cui "ogni cristiano può esercitare la sua funzione regale e sacerdotale che assume con l'accettazione del battesimo come libera e responsabile risposta a una vocazione divina", che non trasforma l'evangelizzazione in proselitismo e non pretende conversioni, che è veicolo di diffusione di idee e di comportamenti, che è rispettosa dell'altro assunto "come interlocutore di un dialogo in quanto portatore di orientamenti e di valori degni di essere riconosciuti". Insomma una Chiesa laica: e "laicità è accettazione dell'altro per convivere con lui e non per convertirlo".

Nella Chiesa 'laica' vive, per Vigli, una fede 'laica', meglio, una "fede senza religione" secondo il drammatico appello di Dietrich Bonhoeffer, una fede che è la più autentica alternativa alla "religione senza fede" dei tanti atei clericali che riducono il cattolicesimo a banale 'istrumen-

tum regni'. Ovviamente, avverte Vegli, una fede senza religione "non significa perdere di vista la specificità del 'credere religioso' dei cristiani, la differenza tra questo e altre forme di 'credo'. Queste servono a dare senso e coerenza all'esperienza soggettiva di coloro che le professano. Quella instaura un chiaro legame con una tradizione, con una discendenza comune, in particolare con quanti da duemila anni hanno continuato a credere nell'annuncio di un uomo chiamato Gesù che aveva affermato 'chi vede me vede il Padre'". È una fede che si professa in "una dimensione comunitaria, con quanti altri la professano e s'impegnano nel farsi strumenti fedeli alla prospettiva escatologica del Regno, culmine del processo avviato con la creazione e sviluppato nell'incarnazione." Una fede che ha per oggetto non più "il vero", ma "il senso e il valore dell'autonoma responsabilità dell'uomo nella costruzione della storia secondo la grande sfida lanciata da un Dio calato nella storia: Ge-

sù.". Si tratta, in conclusione, di una fede vissuta come "alienazione di Dio nell'uomo", unica via per sfuggire a quell'alienazione dell'uomo in Dio che, ricorda Vegli, è propria di ogni religione "disincarnata". E le religioni "disincarnate" o destoricizzate sono alla base dei fondamentalismi e delle costruzioni dogmatiche che ostacolano l'accettazione della "buona novella del terzo millennio: nessuno ha il diritto di racchiudere Dio nell'immagine che se n'è costruito".

In sostanza una professione di fede che vede nel dialogo tra credenti e non credenti una prassi necessaria alla realizzazione di un disegno escatologico, non una necessità imposta dalla contingenza storica o una misura di civile tolleranza. Ma, avverte Vegli rispondendo idealmente alle preoccupazioni di Zagrebelsky, il credente "per essere credibile non deve imporre l'oggetto della sua fede a chi ne ha una visione diversa e vive nella convinzione che la dignità umana coincida con la coscienza storica."

9^a Religion Today

di Stefano Co'

Nel mese di ottobre 2006 si è svolto a Trento la nona edizione del festival "Religion Today", diretto da Lia Beltrami, prima parte di un itinerario cinematografico che si spinge a Roma e poi fino a Gerusalemme, che si è ormai affermato tra quelli dalle varie tematiche più o meno attinenti alla dimensione "spirituale" e "sacrale", se non proprio più direttamente religiosa.

Quello di quest'anno ospitava 45 (quarantacinque) opere di finzione e documentari, dalle varie lunghezze, con predominio, forse, dei medio e cortometraggi, che spaziavano dal mondo ebraico a quello islamico iraniano, ad altre opere occidentali più vicine a noi (con purtroppo pochi lavori italiani).

Non avendo potuto vedere tutti i film in concorso e dovendo scegliere un percorso tra le varie proiezioni, ho seguito un numero un po' limitato di opere, cercando di seguire quelli che stimolavano di più riflessioni e confronti.

Sul fronte delle opere di origine israeliana si può constatare un predominio di quelle di produzione degli ortodossi religiosi, che hanno ormai raggiunto un buon numero, con al loro interno una certa varietà di posizioni, anche se tutte queste sono vissute e proiettate in un contesto limitato, che si può definire autoghettizzante, con regole religiose forti e ben accentuate ed escludenti gli "altri", i non ortodossi; è curioso comunque che la maggior parte delle opere viste sia realizzata sotto forma di commedia, con pochi elementi drammatici (e quasi senza nessun riferimento storico-sociale al mondo circostante), come se "quello" fosse il solo e unico miglior mondo possibile e vivibile.

Interessante in ogni caso il lavoro di alcune registe donne che evidenziano, a volte anche involontariamente, ma quasi solo con la propria presenza e identità, le contraddizioni di questo approccio integrale, per esempio Nurit Jacobs Yinon in *Covenant: Women*,

God and the Between ("Il patto: le donne, Dio e tutto il resto") – premiato come miglior documentario-, dove narra il ruolo di una madre nei primi otto giorni di vita di un figlio, da quando il figlio maschio nasce a quando viene circonciso: una settimana nella quale la donna passa da un'emozione forte a un'altra, dal desiderio (quanto naturale?) di madre di non separarsi mai dal proprio bambino appena nato alla volontà, non solo per la donna, di seguire la volontà di seguire le "leggi di Dio", con le ambiguità sentimentali della donna religiosa nella sua relazione con Dio e il divino.

Tra gli altri film israeliani, mi sono sembrati stimolanti e un po' dialettici, non monocordi, il mediometraggio *Green Chariot* ("Il carillon verde") di Gilad Goldschmidt (vincitore del premio "Fraternità di Nomadelfia"), sulla storia del ventiduenne Sasha, di origine russa, che per divenire israeliano si è fatto religioso, ha cambiato il nome in Yair, parla solo in ebraico, anche quando gli si rivolgono in russo, tagliando così fuori completamente il proprio passato (inclusi padre e amici russi), e sta per sposarsi con la fidanzata israeliana, fino a quando l'arrivo di un pacco della zia dall'Ucraina gli sconvolge il "suo" nuovo mondo, sfidandolo nelle certezze che ha voluto acquisire, "costruendo" quella perso-

na che ha cercato di diventare: la rivelazione lo costringe a chiedersi veramente chi è e ad affrontare le proprie convinzioni religiose e a un viaggio a ritroso in quell'identità russa che si è sforzato di sopprimere.

E *Wasserman* (mediometraggio di quasi un'ora) di Idit Shechori e David Akerman, storia del settantatreenne Wasserman, che ha giurato di non pregare mai più dopo la perdita dei suoi nella Shoah, ma che per una grave emergenza meteorologica deve chiedere aiuto ai vicini religiosi ortodossi, che lo aiuterebbero solamente se egli accettasse di unirsi a loro nella preghiera comune contro la siccità: allora dovrà confrontarsi anche drammaticamente con le due figlie, che la pensano in maniera diversa, solo una sembra capirlo e mettersi al suo fianco senza secondi fini, e il nipote, nel tentativo finale di restare legato alla propria famiglia e alla propria terra, senza dover rinunciare alla sua coscienza.

Interessanti sono pure il corto *Tainted* (t.l. "Macchiate" o "Infettate"), della giovane regista Elkie Hershberg, che, con le sue corde semidocumentaristiche e l'attenzione al dettaglio e alle piccole cose e ai gesti, narra l'incontro tra due giovani ragazze madri in un centro alloggio allestito apposta per donne religiose e ortodosse nella loro situazione: dall'incontro tra le due

diversità, una reticente e di poche parole, l'altra estroversa e solidale, nascerà un'amicizia che permetterà loro di aiutarsi a vicenda affrontando tutti gli ostacoli e superando tale difficile periodo della loro vita.

E l'altro breve corto *Sugarless* ("Amaro") di Chaim Elbaum, sull'educazione personal-sociale alla vita di un giovane che, poco prima della festa del "Bar-Mitzva", viene aggredito sulla via di casa e ritorna dal padre non vedente chiedendosi se raccontare questo suo "segreto", in un conflitto un po' frustrante tra il silenzio e la voglia di urlare, tra il bisogno dell'aiuto paterno e il doverlo richiedere: un modo anche per riflettere, prendere coscienza di sé, della propria autonomia e infine maturare.

Meno riuscito, invece, l'ultimo corto israeliano *One Too Many* ("Una di troppo") di Shaiya Bernstein, con protagonista Kobi, un religioso trentenne, il quale sposato con Rachel, in coma da quattro anni, ottiene il permesso dalla Corte Rabbinica di potersi risposare con un'altra donna amata, ma proprio quando fervono i preparativi delle nozze, il giorno stesso del matrimonio, Rachel si risveglia dal coma, rendendo così il protagonista confuso e straziato, con la drammatica scelta di dover decidere tra una di loro: oscillando tra commedia e dramma, al li-

mite del grottesco, con i tempi "telefonati" e fin troppo prevedibili e omologanti, il filmetto non prende e rimane alla superficie delle cose e delle conseguenze dei comportamenti e delle situazioni contraddittorie.

L'altra grande cinematografia esplorata è quella iraniana, con opere di diversa fattura e composizione, ma quasi tutte nel segno di quello che si può definire un "nuovo neorealismo", attenti alle tematiche più generali, ma nello stesso tempo profonde, della sofferenza (e quindi delle condizioni delle malattie), della giustizia e della pace.

Il migliore in assoluto, e di sicuro l'opera cinematografica più riuscita, coinvolgente ed arricchente dell'intero festival (giustamente premiata come miglior film a soggetto), è risultato *He* ("Egli") di Rahbar Ghanbari (del 2004), la storia di un religioso, un onorato cittadino di un piccolo villaggio nei pressi dei monti Sabalan (nel nord-est dell'Iran), a cui viene chiesto di diventare mullah (capo) della moschea in una cittadina più grande, il quale esita sulla scelta, a causa dei forti legami col villaggio d'origine, ricambiato dall'amore che i compaesani nutrono per lui: l'occasione di andare a vivere in una comunità più sostanziosa e ricca, che gli consentirebbe di portare elettricità, strade e sanità nel posto

lasciato alle spalle, lo mette di fronte a una scelta dolorosa e netta, che si concretizza in un finale che può sembrare ambiguo, ma che rende esattamente le sfumature e le contraddizioni della realtà; film che sembra eccezionalmente semplice, ma che è capace di rendere pienamente la passione e la sensibilità dietro a quel dilemma, risultando un'amorevole e completo ritratto della vita quotidiana rurale dell'Iran, delle relazioni interpersonali e all'interno di quelle comunità viventi ai limiti in una natura impervia, del rapporto forte e ricco di sollecitudine e solidarietà con la propria terra e i propri simili.

Intelligente e ricco di storie è *A Piece of Bread* ("Un pezzo di pane") di Kamal Tabrizi (2005), una "inanellatura" di personaggi e delle loro vite intrecciate e intersecantesi tra di loro in determinati e importanti momenti: così in una stessa mattina, si seguono le vicissitudini di un gruppo di giovani che competeranno in una gara in montagna fatta per portare due di loro a venire assunti come guardie forestali; di una bambina zoppicante, Maryam, che come tutte le mattine, dovrà arrancare con un po' di fatica fino alla scuola per poter imparare e studiare; di un sergente che, insieme a un giovane soldato, deve andare a prendere e portare con sé, di malavoglia e lun-

go un sentiero accidentato, Karbalai, uno degli anziani del villaggio; e dello stesso Karbalai che li aspetta, seduto sotto un vecchio albero con un fagotto, un bastone e un rosario, in attesa di dover testimoniare il diritto di una persona cara alla fine di un lungo cammino. Più di una storia per raccontare le aspirazioni, i sogni e i bisogni di una comunità, simile e differente tra di loro come con gli altri.

Red Robin ("Pettiroso") di Parviz Sheikhtadi (produzione del 2005-06) è uscito col meritato premio "Religioni per la pace": racconta la vicenda di Ali, un dodicenne musulmano che arriva a causare, durante lo svolgersi di un gioco, la morte del suo miglior amico e nella sua ricerca di trovare qualcuno in grado di riportarlo in vita, cioè di possedere il "potere di Dio" di far rigenerare i morti, in tale suo ardente desiderio infantile, coinvolge anche i vicini, sai cristiani che musulmani, religiosi togati o persone più "semplici"; visto con gli occhi del bambino, il rapporto tra morte e vita, tra esistenza e contraddizioni vitali, assume una venatura piena di una sua pura innocenza, di una "folle" e assoluta ricerca, svelando i nessi tra i problemi e le ambiguità e sottigliezze della vita quotidiana, mostrandone i risvolti di ingiustizia ma anche di apertura a un mondo ricco

di simboli e oscillante continuamente tra realtà e fantasia e desiderio di realizzarsi pienamente.

Interessante il primo episodio (quello visto) di 30 minuti, "Lo spirito della montagna", di *Moon Faced* ("Volto di luna") di Rouhollah Hejazi (del 2005), con la storia di un vecchio montanaro, Ermiya, che non crede alla discendenza da un Imam – quello che viene chiamato "Seyye Agha" – e dopo aver perso i suoi due figli subito dopo la nascita, ne ha un terzo che sopravvive, sebbene malato, ed è quindi convinto dalla moglie a recarsi a pregare al santuario per la sua guarigione; sulla strada incontrerà persone e avvenimenti che lo metteranno di fronte alla realtà e alla ricerca della pace: particolarmente riuscita ci sembra la rappresentazione del rapporto tra l'essere umano e la natura difficile della vita della montagna, la sensazione che ci possa essere in essa una certa qual "sacralità" da accettare con attenzione e con cui confrontarsi.

Da considerare poi alcuni corti visti come *With Him* ("Con lui") di Naghi Nemati, con la sua storia surreale di un autista che dà un passaggio al maestro di un villaggio in missione per lavoro, durante il cui tragitto accade qualcosa che sembra imprevedibile, dove la semplicità del racconto convive con uno spirito di apertu-

ra al simbolico e all'attenzione al dettaglio; e *A Letter for André* ("Una lettera per André") di Zohreh Zamani e Ali Hajjipoor (del 2005), vincitore del premio per il miglior cortometraggio, sulla storia di un'anziana armena che sta aiutando da anni una donna musulmana vedova e i suoi quattro figli, una storia che i due giovani registi vorrebbero trattare in un film: il film riguarda i problemi tipici dei poveri *filmmaker* e soprattutto il dilemma di che fare quando la protagonista del film muore prima di aver girato una sola sequenza; la ricostruzione allora si realizza facendola e mettendosi in primo piano, e soprattutto tramite la testimonianza delle voci e dei volti, delle espressioni dei fruitori di quell'opera di bene, pace e solidarietà, che sembra(va) impossibile ma diviene facile e universalmente visibile.

Tra i pochi altri film visti sembra da non dimenticare *With Extreme Cruelty* ("Con estrema crudeltà") del regista bulgaro Rossen Elezov (un'opera del 2006), a cui è stata attribuita una menzione speciale dalla giuria, con il racconto della storia di un'illustre scrittrice e sceneggiatrice, Svoboda Bucharova, la figlia comunista dell'anarchico Theodor Angheloff, fucilato dai nazisti della Gestapo durante la Seconda Guerra Mondiale e dichiarato in seguito eroe nazionale belga, convertita

al cristianesimo: documentario classico della catarsi intellettuale e privata della Bucharova, la quale, in un costante dialogo immaginario con il padre, cerca di riconciliarsi con se stessa e con la storia che ha vissuto; interessante nel documentare la drammatica storia bulgara degli ultimi 60 anni, con il sapiente utilizzo di materiale d'epoca e dei suggestivi resti della memoria nei luoghi come sono visibili oggi, non riesce però perfettamente a rendere comprensibile il processo del percorso e il senso pieno e drammatico del passaggio da ardente comunista a fervente cristiana dell'intellettuale e il suo possibile essere chiave di una storia più sociale e collettiva, nella scel-

ta di dare una descrizione dei problemi etici e nel tentativo di spiegazione dell'attuale crisi sociale.

Infine, un consiglio e una proposta che non vogliono essere polemici, ma pienamente critici e produttivi: cercate di non farci più vedere quei video (corti o medio metraggi) indiani kitsch della più bassa e insignificante "bollywood" (risparmiamoci i nomi!) e allargate l'orizzonte anche ad altre realtà nazionali ed etniche interessanti e intelligenti, disponibili al dialogo, alla comunicazione con gli altri, noi tutti diversi, e allo scambio reciproco, non solo quindi autoghezzanti e autoriproducentesi nelle loro ideologie dogmi.

ABBONAMENTO 2007

**€ 15,00
ordinario**

**€ 25,00
sostenitore**



Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.

In caso di mancato recapito, restituire a Trento C.P.O. Il mittente si impegna a pagare la relativa tassa.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN),
Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi,
Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro,
Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di
legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento
annuo € 15,00 - Un numero € 4,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il
trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped.
in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1,
comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. linvito@virgilio.it