

# 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. **221**

**Autunno 2010 - Anno XXXIII**

## **SOMMARIO**

Lettera aperta a Raimon Panikkar • Emmanuel Lévinas e la ricerca d'identità nell'incontro con lo straniero - contributo per la convivenza pacifica dei gruppi etnici nell'Alto Adige-Südtirol? • A proposito della vita eterna - Alcune domande a Sandro Castegnaro sociologo presidente dell'Osservatorio Socio-Religioso del Triveneto (OSReT) • Un convegno di "Biblia" - Il peccato, un'ambigua "invenzione" • Seminario di "Biblia" a Bressanone - La Lettera ai Romani • Dalla 67° Mostra del cinema di Venezia

**Siamo ancora alle prese anche noi con i “regali” di questo governo - che “non mette le mani in tasca degli italiani” - e che pervicacemente vuole ridurre e condurre sotto la sua tutela la libertà di stampa e di informazione nel nostro paese. Un motivo grave in più rispetto alle consuete difficoltà e alla scarsità di risorse per sollecitare quelli che ancora non l'avessero fatto a venirci in soccorso per permettere a L'INVITO di continuare a vivere e a noi di continuare a resistere.**

**S.O.S.  
CAMPAGNA  
ABBONAMENTI  
2011**

**NON DIMENTICATE!**

**Il versamento di € 15,00 o 25,00 (sostenitore) va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38123 POVO (TN).**

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

*“C’è qualcosa peggiore del terrorismo: l’antiterrorismo”;*

*“l’Occidente deve disarmare la cultura”;*

*“l’ossessione della sicurezza è figlia della ragione armata”:*

sono alcune espressioni del filosofo e teologo indo-spagnolo Raimon Panikkar, morto il 26 agosto scorso, un grande “Maestro di dialogo e pace”, un mistico con i piedi saldamente piantati sull’amata terra, anche se con lo sguardo fisso sugli orizzonti escatologici del Cristo cosmico.

La sua opera, ancora poco conosciuta, è di estrema importanza e attualità anche per il colloquio tra le religioni e per l’interculturalità tra le civiltà che a noi de L’INVITO sta sempre molto a cuore.

## Lettera aperta a Raimon Panikkar

di Don Achille Rossi

*In occasione della serata in memoria di Raimon Panikkar, tenuta a Roma il 10 novembre 2010, in apertura del corso “La pace in cammino: attualità di maestri, esperienze e metodi”, organizzato dal Cipax*

Carissimo Raimon,

sono passati appena due mesi dalla tua scomparsa, ma la tua presenza è più viva che mai nel mio spirito. Ti vedo ancora lì nel tuo studio tappezzato di libri, seduto su quella poltrona che negli ultimi tempi chiamavi scherzosamente “il trono”, quasi per alleggerire di fronte ai tuoi ospiti il peso della malattia. Vorrei continuare con te una conversazione sulla pace iniziata un quarto di secolo fa a Città di Castello. Ci invitavi allora a “disarmare la cultura” sostenendo che la nostra è una cultura armata non

tanto perché possiede la bomba atomica, ma perché adopera la ragione come un’arma per vincere o per convincere. E spingevi la tua tesi fino ad affermare che c’è una continuità fra una ragione che deve controllare e inseguire la certezza e la deterrenza nucleare: devo possedere l’arma più sicura di quella del mio avversario. Rimproveravi all’Occidente di vivere in una cultura di sfiducia e di guerra. Quelle tue affermazioni, che allora ci sembravano un po’ esagerate, oggi si rivelano invece profetiche. Dopo le due guerre del Golfo, la Bosnia,

il Rwanda e l'Afghanistan, il militarismo è ritornato in forze e ha colonizzato la cultura. L'avversario va sconfitto e distrutto per raggiungere la sicurezza e la pace, ci dicono tutti i *maîtres à penser* e gli imbonitori televisivi. Sulla scia di questa convinzione in Italia abbiamo fatto di meglio: il Ministero della pubblica istruzione, d'accordo con quello della Difesa, ha autorizzato alcune scuole a insegnare ai giovani l'uso delle armi. "Progetto sicurezza" l'hanno battezzato. Tu saresti rimasto sbalordito di fronte a un provvedimento simile e avresti esclamato «non mi dire!», come facevi tutte le volte che ti descrivevo la situazione italiana.

L'ossessione della sicurezza, figlia della ragione armata, ha partorito un movimento localista e xenofobo come la Lega, che proclama la lotta agli immigrati rei di averci rubato il lavoro, portato le malattie, distrutto la nostra identità. Ti saresti stupito che un fenomeno che avrebbe potuto portare a una fecondazione reciproca tra le culture fosse interpretato in una forma così negativa e anticristiana. L'altro fa parte di noi, ci avevi ripetuto nel Convegno del 2006, è l'altra parte che non abbiamo ancora sviluppato o che forse non conosciamo. L'incontro con lui è esperienza di rivelazione, perché ci rivela la nostra incompletezza e la nostra complementarità.

Per questo lo "scontro di civiltà" teorizzato da Samuel Huntington ti appariva assurdo e pericoloso. Come la rispo-

sta di Bush all'attentato dell'11 Settembre. «C'è qualcosa di peggio del terrorismo: l'antiterrorismo», eri solito commentare, citando l'espressione di un alto magistrato indiano. L'antiterrorismo non fa che alimentare la catena del male senza spezzarla, perché la vittoria, come ripetevi spesso, non porta mai alla pace. Solo la riconciliazione e il perdono possono compiere questo miracolo.

Fa tristezza sentir ripetere, perfino dall'altare, che i nostri soldati vanno per il mondo a difendere la pace con le armi. La pace, come tu ci hai insegnato, è lo sforzo di trasformare le tensioni distruttive in polarità creatrici e non si costruisce certo con gli eserciti e le bombe. Bisognerebbe disonorarla la guerra e spiegare ai giovani che dietro la retorica del coraggio, dell'eroismo, della difesa dei valori c'è solo distruzione e morte. Ed è sorprendente che, in un periodo di crisi economica in cui non ci sono risorse per i giovani disoccupati e per la scuola, i fondi per le spese militari si trovino sempre.

La ragione armata ha prodotto un'economia altrettanto armata, fondata sulla sfiducia e la sopraffazione. È la continuazione della guerra con altri mezzi. Come potremmo chiamare le regole del commercio internazionali, il meccanismo del debito estero, la speculazione finanziaria, la devastazione della natura? Che altro è la competizione proclamata da tutti i pulpiti se non il volto pulito della guerra? Sembra incredibile che l'economia internazionale debba

essere la guerra di tutti contro tutti che impoverisce la quasi totalità dell'umanità, eccetto un esiguo numero di famiglie che fanno le regole e la cultura. "La specie di Davos" l'ha chiamata Susan George, gentile e istruita sul piano personale, ma spietata su quello economico. Il mondo attuale non è organizzato per tutti, ma per la sopravvivenza di una minoranza. È quella che tu chiamavi l'etica della scialuppa, ricordando il costume della mariniera antica di tagliare le mani di coloro che, in caso di naufragio, si aggrappavano alla scialuppa già carica. Il sistema che le élites hanno costruito funziona per il 20% dell'umanità. A tutti gli altri occorre tagliare le mani, in qualsiasi modo, per impedire che la barca dei privilegiati affondi.

C'è una malizia profonda nel porre l'accento sulla competizione, dimenticando che la vita umana è basata sulla cooperazione e che non tutte le culture fondano la loro esistenza sul culto dell'avarizia come la nostra. Ce lo ricordavi col simpatico apologo dei bambini africani che, invece di competere per conquistare il premio, corrono tutti insieme verso la meta tenendosi per mano.

L'alternativa alla catastrofe di proporzioni cosmiche a cui stiamo andando incontro è "un radicale cambiamento della mente e del cuore", come hai scritto nel tuo ultimo libro *Il ritmo dell'Essere*. Tu l'hai prospettata come una più profonda intuizione sulla natura della realtà, che ci aiuti a leggere

con sguardo nuovo il Divino, l'uomo e il cosmico. Per un compito così creativo tu suggerisci che l'uomo non debba puntare tanto sulla volontà, ma sulla capacità di ricevere. Disarmo culturale, ancora una volta. Atteggiamento fondamentale per l'uomo della civiltà tecnocratica, come facevi notare con ironia, ricordando che quando una formica trascina un elefante, non è l'elefante che va verso la formica ma la formica verso l'elefante. E l'Occidente è un elefante.

Questa ricettività accogliente è l'unico atteggiamento in grado di promuovere la pace. Allora essa appare per quello che veramente è: un dono che si riceve, che ci trasforma, che ci spinge a lottare per la riconciliazione e non per la vittoria. Ne eri così consapevole che l'hai voluto ricordare anche nell'esergo del tuo ultimo libro: «Posano le mie parole essere in Armonia con l'intero Universo, contribuire alla sua Giustizia, accrescere la sua Bellezza, ed essere pronunciate in Libertà così che la Pace possa diventare più vicina al nostro Mondo. Amen».

È significativo che il tuo ultimo messaggio abbia coniugato insieme armonia, giustizia, bellezza, libertà e pace: le grandi tensioni che hanno reso luminosa la tua vita. Grazie, Raimon, per avercelo ricordato ancora una volta.

Roma, 10 novembre 2010

*Don Achille e i partecipanti  
all'incontro*

Dal convegno internazionale dei teologi morali del luglio scorso di cui abbiamo parlato nel numero 220 del L'INVITO riprendiamo, col consenso dell'autore che ringraziamo, l'intervento che vuole essere anche "un contributo per la convivenza pacifica dei gruppi etnici nella vicina provincia di Bolzano/Bozen"

The Second Conference of Catholic Theological Ethics  
in the World Church, Trent, Italy  
July, 24-27, 2010

# Emmanuel Lévinas e la ricerca d'identità nell'incontro con lo straniero

contributo per la convivenza pacifica  
dei gruppi etnici nell'Alto Adige-Südtirol?

di Martin M. Lintner OSM, STA Bressanone

**Introduzione: L'uomo venuto dal ghiaccio – il sudtirolese più celebre nel mondo**

Vent'anni fa, il 19 settembre 1991, fu scoperta una mummia poco distante da un passo ai piedi del ghiacciaio del Similaun, che porta dalla Val Senales all'Ötztal. L'evento prese contorni sensazionali quando ben presto fu chiaro che la mummia avrebbe avuto un'età

di oltre 5000 anni e che cioè sarebbe risalita all'inizio dell'età archeologica del Rame (3300 - 3100 a.C.). "L'uomo venuto dal ghiaccio", come la mummia venne denominata, è uno degli uomini ormai più celebri, più studiati e più conosciuti al mondo. Tuttavia, oltre l'immenso materiale di dettagliate conoscenze scientifiche, rimane aperta la domanda forse più inquietante: chi

era quest' uomo, morto molto probabilmente per sfinimento, dovuto sia a una ferita letale alla spalla sinistra, provocata da una freccia, sia a una tempesta di neve all'inizio d'estate? Le denominazioni popolari "Ötzi" o "iceman" sono un tentativo più o meno superficiale, più o meno spensierato o perplessico di creare una certa familiarità, una qualche vicinanza, di cercare un affratellamento con quest'uomo che rimarrà tuttavia per sempre uno straniero e uno sconosciuto. La quantità enorme di conoscenze non riuscirà mai a superare il precipizio di tempo e di estraneità e l'impossibilità di conoscere l'identità di quest'uomo.

Rimane, per dirlo con il filosofo ebreo Emmanuel Lévinas, l'alterità non superabile e non alienabile dell'uomo venuto dal ghiaccio.

### 1. Cenni storici<sup>1</sup>

Tuttavia l'uomo venuto dal ghiaccio dimostra che la terra alpina dell'attuale Alto Adige-Südtirol già 5000 anni fa fu una terra di ponte, di incontri e di scambi commerciali. L'equipaggia-

mento con cui è stato ritrovato dimostra una grande vicinanza, - quindi relazioni commerciali - con la cultura di Remedello, originatasi nella Pianura Padana.

#### 1.1 L'Alto Adige-Südtirol: regione d'incontro e convivenza di varie popolazioni

Tutta la storia dell'attuale Alto Adige-Südtirol è segnata da una convivenza assai pacifica di varie popolazioni: i reti - l'etnia più significativa - una popolazione originaria del Trentino e del Tirolo, insediata nell'alta Val Venosta fino al 1700 e tuttora presente nelle confinanti regioni svizzere; la popolazione romano-ladina, tuttora presente soprattutto nelle comunità ladine di alcune valli delle dolomiti, non toccate dal flusso e dal movimento di popolazioni delle valli principali lungo le quali si snodavano le grandi vie di comunicazione commerciale e militare; i romani, che alla fine del 500 erano la popolazione dominante; infine le popolazioni germaniche (Bavaresi e Svevi), entrate nella regione con la grande migrazione del medioevo.

È comunque interessante constatare - gettando uno sguardo panoramico sulla storia - come l'elemento che ha rinforzato le relazioni pacifiche tra queste popolazioni sia stato l'interesse reciproco per lo scambio commerciale e culturale.

Un elemento che invece ha provocato le prime tensioni tra le popo-

<sup>1</sup> Per la storia del Sudtirolo-Alto Adige vedi: Michael Forcher, *Tirols Geschichte in Wort und Bild*, 9. überarbeitete und erweiterte Auflage Innsbruck 2004; Josef Riedmann, *Geschichte Tirols*, Wien 32001; Josef Riedmann, *Zwischen Süd und Nord. Die Geschichte Tirols in Stichworten*, Tirol 2003, (italiano: *Tra Sud e Nord. Lineamenti di storia del Tirolo*, Tirolo 2003).

lazioni è stata la riforma luterana. In quell'epoca la città di Trento si trovava al centro di una regione popolata sia da gente romana che germanica. Fu per questo scelta come luogo del concilio. In seguito "il tedesco" fu connesso con la riforma, "il romano" invece con la fedeltà al papa. Le autorità locali, sia politiche che religiose, promossero l'influsso del romano per combattere la presenza della riforma nella regione; venne respinto anche l'afflusso dei reti in Val Venosta per indebolire l'infiltrarsi della riforma calvinista.

La prima grande crisi della convivenza pacifica fu poi nel periodo dell'impero Austro-Ungarico, nella seconda metà del '700, quando l'imperatrice Maria Theresa introdusse la scuola dell'obbligo e insieme ad essa un sistema amministrativo che costringeva a scegliere una lingua ufficiale, che non fu più la lingua comune latina, ma o il tedesco o l'italiano. Soprattutto nei paesi dove erano presenti sia gente romana che tedesca – cioè nella parte italiana del Tirolo, in quell'epoca chiamato Sudtirolo – l'obbligo di scegliere una lingua ufficiale creò diversi conflitti. Nacque il movimento dell'irredentismo tridentino, una corrente di ispirazione antiaustriaca che si prefiggeva di liberare le terre soggette al dominio straniero. La base era quella della presunta identità etnica italiana che veniva definita attraverso la lingua e il precedente sviluppo storico. L'equilibrio del-

la convivenza pacifica fu poi distrutto con il sorgere del nazionalismo italiano nella seconda metà del '800 e con l'annessione dell'attuale Alto Adige-Südtirol all'Italia dopo la prima guerra mondiale. La regione divenne luogo di tensioni e conflitti di carattere politico-nazionale ed etnico, che perdurarono fino alla seconda metà del secolo scorso, e che tuttora sono facilmente infiammabili. Il fascismo con i suoi tentativi di italianizzare forzatamente la regione, da allora chiamata "Alto Adige" per reclamare la presunta ragione geografica dell'annessione del territorio all'Italia, ha causato tante sofferenze sia alla popolazione tedesca sia a quella italiana. Il fascismo elaborò a proposito per gli italiani, con lo scopo di italianizzare la regione, un programma di industrializzazione, facendo immigrare migliaia di lavoratori, costretti a lasciare la loro terra d'origine per stabilirsi in questa regione da loro spesso sperimentata come straniera e ostile, mentre alla popolazione tedesca venne negato il diritto di autodeterminazione. Le due popolazioni si trovarono di fronte come due blocchi ostili.

## 1.2 Lo statuto d'autonomia

Bisogna evidenziare tuttavia che nonostante la dominazione temporanea di due poteri totalitari – del fascismo in un primo tempo e del nazismo negli ultimi due anni della seconda guerra mondiale – l'Alto Adige-Südti-



rol non fu mai luogo di genocidi, a differenza di molti altri paesi europei e non-europei. A partire dagli anni '60, grazie a un lungo e difficile processo di diplomazia e di trattative politiche, che ha visto coinvolto anche l'ONU, si è raggiunto uno statuto di autonomia che permise l'attuazione di un insieme di misure (il cosiddetto "pacchetto"), messe in vigore dallo Stato italiano in favore della popolazione sudtirolese. In questo processo ha giocato un ruolo importante anche la chiesa locale. Il vescovo Joseph Gargitter (+1991), primo vescovo della diocesi di Bolzano-Bressanone, fondata nel 1964, ha costantemente favorito una politica di convivenza pacifica tra i gruppi linguistici, suscitando così l'ira di non pochi tedeschi, che a causa di questo suo impegno lo hanno denominato "walscher Seppel" (Giuseppe italiano).<sup>2</sup> Anche il suo successore Wilhelm Egger (+2008) e l'attuale vescovo Karl Golser<sup>3</sup> hanno continuato ad impegnarsi per una convivenza pacifica oltre le frontiere etniche e linguistiche.

<sup>2</sup> Cfr. Josef Gelmi, Die Südtiroler Kirche und die Politik im 20. Jahrhundert, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 111 (2000), 175-185, qui: 184-185.

<sup>3</sup> Cfr. la lettera pastorale scritta dai quattro vescovi dell'antico Tirolo in occasione della Festa del Sacro Cuore di Gesù nel giugno 2009: [http://www.bz-bx.net/pls/bolzano/v3\\_s2ew\\_consultazione.traduzione?id\\_pagina=22500&id\\_lingua=3](http://www.bz-bx.net/pls/bolzano/v3_s2ew_consultazione.traduzione?id_pagina=22500&id_lingua=3); data di consultazione: 01.07.2010.

Nel 1992 si è consegnata la dichiarazione di chiusura della vertenza da parte dell'Austria all'ONU. Questo processo politico comunque perdura tuttora attraverso il trasferimento alla provincia di Bolzano di ulteriori competenze e attraverso il miglioramento di norme già emanate.<sup>4</sup>

Oggi l'Alto Adige-Südtirol gode di un'autonomia politica e di una tutela esemplare delle minoranze etniche (tedesco-tirolese e ladina) all'interno dello Stato Italiano. Questo è stato ribadito ultimamente durante la conferenza internazionale "Diritti delle minoranze nell'Europa centrale – come vengono applicati?" tenutasi all'EURAC a Bolzano nei giorni 1-2 luglio 2010.<sup>5</sup>

Tale modello di tutela viene consultato frequentemente come esempio per la soluzione di altri conflitti etnici in altri paesi europei, e.g. in Slovenia, Slovacchia, Ungheria, Romania o nel Kosovo, ma anche in altri paesi come e.g. in Tibet o in Palestina. Proprio nei giorni 26-30 luglio 2010 l'Istituto EURAC ha ospitato una delegazione di rappresentanti di ONG israeliane, sia arabe

<sup>4</sup> Per lo statuto d'autonomia dell'Alto Adige-Südtirol vedi: <http://www.provincia.bz.it/aprov/amministrazione/alto-adige/statuto-autonomia.asp>; data di consultazione: 01.07.2010).

<sup>5</sup> Cfr. <http://www.eurac.edu/it/newsevents/latest/Newsdetails.html?entryid=45881>; data di consultazione: 20.07.2010.

sia ebrei.<sup>6</sup> Alla conclusione di questa visita i partecipanti hanno chiamato il modello di autonomia politica dell'Alto Adige-Südtirol una "fonte di speranza" per poter trovare soluzioni pacifiche per la convivenza di varie etnie in un unico paese anche altrove.<sup>7</sup>

Sulla base di questo statuto d'autonomia si è potuto avviare un processo per una forma di convivenza non contrassegnata tanto da un "essere uno contro l'altro", ma da un "essere l'uno con l'altro" e dal vivere assieme nel reciproco rispetto. Il processo di convivenza pacifica si è rinforzato negli ultimi anni, anche se rimane minato dalle pretese estremistiche di raggruppamenti nazionalisti che avvelenano regolarmente il clima politico e la coesistenza armonica delle diverse etnie e.g. durante le campagne elettorali o attraverso polemiche e provocazioni finalizzate, come ultimamente, nel campo della toponomastica.

#### 1.4 Una nuova sfida: l'immigrazione

Attualmente nell'Alto Adige-Südtirol vivono 500.000 persone, delle quali

il 64% sono di lingua tedesca, il 24% di lingua italiana, il 4% di lingua ladina. L'altro 8% sono di altre nazionalità. Soprattutto negli ultimi 10 anni si è affermato con urgenza il problema dell'immigrazione. Il numero degli stranieri residenti nel paese, provenienti da 126 paesi del mondo, è di quasi 40.000. Negli ultimi anni l'aumento annuale era tra il 7 e il 10 %, con un culmine del 16 % nel 2007. Questa crescita vivace è dovuta soprattutto al movimento migratorio dall'estero, ma anche ad un'alta natalità e ad una mortalità relativamente bassa. I paesi, da dove provengono gli immigranti, sono paesi della CE (soprattutto la Romania e la Bulgaria), paesi europei che non fanno parte della CE (soprattutto l'Albania), paesi del Nordafrica (soprattutto il Marocco) e dell'Asia. Nelle campagne elettorali si può comunque notare nei confronti degli immigranti un deplorabile atteggiamento xenofobo da parte di gruppi marginali sia italiani che tedeschi.

#### 2. Aspetti sistematici: La ricerca della propria identità e conflitti di interesse

Alla base di tanti conflitti etnici si può trovare la complessa domanda della ricerca della propria identità. Chi sono? Chi è il gruppo al quale appartengo? Come rapportarsi nei confronti dell'altro?

Nell'Alto Adige-Südtirol si può osservare come i conflitti etnici sono sor-

<sup>6</sup> Cfr. <http://www.eurac.edu/de/newsevents/latest/NewsDetails.html?entryid=48041>; data di consultazione: 30.07.2010.

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.stol.it/Artikel/Politik-im-Ueberblick/Lokal/Durnwalder-trifft-Delegation-aus-Israel-Suedtirol-Quelle-der-Hoffnung/%28language%29/ger-DE>; data di consultazione: 30.07.2010.

ti in quei momenti storici nei quali la propria identità si è definita in modo dissociativo, cioè negativamente attraverso la distinzione dall'altro: I primi conflitti si sono potuti osservare nel periodo della riforma luterana dopo il Concilio di Trento (1545-1563), quando i tedeschi in quanto tali sono stati caratterizzati come luterani, venendo sottomessi al sospetto generale di simpatizzare con la riforma. Ciò ha provocato ostilità non solo contro i luterani, ma anche contro tutto ciò che aveva connotazioni germaniche.

Un elemento essenziale della propria identità è quello della lingua: è evidente perciò che nel momento in cui si affermava come lingua ufficiale una delle madrelingue e veniva a mancare la lingua comune latina, l'imposizione dell'uso della lingua dell'altro gruppo linguistico ossia etnico, e.g. nella scuola e nell'amministrazione, doveva essere compreso come assalto alla propria cultura, storia e identità etnica.

Il sorgere dei movimenti nazionalisti poi segna un'altra rottura della convivenza pacifica. Il nazionalismo identifica la propria identità attraverso l'appartenenza a un determinato gruppo nazionale, unito attraverso una comune lingua e una – più o meno – presunta comune storia culturale e sociale, spesso riletta in chiave ideologica, stagliandosi allo stesso momento contro coloro che non fanno parte della propria nazione. Il nazionalismo tende all'espansione

territoriale, gli è intrinseca una dinamica aggressiva, cioè di aggressione contro i confinanti. Conflitti di frontiera fanno parte di questo programma. I conflitti di frontiera allo stesso momento segnano sempre anche la tendenza a ricercare la propria identità attraverso la negazione dell'altro. La costituzione della propria identità attraverso la negazione dell'altro sta anche a base dell'individualismo moderno, che i sociologi vedono in connessione stretta con il sorgere degli stati nazionali. Esiste un'interdipendenza tra la forza di una nazione e la forza dei singoli individui, che costituiscono una nazione.<sup>8</sup> Il nazionalismo in quest'ottica è il tentativo di fornire agli individui risorse sempre maggiori attraverso l'espansione territoriale e scambi commerciali condizionati dalla logica di concorrenza piuttosto che da una reciprocità equa. L'altro allora viene visto in una duplice ottica: come concorrente oppure in funzione dei propri interessi.

Il cuore del programma di italianizzazione della regione durante il fascismo mirava infine a sradicare l'identità tirolese attraverso diverse strategie:

- la negazione del diritto di usare ufficialmente la madrelingua tedesca;
- la destabilizzazione dell'economia agraria regionale, realizzata costrin-

---

<sup>8</sup> Cfr. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat*, Frankfurt a.M. 1998, 67-70.

gendo la popolazione in prevalenza contadina a lasciare la propria terra; - il divieto di costituire associazioni locali;

l'industrializzazione di zone agrarie con l'importazione delle forze-lavoro dal sud d'Italia.

Questo cosiddetto programma di "maggiorizzazione etnica" aveva come scopo il ridurre i tirolesi ad una minoranza nella loro stessa terra. Durante la seconda guerra mondiale si è cercato di provocare un movimento di ricerca d'identità dei tedeschi, rinforzando in loro il sentimento nazionale di appartenenza alla Germania e provocando così non solo l'opzione di emigrare nel terzo Reich, ma anche una rottura tra la popolazione stessa, cioè tra coloro per i quali l'appartenenza alla nazione tedesca prevaleva sul valore della propria patria, della "Heimat", e coloro per i quali invece il rimanere nella terra dei padri era più costitutivo per la concezione della propria identità. La domanda sofferta era di nuovo quella della ricerca di ciò che costituisce la propria identità.

La lotta dei Sudtirolesi per l'autonomia politica è stata segnata dalla lotta per l'uso della propria lingua, per far valere diritti propri di legislazione e di amministrazione, per l'autonomia a livello finanziario, per la cosiddetta proporzionale etnica che regola l'ammissione ai pubblici impieghi e al godimento di determinati diritti come

l'assegnazione di alloggi popolari o uffici pubblici, in modo da garantire un'equilibrata allocazione fra i gruppi linguistici. Inoltre l'identità tirolese era contraddistinta oltre che da tali sforzi anche dal bisogno di distinguersi da tutto ciò che era italiano. Il filo conduttore era rappresentato da una memoria storica, che si traduceva nel ricordo continuo dell'ingiustizia subita dopo la prima guerra mondiale e del negato diritto di autodeterminazione politica. In ogni caso è diventata una forma di "nostalgia storica" nel momento in cui la sopravvivenza come minoranza etnica non era più messa in pericolo grazie all'autonomia ottenuta.

Oggi la situazione si presenta meno dissociativa, si ricerca cioè la propria identità non più attraverso la negazione dell'altro, ma riconoscendo la ricchezza dell'incontro etnico e il contributo che l'appartenente all'altro gruppo linguistico o etnico possa offrire. Sicuramente la situazione economica assai buona ha favorito una certa sicurezza e stabilità politica e sociale. Almeno per i molti di lingua tedesca una tale stabilità ha contribuito ad annullare la percezione del bisogno di sentirsi protetti da un potere estero, cioè dall'Austria. La maggior parte delle nuove generazioni non ha vissuto direttamente i diversi mutamenti socio-politici del passato e – a differenza delle generazioni dei genitori e nonni – non percepisce più un legame

tanto forte ed emotivo con l'Austria. Sono in minoranza coloro che tendono invece ad una certa ideologizzazione della storia nel senso di mitizzazione della propria appartenenza etnica austriaca. Da parte di molti italiani invece questa nuova situazione ha favorito un continuo processo d'identificazione con la regione territoriale dell'Alto Adige-Südtirol, cioè uno sviluppo d'identità territoriale piuttosto che etnica. Anche il bilinguismo ha favorito la comunicazione non solo nell'Alto Adige-Südtirol stesso, ma in tutta l'Europa. La perdita d'importanza delle frontiere nazionali dentro la CE ha aperto pure nuove strade di collaborazione a livello culturale con il Tirolo austriaco, cosa che diminuisce ulteriormente il pericolo della privazione di identità dei Tirolesi dentro lo stato italiano.

Allo stesso modo però, con la perdita di rilevanza delle frontiere nazionali nel contesto della globalizzazione, si nota anche l'influsso dei nuovi territorialismi, cioè della ricerca di sicurezza e di partecipazione attiva ai processi decisionali in ambiti ben limitati e facilmente dominabili. Cresce allora ciò che si può chiamare l'identità territoriale, che non si basa più sulla separazione dei gruppi linguistici, ma sulla realtà territoriale che riconosce il diritto di vita, alloggio e lavoro a tutti coloro che vi abitano, a prescindere dall'appartenenza etnica. L'appartenenza territoriale valorizza il territo-

rio comune e non più le entità etniche come fonte d'identità.<sup>9</sup>

Come sintesi si può constatare che almeno tra i due gruppi etnici più grandi, quello tedesco e quello italiano, si sono superati successivamente i "classici" schemi di conflitto etnico caratterizzati da precetti, immagini di nemico e prontezza alla violenza<sup>10</sup>.

### 3. Emmanuel Lévinas e la domanda dell'alterità

Credo che possa essere utile l'approccio filosofico di Emmanuel Lévinas, in particolare il suo pensiero dell'alterità e sul processo di formazione del soggetto, per trarne alcune prospettive di carattere etico-politico per la convivenza pacifica di varie etnie in un comune territorio.

Lévinas critica fortemente un soggettivismo, che costituisce l'identità del soggetto ponendolo in opposizione all'altro, perché, come egli afferma, questo comporta la negazione dell'altro oppure la sua assimilazione al soggetto stesso. Lévinas avvia un pro-

<sup>9</sup> Vedi Günther Pallaver, *Identità territoriale, non più su base etnica*, in: Alto Adige online del 6 gennaio 2010; (<http://altoadige.gelocal.it/stampa-articolo/1821682>; data di consultazione: 01.07.2010).

<sup>10</sup> Cfr. Ingeborg Gabriel, "Der böse Andere". Vorurteile, Feindbilder, Gewalt – Analyse und Möglichkeiten ihrer Überwindung, in: *Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge* 110 (1999), 236-242.

cesso per pensare il soggetto in modo differente, al cui cuore sta la preoccupazione, anzi la responsabilità, di rispettare e tutelare l'alterità dell'altro. La soggettività viene situata nel processo dell'accoglienza dell'altro, accoglienza che significa offerta di ospitalità, messa in comune del proprio.<sup>11</sup> Non è il soggetto a scegliere o decidere autonomamente nei confronti di chi rapportarsi come "altro", ma è l'altro che si impone al soggetto semplicemente in quanto si colloca al suo cospetto. La responsabilità per l'altro non dipende da criteri di appartenenza etnica. Il soggetto invece si scopre da sempre posseduto dall'altro, chiamato in causa, interpellato dall'altro. Nella misura in cui il soggetto si assume la responsabilità verso l'altro, esso si scopre soggetto. L'accoglienza dell'altro viene invertita in responsabilità che infine è dono di sé all'altro. Questo dono di sé all'altro è umanizzante e diviene cioè il processo di divenire soggetto. L'accoglienza dell'altro può essere negato solo a prezzo dell'umanità propria e di quella altrui.<sup>12</sup>

A Lévinas spesso è stata rivolta la

critica della mancante dimensione etico-sociale della sua filosofia. Bisogna però riconoscere che nella domanda del "terzo", che Lévinas introduce nella relazione tra il soggetto e l'altro, è presente la dimensione sociale. Il terzo chiede giustizia, che a sua volta necessita il riflettere in termini di equivalenza, di misura, di compensazione e di accordo. Il terzo costringe il soggetto di riconoscere la sua responsabilità limitata, perché rendendo giustizia all'altro non riuscirà a dimostrarsi responsabile in modo dovuto per il "terzo altro". Tuttavia deve dimostrarsi responsabile anche nei confronti del terzo. Questo impegno dovuto può tradursi nell'impegno concreto per delle istituzioni politico-sociali che permettano a tutti quanti – all'altro e al terzo – di poter vivere in pace e sicurezza, riconosciuti e rispettati nella loro diversità, alterità e singolarità.

#### 4. L'alterità e l'etica politica

La domanda di fondo rimane quella dell'identità: che cosa costituisce la propria identità individuale e che cosa costituisce l'appartenenza a un gruppo sociale?

##### 4.1. L'estraneità: un'esperienza umana fondamentale

L'approccio di Lévinas può aiutare a intraprendere delle tracce di ricerca della propria identità a partire dal concetto dell'alterità dell'altro, che de-

<sup>11</sup> Questo pensiero è il filo conduttore della prima opera principale di LÉVINAS Emmanuel, *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, Milano 1990.

<sup>12</sup> Questa inversione marchia la novità della seconda opera principale di LÉVINAS Emmanuel, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983.

ve essere tutelata e rispettata. In fondo essa costringe il soggetto a confrontarsi con la propria estraneità, che non deve essere negata o superata attraverso un confronto con l'altro in forma della sua negazione oppure della sua assimilazione. Tutte e due le forme non riconoscono l'alterità dell'altro. Per la prima forma può essere paradigmatico il confronto dissociativo tra le etnie, per la seconda forma il tentativo di affratellamento con "l'uomo venuto dal ghiaccio".

Non esiste comunque una logica per comprendere ciò che la persona è se non quella del dia-logos, cioè del dialogo che include la riconoscenza della propria necessità dell'altro, il quale tuttavia rimane estraneo, cioè non strumentalizzato per fini propri. Come tale l'altro confronta il soggetto pure con la sua estraneità a se stesso, costituendo un filo conduttore che pervade ogni appartenenza etnica, linguistica e territoriale.

#### 4.2 Dialogo e ospitalità

La prossima domanda è: chi è l'altro? La logica del dialogo cerca di comprendere chi sia l'altro nell'ascoltarlo e nell'offrirgli ospitalità. Questo è un incontro di ascolto e consiste nell'imparare dall'altro stesso chi egli sia, senza preconcetti o immagini prestabilite. Deve essere l'incontro personale con l'altro nella sua singolarità e non con l'altro in quanto rappresentante di un

gruppo collettivo. Si dischiude qui la rilevanza pratica dell'ospitalità: essa offre possibilità di conoscenze personali che aiutano a superare la paura di ciò che è estraneo in quanto fa sperimentare che l'estraneo non minaccia la mia stessa integrità, ma mi apre nuove prospettive.

#### 4.3 La comune storia e la *memoria passionis*

Un'ulteriore traccia può essere quella della continua memoria storica, cioè di una cultura anamnestic, che non consiste in una nostalgia storica oppure in un'ideologizzazione della storia per fini propri. Questa cultura anamnestic consiste prima di tutto in ciò che e.g. il teologo tedesco Johann Baptist Metz, influenzato fortemente dal pensiero lévinasiano, chiama la *memoria passionis*.<sup>13</sup> La memoria storica ricorda le molteplici forme di sofferenza e ingiustizia che in passato hanno dovuto subire uomini di qualsiasi appartenenza etnica o linguistica. Nel ricordare questo dolore la visione dissociativa deve fallire, anzi, devono essere ricordate non solo le proprie sofferenze, ma anche quelle di colui che è dall'altra parte, che era visto come nemico. Bisogna scrivere una "comu-

<sup>13</sup> Cfr. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u.a. 2006, qui: 166-174.

ne storia" che rispetti le varie ottiche sulle vicende storiche e le esperienze storiche fatte dagli altri, una "comune storia" che sappia valorizzare le esperienze di sofferenza per non crearne di nuove. Questo significa non vedere se stessi nell'ottica della vittima che ha subito in passato ingiustizie e tribolazioni, ma piuttosto nell'ottica del maestro di pace, cioè di colui che si prende carico di tutelare l'altro da queste stesse sofferenze. Chi ha vissuto esperienze dolorose sulla propria pelle ha sviluppato al contempo una motivazione per evitarle e ha raggiunto inoltre una competenza in proposito. Metz parla dell'autorità di colui che soffre.

#### 4.4. Il bisogno del perdono

Un'ultima traccia è quella del perdono. La teologa austriaca Ingeborg Gabriel elenca il perdono tra i principi fondamentali dell'etica sociale.<sup>14</sup> Nella storia non si potrà mai ripartire da un "punto zero" di giustizia assoluta. Non aiuta neanche voler raggiungere questo stato, perché non si potrà creare giustizia assoluta senza creare nuove forme di ingiustizia. E.g. in Alto Adige-Südtirol non sarà un'opzio-

ne di pace cercare di annullare gli atti di sofferenza attraverso atti di giustizia. Quello di cui c'è bisogno è il riconoscere da parte di ognuno le ingiustizie fatte ad altri e subite dagli altri. Il riconoscere e il chiedere perdono preparano la strada per trovare soluzioni che non annullano ciò che è avvenuto, ma non creano neanche nuove forme di sofferenza o ingiustizia.

#### Conclusione

La grande sfida del futuro consiste in un'etica politica che sappia riconoscere la singolarità di ogni persona e gruppo etnico, religioso o linguistico, e che sappia tutelare la sua diversità, ossia alterità. Attraverso un dialogo paziente e insistente si dovrà cercare di proiettare lo sguardo verso realtà politiche formulate anche nell'ottica dell'altro e nella prospettiva della ricerca della propria identità attraverso la responsabilizzazione per un comune futuro possibile. In questo modo si sarà capaci di confrontarsi con l'altro senza assimilarlo e senza etichettarlo semplicemente come "straniero" o "nemico". Nell'Alto Adige-Südtirol questo processo è ancora da intensificarsi nell'incontro tra i maggiori gruppi etnici, cioè i tedeschi, gli italiani e i ladini. In un prossimo futuro però sarà sempre più urgente avviare un tale processo con le sempre più numerose comunità di immigrati e i loro discendenti come pure con i fedeli dell'Islam.

<sup>14</sup> Cfr. Ingeborg Gabriel, Grundzüge und Positionen katholischer Soziallehre, in: Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größerem Europa, Ostfildern<sup>2</sup>2006, 127-226, qui: 204-205.



# A proposito della vita eterna

## Alcune domande a Sandro Castegnaro sociologo presidente dell'Osservatorio Socio-Religioso del Triveneto (OSReT)

*1) Da alcune indagini condotte negli ultimi cinque anni dall'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, da Lei presieduto, risulta che la credenza nella vita eterna ha subito - e sta subendo - sostanziali modifiche e trasformazioni. Ce le può illustrare in sintesi?*

I cambiamenti della credenza nella vita eterna si collocano in un quadro di più ampio mutamento delle forme e dei livelli di religiosità. Risalendo a ritroso dalle generazioni più anziane a quelle più giovani sono tutti gli indicatori di religiosità a subire una flessione. I mutamenti sono assai più evidenti lungo la linea femminile, tanto da far scomparire con l'ultima generazione le tradizionali diversità di genere nei livelli di religiosità, segno di trasformazioni destinate a rimanere. A modificarsi più rapidamente sono la pratica esplicita e il senso di appartenenza alla Chiesa.

In questo quadro fluido la dimensione del credere si presenta come quella più stabile. Non tutte le credenze mutano però con lo stesso ritmo e non tut-

te presentano lo stesso grado di condivisione. La credenza in Dio manifesta una maggiore stabilità, anche se le immagini con cui il divino viene pensato non sono altrettanto stabili. Le credenze legate alla vita dopo la morte e le rappresentazioni dell'aldilà sono quelle che hanno subito i cambiamenti maggiori e manifestano il maggior grado di aleatorietà e incertezza. I giovani, come è facilmente prevedibile, sono su questo meno sicuri dei padri e delle madri, ma le differenze non sono così ampie come su altri aspetti della religiosità, segno che la trasformazione delle credenze, verso il possibile ma non sicuro, rappresenta qualcosa di più generale, particolarmente in questo ambito.

Se proviamo a dare una lettura sintetica dei risultati delle indagini condotte dall'OSReT ci accorgiamo che passando dalla semplice ipotesi che "qualcosa continui" a quella che la propria vita continui ma in forme indeterminate, all'ipotesi ben definita ed esplicitamente cristiana della resurrezione,

la quota di coloro che credono in modo certo diminuisce fino a dimezzarsi, mentre coloro che non credono crescono fino a raddoppiare. Gli incerti, infine, diventano il gruppo maggioritario.

Il quadro attuale è dunque il prodotto di due distinti tipi di credenza, quella maggioritaria nella nozione che qualcosa continui e quella minoritaria nell'idea che gli uomini siano destinati a risorgere. Si manifesta cioè una distanza notevole dalla credenza convinta nella prospettiva della risurrezione e, invece, una disponibilità piuttosto diffusa a pensare che la morte non sia la fine di tutto.

È interessante osservare come la credenza che qualcosa continui sia condivisa in proporzioni molto simili anche dai giovani francesi, che pure si caratterizzano per una quota decisamente minore di credenti sicuri nell'esistenza di Dio e nella prospettiva di una vita nuova rispetto a quelli italiani; e come anche in Francia non si notino differenze molto accentuate tra una generazione e l'altra rispetto a questa credenza. C'è in sostanza un rifiuto diffuso a ritenere che la morte sia la fine di tutto, ma anche una grande difficoltà a immaginare "il dopo" e a pensarlo secondo quanto appreso dalla tradizione cristiana.

Un ulteriore elemento che emerge dalle indagini campionarie è il netto prevalere dell'idea di sopravvivenza dell'anima rispetto a quella di resurrezione del corpo, anche tra i praticanti.

È l'apparente maggior ragionevolezza della possibilità che un'entità spirituale (o un'energia) possano continuare a vivere a fare la differenza. Vi è infine una crescente difficoltà a pensare la prospettiva della condanna eterna. L'aldilà, se c'è, per i più è formato solo dal paradiso, una rappresentazione che ovviamente pone in questione anche la concezione tradizionale del giudizio finale.

*2) Come interpreta questi dati? Pensa che siano il risultato di una minore presenza, nella predicazione e nella catechesi, di tematiche escatologiche? O corrispondono a una tendenza al sincretismo religioso, all'interno del quale prevalgono visioni prive di apertura a ciò che è "radicalmente altro"? O sono piuttosto l'indice di una diffusa vaghezza del credere? E, in quest'ultimo caso, cosa nasconde tale vaghezza?*

Non penso siano il prodotto del sincretismo religioso. Questo sta muovendo i suoi primi passi, ma nel nord est del paese in particolare, l'area dove conduciamo le nostre indagini, il suo peso non deve essere sopravvalutato. L'idea di reincarnazione ad esempio qualche volta viene citata nelle interviste, ma si vede che non è una credenza molto approfondita. Si tratta di scommesse, ipotesi, suggestioni, possibilità mentali. Al contrario, il linguaggio che gli individui condividono, quan-

do parlano della vita e della morte, è in sostanza quello della dottrina cattolica, appresa a catechismo e in famiglia.

La minor presenza di tematiche escatologiche nella predicazione e nella catechesi è un dato di fatto, e in parte è un derivato dei limiti che la riflessione teologica ha manifestato negli ultimi decenni in questo campo, ma penso che essa sia più l'effetto che la causa. Agisce qui un'influenza reciproca tra comunicazione ecclesiale e sensibilità dei fedeli. In sostanza agisce la difficoltà a dire in forma plausibile i contenuti del credo cristiano per quanto attiene le cose ultime a uditori che faticano a pensarle nei tradizionali termini catechistici.

Ci si avvicina a comprendere il cambiamento intervenuto se dai contenuti si passa alle forme linguistiche con cui questi vengono espressi. Come dicevo, se si guarda al loro contenuto, le narrazioni sull'aldilà possono essere intese come interpretazioni più o meno selettive – in genere piuttosto selettive - della dottrina cattolica. Se viceversa si guarda alla forma con cui le narrazioni sull'aldilà vengono espresse, si comprende come vi sia un logoramento in atto di quelle rappresentazioni. Più importante ancora del fatto che la prospettiva della condanna eterna, ad esempio, venga trascurata o elusa, è che essa venga espressa in modi confusi, entro forme linguistiche in cui i se, i ma, i non so, i forse, i "mi è

stato detto ma non sono sicuro" introducono le proposizioni formulate. Le idee sull'aldilà vengono cioè espresse in forma condizionale, probabilistica, possibilista, ottativa, oscillante. Il linguaggio con cui gli intervistati si esprimono in questa materia è specchio di una situazione di stallo intellettuale: la dottrina tradizionale convince sempre meno, ma una prospettiva diversa non ne ha preso il posto.

In tutto questo si manifesta un'evoluzione del credere che va ben al di là della tematica di cui ci stiamo occupando: quel processo di lungo periodo che, per dirla con Charles Taylor, ci ha condotti da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre. Salvo ad alcuni, in un contesto siffatto non è più possibile credere in modo ingenuo e l'incertezza cessa di essere l'eccezione. Essa diventa una sfida costante al credere. Tra credere e non credere viene dunque a collocarsi una vasta area, probabilmente maggioritaria, che esce dalla tradizionale dicotomia fondata sul concetto di certezza.

Ma vi sono anche delle cause specifiche. Le immagini con cui l'aldilà viene pensato, nel silenzio della predicazione, è ancora quello dei secoli andati, con le sue geografie e i suoi scenari di matrice dantesca. Questo tipo di approccio, fortemente caratterizzato da conte-

nuti descrittivi particolareggiati e realistici, oggi appare scarsamente proponibile, in particolare ai giovani. In un certo senso le immagini che esso suggerisce appaiono "troppo umane" e non facilmente accettabili da quel tanto di ragione scientifica che ciascuno ha assorbito. Come possono essere verbalizzate senza un tremito, un dubbio, un'incertezza? Eppure esse rimangono sullo sfondo delle rappresentazioni mentali contribuendo a rendere difficile la strutturazione delle credenze.

Poiché dunque nell'immaginario religioso paradiso inferno e purgatorio sono "luoghi" esistenti, ancora pensati secondo le rappresentazioni tradizionali, allora la via della vaghezza concettuale diviene per tutti la soluzione più semplice. Si attua perciò una dematerializzazione dell'aldilà, che è anche una derappresentazione. In un certo senso potrebbe essere più facile oggi credere in una prospettiva misterica della morte e dell'aldilà che riconoscersi nelle rappresentazioni tradizionali.

**3) A suo avviso, le nozioni teologiche che riguardano la vita eterna e la risurrezione della carne trovano ancora una corrispondenza nella della fede vissuta? O si assiste piuttosto a una loro sostituzione con altre forme di escatologia? O con il rifiuto stesso della questione escatologica?**

Dobbiamo sempre ricordare che le idee in questi campi sono diverse

e che possiamo ancora trovare persone che si identificano pressoché totalmente nel rapporto posto tradizionalmente tra aldilà e aldiqua. Ma si tratta anche di cogliere le linee di tendenza e le novità. Troviamo qui di nuovo il permanere di nozioni teologiche piuttosto primitive che, in mancanza d'altro, perché altro non è stato offerto, producono i loro effetti nel contribuire a logorare le credenze.

Prendiamo ad esempio la questione del giudizio. Un effetto rilevante dei mutamenti in atto nelle rappresentazioni dell'aldilà ha a che fare con i contenuti di salvezza che sono caratteristici del messaggio cristiano e con il ruolo della religione come "via di salvezza". In passato questi contenuti apparivano intimamente legati alla prospettiva del giudizio finale e della salvezza eterna. Comportamento morale, cosmogonie dell'aldilà, appartenenza alla Chiesa e accesso ai mezzi di salvezza che essa amministra; tutto nel senso comune si teneva in modo logico e coerente. Il comportamento morale in particolare era considerato in funzione della salvezza eterna, più che in funzione di una pienezza di vita fin d'ora, nella vita di "quaggiù". Si trattava di un dovere, più che di un modo per "vivere bene". Così almeno era proposto.

Se l'aldilà viene messo in discussione, diventa incerto o prevede solamente la prospettiva della salvezza, le connessioni che abbiamo appena conside-

rate saltano e l'enfasi sul giudizio viene a sfarinarsi. Non sorprende dunque che nelle interviste ai giovani condotte di recente dall'OSReT questo non appaia quasi mai. Ma non appare quasi mai anche perché di esso se ne ha un'idea che appare inconciliabile con quella di un Dio che è "soprattutto misericordia", come dicono i preti, o "solo misericordia", come dicono i giovani cattolici. A lasciare perplessi è la sproporzione che si avverte tra un male fatto da uomini, e pertanto non assoluto, e una pena invece assoluta, eterna e irrevocabile. A monte c'è qui la difficoltà a individuare un'immagine condivisa di Dio. Il pendolo della predicazione, oltre che quello della sensibilità collettiva, si è orientato in questi anni verso l'idea del "Dio buono" e ciò ha senza dubbio decretato – finalmente – la fine della "pastorale della paura", di cui parla Delumeau, ma questi cambiamenti aprono altri problemi che meriterebbero una riflessione specifica e una teologia di altra levatura rispetto a quella solitamente offerta.

Il tema del giudizio apre dunque interrogativi ai quali non si sa trovare risposta: come, infatti, conciliare l'idea di un Dio "buono", "misericordioso", disposto al perdono con questa dimensione di assoluta severità nell'esigere giustizia, risarcimento, espiazione? Il disagio per l'incapacità a individuare una soluzione soddisfacente porta a sfumare le credenze, a esprimer-

le in modo vago, prudentemente e a rendere più probabile la misericordia della condanna e di conseguenza più il paradiso dell'inferno.

Tutto ciò è accentuato dal fatto che nella mente della maggioranza l'idea del giudizio di Dio appare strettamente legata ancora a quella del giudizio finale, non esistendo, quasi, al di fuori di quello. In un certo senso Dio, dapprima se ne sta in disparte senza giudicare, poi ti presenta il conto tutto in una volta. Anche per questo l'idea di una condanna eterna appare poco credibile. Persino l'umanissima giustizia penale prevede il terzo grado e il recupero dei condannati, da Cesare Beccaria in qua. Un giudizio, tradizionalmente legato nella teologia del senso comune alla prospettiva finale, ha lasciato a lungo in ombra il significato decisivo del giudizio di Dio sulle azioni umane, qui e ora, per indurre un cambiamento e una conversione, non solo e non tanto per garantire la vita eterna. L'eclissi della connessione escatologica tende perciò a configurarsi come eclissi del giudizio di Dio sulle nostre azioni.

**4) Come valuta la compresenza di atteggiamenti e concezioni così diverse, all'interno delle comunità cristiane, su contenuti di fede che dovrebbero essere ampiamente condivisi?**

La personalizzazione-individualizzazione del credere è una delle tenden-

ze di fondo che caratterizza la religiosità attuale. I processi di autonomizzazione comunitaria che pure la caratterizzano non sono che l'altra faccia di questa tendenza. Usciti dal cristianesimo sociologico ed entrati ormai in un cristianesimo "di elezione", nel quale l'identità religiosa è sempre più il frutto di una scelta personale, il rapporto individuo sistema socio-religioso cambia di forma. Il postulato fondamentale di questo genere di cristianesimo è che un'identità religiosa autentica può essere soltanto un'identità religiosa scelta. Ora, questa affermazione non va intesa nel senso riduttivo per cui ognuno è libero di scegliere la propria religione. Non è una questione di libertà religiosa, questa è assodata. Ma va intesa nel senso che, anche chiarita la propria adesione "di massima" a una religione, le forme che questa assume sono di nuovo oggetto di scelta personale. Sono io che devo scoprire che cosa è per me questa realtà. Non è solo questione di scegliere una religione dunque, essa deve anche parlare la mia lingua, deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto (ricorro qui di nuovo a espressioni di Taylor). Il nesso religione/libertà viene ridefinito.

Con tutto ciò le Chiese, e non solo quella cattolica, non possono evitare di fare i conti. Quale statuto assegnare alla soggettività credente è una delle questioni capitali nel futuro della religione.

Detto questo, c'è però da chiedersi

se le diversità che oggi incontriamo siano solamente espressione di una differenziazione "dal basso" delle credenze o se non vi siano delle differenze ragguardevoli nei modi in cui anche "dall'alto" viene offerto ciò che chiamiamo *depositum fidei*. Pensiamo ad esempio alla questione del rapporto Dio-mondo. In quante concezioni viene declinato oggi questo rapporto, da Dietrich Bonhoeffer a Radio Maria? "Che cosa significa credere?" e "in che cosa dobbiamo credere?" sono forse, oggi, interrogativi le cui risposte sono meno chiare di un tempo. Cambiamenti e diversificazioni non trascurabili sono avvenuti in quei "contenuti della fede che dovrebbero essere ampiamente condivisi", al di là della presunta stabilità delle credenze fondamentali.

*5) Da sociologo e da osservatore "sul campo", come ritiene dovrebbe essere presentata, oggi, nella prassi pastorale, nella catechesi e nella riflessione teologica, la prospettiva escatologica? Come andrebbe spiegato, in un universo simbolico conforme alla sensibilità dei tempi, il significato dei mezzi di salvezza di cui la Chiesa si fa tramite?*

In quanto sociologo ho ben poco da dire. Mi limito a sperare, ma anche a operare, perché i nodi e gli interrogativi che emergono dalla ricerca sociale non vengano snobbati, come spesso avviene, in quanto puri "dati sociologici", semplice misura della distanza

tra la cultura attuale e una verità dogmatica data una volta per tutte, dunque in quanto tali ininfluenti sulla riflessione teologica. Non so come "dovrebbe" essere presentata la prospettiva escatologica, ho qualche idea su come "potrebbe" venire presentata, in modi tali da poter incontrare la sensibilità spirituale odierna.

Il nodo è costituito dal rapporto tra l'aldilà e l'aldiqua. La sensibilità attuale, come l'abbiamo percepita tra i giovani migliori che abbiamo conosciuto attraverso le nostre ricerche, pensa che vi sia qualcosa di assai poco convincente nel fare le cose "per salvarsi l'anima", che certe azioni, se devono essere riconosciute come giuste, lo devono per convinzione interiore, per la loro bontà intrinseca, in modo gratuito, senza alcun *do ut des*, neppure di tipo escatologico. Il comportamento etico deve trovare in sé le proprie motivazioni. La salvezza o è qui e ora, quantomeno "anche" qui e ora, o rappresenta un concetto difficile da comprendere. Chi si è allontanato dal cristianesimo lo accusa di essere fermo a una sorta di commercio escatologico, e ciò prova quanto poca teologia seria sia stata proposta. I giovani cattolici migliori non ragionano diversamente: anche per loro è difficile pensare l'aldilà, anche per loro l'attenzione va rivolta alla vita di quaggiù. Qui e ora è anche per gran parte di loro il luogo della salvezza.

La prospettiva della salvezza e il

significato dei mezzi di salvezza che la Chiesa offre potrebbe dialogare con queste sensibilità. La vita rimane a rischio, qui e ora, dunque sempre e in un certo senso per l'eternità; le biografie personali, soprattutto dei giovani, sono oggi "biografie a rischio", come dice Ulrich Beck, la scoperta-costruzione dell'identità personale un percorso complesso e pericoloso, la prospettiva di perdere se stessi una possibilità continuamente aperta. Ma nella povera teologia che è stata offerta al senso comune non si riesce a cogliere il nesso tra queste vite a rischio e la Salvezza, e si immaginano ancora i mezzi di salvezza come un qualcosa che opera solamente in vista dell'aldilà, una prospettiva che, come ho detto, appare ai giovani attuali difficilmente pensabile. Le biografie personali e le vie di salvezza in questo modo si separano e procedono guardandosi di lontano, senza cogliere la loro intrinseca relazione. Ovvio che c'è un rischio di appiattimento nel presente, nella prospettiva odierna, ma essa cela delle potenzialità, per certi aspetti è un avanzamento e può dunque essere una base su cui costruire.

Come pensare allora un concetto di salvezza che sia proponibile agli uomini di oggi; come legarlo a una prospettiva che sia proiettata nei tempi escatologici, ma anche calata "nel corso del tempo"; come ricostruire cioè delle connessioni che non subordinino tutto alla prospettiva del giudizio finale;

come pensare l'aldilà e la resurrezione in modo meno "ingenuo" e più ricco di mistero rispetto a come le cosmogonie tradizionali ci hanno insegnato; come ricollocare in un rinnovato contesto simbolico il significato dei mezzi di salvezza che la Chiesa offre ai suoi fedeli; come collegarli più strettamente alle nuove sfide e ai nuovi rischi che vive l'uomo contemporaneo? Queste sono alcune delle domande a cui sembra urgente dare risposta.

### Castegnaro Alessandro

- nel 1972 si laurea in sociologia a Trento
- dal '74 all'85 ha vissuto una intensa stagione di impegno nel sindacato
- dal 1985 al 1995 è stato direttore scientifico della Fondazione G. Corazzin di Venezia
- dall'anno accademico 1997/98 all'anno a. 2008/09 ha insegnato politica sociale presso la Facoltà di Statistica dell'Università di Padova
- dal 1995 è Presidente dell'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, istituto di ricerca promosso dalle diocesi del Triveneto
- insegna "sociologia e religione" nella Facoltà Teologica del Triveneto
- è membro del Consiglio Scientifico della sezione "Sociologia della Religione" dell'AIS.

*Le indagini campionarie condotte dall'OSReT su cui si basano le conside-*

*razioni iniziali sono le seguenti:*

- Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Castegnaro A. (a cura di), *Fede e libertà, indagini sulla religiosità nel Patriarcato di Venezia*, Venezia, Marcianum Press, 2006.
- Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Castegnaro A., *Credere non credere, indagine sulla religiosità della Diocesi di Concordia-Pordenone*, Diocesi di Concordia-Pordenone, Pordenone, 2007.
- Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Castegnaro A., *Religione in standby*, Venezia, Marcianum Press, 2008.
- Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Castegnaro A., *La religione in Polesine. Indagine sulla religiosità nella Diocesi di Adria-Rovigo*, supplemento a "La Settimana", settimanale d'informazione della Diocesi di Adria-Rovigo, anno XCIV, n. 3, 2009.

*Recentemente i risultati di tali indagini sono stati riassunti e approfonditi dal punto di vista qualitativo attraverso una nuova ricerca:*

Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Castegnaro et al., *C'è Campo? Giovani, spiritualità, religione*, Venezia, Marcianum Press, 2010

**4) È possibile dire qualcosa circa le conseguenze del mutamento delle concezioni escatologiche sui comportamenti e gli stili di vita della popolazione?**

[no, a meno di non voler inventare chiacchiere senza fondamento]



## *“Biblia”*: a Trento

il convegno del 2011

*Biblia*, associazione laica di cultura biblica,  
fondata nel 1986, è presieduta da Agnese Cini Tassinario.

Vice-presidente è Piero Stefani,

presidente onorario Paolo De Benedetti.

Organizza convegni, viaggi di studio, corsi nelle scuole.

**Direzione e redazione:**

Via A. da Settimello 129 – 50041 Settimello (Firenze).

Il sito ([www.biblia.org](http://www.biblia.org)) riporta un'ampia  
documentazione dell'attività passata  
e le modalità di partecipazione e iscrizione.

Nel 25° anno di attività il convegno  
internazionale si svolgerà per la prima volta a Trento,  
dal 28 aprile al 1 maggio 2011,  
in collaborazione con la Diocesi  
e la Fondazione Kessler.

*“La Bibbia nella storia d'Europa.  
Dalle divisioni all'incontro”.*

*Biblia*, in collaborazione con  
la Provincia autonoma e il Comune di Trento,  
garantirà ai residenti condizioni favorevoli  
per una proficua partecipazione.

## Un convegno di “Biblia” Il peccato, un’ambigua “*invenzione*”

di Silvano Bert

### Il mito di Caino

I convegni di *Biblia*, associazione laica di cultura biblica, sono una scuola di saperi raffinati, nei contenuti e nel linguaggio. Quello tenuto a Sanremo nel febbraio 2010, - “*Invenzione del peccato? Colpa, peccato e trasgressione nella Bibbia* - prende spunto dalla polisemia del verbo “*invenire*”, che in latino significa trovare, rinvenire qualcosa di antico, di preesistente, mentre in italiano “*inventare*” significa scoprire, ideare qualcosa di nuovo, o anche creare con la fantasia, raccontare qualcosa di non accaduto, una bugia addirittura.

I saperi sono così raffinati che Piero Stefani, il moderatore, dopo la relazione introduttiva sul mito di Caino di Piero Capelli, docente di letteratura ebraica e aramaica all’università di Venezia, si pone la domanda: *Science for what?* La scienza per cosa? E’ possibile collegare la filologia, che analizza con acribia scrupolosa le varianti di un passo biblico in lingua ebraica, gre-

ca, latina, italiana, con la vita quotidiana di ognuno di noi in cui è ricollocata, e problematizzata fino a rivalutarla, la figura di un omicida come Caino? Un eroe tragico perché, senza trasgredire nessuna legge, commette una colpa che non può evitare. E’ il peccato una dimensione interiore della coscienza, una condizione esistenziale dell’uomo, chiamato (condannato?) a scegliere ad ogni passo? O è un’entità maligna esterna, ostile al genere umano, che ci avvolge e ci avvince? Qual è il significato del versetto “*Il peccato è accovacciato alla tua porta*”, il più oscuro di tutta la Genesi (4,7)? Il primo, oltre tutto, in cui compare la parola peccato. Una notazione puntigliosa quest’ultima, che respinge l’interpretazione della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino dell’Eden, raccontata in Genesi 3, come conseguenza di una caduta, di un “peccato originale”.

Ida Zatelli, docente all’università di Firenze, colloca il mito di Caino nel passaggio dalla società pasto-

rale, buona e pacifica, a quella agricola, e poi cittadina, sempre più violente. Caino si incammina dunque (o viene avviato?) verso la città. La civiltà non è però riducibile a corruzione e violenza, perché il peccato condiziona ma non annienta l'uomo, plasmato dalle mani buone di quell'artigiano che è Dio. Sarà infatti proprio nella civiltà urbana che l'umanità si doterà fra l'altro della scrittura, e poi della stampa, e poi dei mezzi di comunicazione telematici e informatici. Strumenti tutti intrisi di guadagni e di perdite che ogni svolta (rivoluzione) culturale comporta.

### Il linguaggio e le lingue

In realtà al convegno di *Biblia* la sfida, di grande impegno, del rapporto fra erudizione filologica e attualizzazione vitale, riesce. I partecipanti, proprio attraverso la potenza della tecnologia informatica, possono seguire sullo schermo il farsi e il disfarsi delle parole, il loro guizzare, scomporsi e ricombinarsi. I morfemi e i fonemi, neri e rossi, brillano, scompaiono, tornano; si dispongono in riga e in colonna. E così, anche se le lingue antiche sono possedute in misura difforme, tutti intuiscono il lavoro interpretativo che le traduzioni comportano, e il valore del dibattito fra esegeti che usano il metodo storico-critico nella lettura. Veniamo per un momento in contatto con i

dubbi e le ipotesi, i dilemmi e i tradimenti. E' così che Caino muta di segno nel tempo. E diventa un mito aperto, una figura che acquista chiarezza senza perdere la sua enigmaticità. Né Piero Capelli né Albert Camus possono aspirare all'interpretazione definitiva di una figura estremamente ambigua.

Proprio il giorno della prolusione *l'Unità* nella sua striscia rossa riporta una frase di Umberto Veronesi: *"Scienza e fede non possono andare insieme perché la fede presuppone di credere ciecamente in qualcosa di rivelato nel passato senza il diritto di mettere in dubbio i misteri e i dogmi che vanno accettati o, meglio, subito"*. I relatori non condividono la citazione "laicista", ma non polemizzano con l'illustre scienziato. Sanno che la Chiesa cattolica al Concilio di Trento ha proibito ai laici fin la lettura della Bibbia. E sanno che la ricezione del Concilio Vaticano II, una "transizione epocale" anche in quest'ambito, è lenta e contrastata.

Il leggere e lo scrivere lasciano sempre delle cicatrici che sanguinano. Come l'ascoltarsi e il parlarsi. Il linguaggio unisce e separa, guarisce e ferisce. Invita a ritentare, a riproporre domande, senza stancarsi. Il testo letterario, poi, è per definizione ambiguo, si caratterizza per la plurivocità. Il linguaggio lega e taglia: ogni traduzione tradisce, eppure ci mette-in-comune. E' il miracolo, o il paradosso, del linguaggio

gio, che non esiste, perché esso non è che un'attitudine universale della specie umana a comunicare. La quale si realizza storicamente nelle lingue particolari, in un modo quindi imperfetto, sempre parziale. L'unico che abbiamo a disposizione, però.

Un po' come il "religioso", osserva Paul Ricoeur a colloquio con lo scienziato J.P. Changeux, che non esiste in nessuna religione sotto forma universale. Ogni religione è la risposta limitata dell'uomo alla domanda illimitata del divino. Risposta sempre parziale dunque, ma l'unica che abbiamo a disposizione. O come il paradosso della politica. L'umanità è universale, si trova come aspirazione alla socialità su tutta la terra, ma dispersa nella pluralità delle città, delle nazioni, degli stati. E la polis, che socializza, è così anche polemos, guerra. Contiene la discordia, la divisione dei cuori, nel doppio significato di tenere in sé e di arginare. Ogni comunità si affida inevitabilmente allo sforzo e al rischio dell'immunità.

Raffaele Simone ne *"La terza fase"*, quella telematica e informatica della rivoluzione post-industriale, successiva a quelle della scrittura e della stampa, vede le *"forme di sapere che stiamo perdendo"*. L'homo videns è più rozzo dell'homo legens. Solo i testi scritti da leggere, sostiene il linguista, "parole articolate in linea", fa-

voriscono l'intelligenza sequenziale, che procede un passo alla volta, analizza e gerarchizza i pensieri. Eppure, quando gli atti del convegno di *Bibbia* saranno pubblicati in volume, la relazione di Piero Capelli, privata dei bagliori guizzanti del linguaggio multimediale, al lettore apparirà meno efficace. Il cammino di Caino (e prima dei suoi progenitori, da "quando si accorsero di essere nudi", e poi dei suoi discendenti, nudi anch'essi) è certo stato contraddittorio. La nudità è consapevolezza, insieme innocenza e vulnerabilità. Ma se il passato, intriso di successi e di cadute, è imm modificabile, il futuro è (anche, in parte) nelle nostre mani, affidato alla nostra responsabilità.

### **La Bibbia, l'esegesi e la teologia: il "doppio pensiero"**

La Bibbia ha la pretesa di saper parlare ad ogni generazione. Un fisico oggi può fare ricerca prescindendo da Galileo e da Newton, perché le loro opere sono state inglobate nella crescita del sapere di oggi. Nessun credente invece può rinunciare a considerare la Bibbia attuale, perché custodisce la parola di Dio. E, nel mutare delle visioni cosmologiche, antropologiche, politiche, scientifiche, oggi sempre più distanti da quelle dei tempi in cui è stata scritta, la Bibbia rimane un testo con cui misurarsi anche per ogni uomo che

vi riconosce (alcune) radici della cultura occidentale.

Nella Bibbia, spiega Ida Zatelli, la terminologia della "trasgressione" si evolve. Nell'ebraismo antico l'"errore" è mettere il piede in fallo, fallire il bersaglio, sbagliare la mira. La dicotomia giusto / ingiusto si riferisce alla sfera giuridico-comportamentale dello stare nella ragione o nel torto, in uno stato di purità o di impurità. Nella Bibbia antica è preferibile parlare di reato che di peccato: la trasgressione della "regola" grava come un peso, lascia una "macchia" da lavare e purificare. Solo nell'ebraismo recente, dal Siracide e dalla letteratura qumranica in poi, il peccato è denotato eticamente, e l'intenzionalità definisce l'innocenza o la colpa di un'azione di fronte a Dio.

Nell'odierna società secolarizzata la parola peccato è scomparsa, perché è scomparso il concetto, sostituito da quello di delinquenza. Paolo Sacchi, docente di Filologia biblica all'Università di Torino, spiega che nella Bibbia muta anche il legame fra colpa e punizione. Nel profeta Amos la trasgressione del patto ricade sul popolo intero, mentre nel Decalogo Dio punisce la famiglia. Solo con il profeta Ezechiele, il genio teologico che si forma negli anni della diaspora in Babilonia, la colpa e la punizione sono individuali. *"Il figlio non sconterà*

*l'iniquità del padre"* (Ez 18, 20) è il titolo della relazione affidata a Rosanna Virgili.

Il peccato è quindi come attraversato da un "doppio pensiero", al cui interno si muovono (in ricerca) gli studiosi al convegno. Ma anche ogni lettore, attento, è coinvolto nella tensione, e si interroga ogni volta che apre la Bibbia. E' il peccato "un'entità maligna esterna, un demone ostile al genere umano" o è "una dimensione interiore della coscienza"? si domanda, lo abbiamo visto, Piero Capelli nel commentare il versetto *"Il peccato è accovacciato alla tua porta"* (Genesi 4,7) a proposito di Caino.

Amos Luzzatto commenta un versetto del libro dei Giudici 6,1: *"I figli di Israele fecero ciò che è male agli occhi del Signore"*. E' questo un libro che rompe la sequenza della tradizione profetica "peccato-punizione-pentimento-riscatto divino" per sostituirla con quella di "peccato-punizione-riscatto-pentimento". Un doppio pensiero che introduce in Dio la tensione tra "giustizia" e "misericordia" (amore).

Passando dal Primo al Secondo Testamento, la domanda di Paolo Sacchi è quanto, nella complessità di nemico da vincere, il peccato è forza umana o diabolica. E' forza umana o cosmica, quando Gesù dice al paralitico guarito: *"Figlio, ti sono perdonati i tuoi peccati"* (Marco 2,5)?

Per Paolo di Tarso, nella lezione di Eric Noffke, il peccato è soprattutto una potenza cosmica che avvolge l'universo, una catena che imprigiona tutti e tutto: *"tutto il creato soffre e geme"* (Romani 8,22). È una condizione di cui l'uomo è vittima ma anche artefice a causa delle sue trasgressioni.

Santi Grasso spiega che il Vangelo di Giovanni rompe il legame fra colpa e punizione. Dopo che gli accusatori hanno dovuto prendere atto che tutti condividono il peccato, *"chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra"*, alla donna adultera Gesù dice: *"Nep-pure io ti condanno. Va' e non peccare più."* (Gv 8,11) Nel documento introduttivo al convegno Piero Stefani accentua, nella dimensione umana, il carattere di volontarietà, il "motivo della decisione" rispetto a quello di un "esito irreparabile": *se "il peccato è convocato alla tua porta"*, il linguaggio della Genesi dice a Caino: *"ma tu dominalo"*.

Il convegno stimola a ripensare ad altri studi. Il teologo Christoph Theobald, ne *"Il Cristianesimo come stile"*, osserva che il combattimento, un corpo a corpo tradizionalmente inteso come lotta individuale contro il peccato, o come battaglia nell'uomo tra vizi e virtù, è andato a scapito di una resistenza al "demoniaco", cioè alle manifestazioni storiche e politiche del male. È l'esperienza del male-disgrazia e della sofferenza, più della con-

cezione del combattimento spirituale contro il male morale, che nella storia (nella resistenza al nazismo ad esempio) ha suscitato le risorse più ampie e diverse. Questo *"resistere al male"* è, per la concezione cristiana, "un certo modo di far esistere Dio mediante la fede". Per raggiungere "il carattere infinitamente concreto e mobile della vita umana" la teologia deve però incontrare "la razionalità delle scienze umane".

### **La Bibbia, le scienze umane, la letteratura**

Paul Ricoeur nel saggio *"Il male"* colloca il peccato in un ambito più vasto. Con la stessa parola, perché l'uomo vi sperimenta lo stesso elemento di enigma, chiamiamo "male" sia quello fisico che morale che cosmico. Sia il male patito che quello commesso, perché il sentimento del peccato di cui ci sentiamo responsabili conserva la sensazione di essere stati sedotti da facoltà che ci sovrastano. Il biasimo sociale, la vergogna gradualmente interiorizzata in senso di colpa, corrisponde a ciò che in epoca primordiale rappresentava un'onta che macchia il cuore dell'uomo, come se venisse da potenze esterne. Ricoeur riconosce che sull'origine del male falliscono le spiegazioni sia dei miti antichi, sia delle teodicee filosofiche e teologiche moderne. Anche la via della saggezza, quel-

la del libro di Giobbe, lascia aperto l'enigma. E tuttavia è nello sperimentare il peso dell'aporia intellettuale che non ha soluzioni che l'uomo matura, in un itinerario emozionale, il dovere di arginare il male con il bene.

Jan Assmann in *"Potere e salvezza"* distingue accuratamente le culture della vergogna, della colpa, del peccato. La vergogna è la cultura delle società semplici, non presuppone né un sovrano (la norma codificata) né un dio (la promessa di salvezza). E' la paura di perdere l'onore con cui gli altri ci vedono nel presente. La colpa invece si struttura nella sfera della coscienza, collega il presente al passato e al futuro. Presuppone istituzioni giuridiche statali che sanzionano la violazione della legge con la pena, o una proiezione religiosa sotto forma di giurisdizione divina. Il peccato è la violazione di un patto di fedeltà. Presuppone il concetto di salvezza collettiva (di un popolo che ambisce alla terra promessa nell'aldiqua) o individuale (che continua nel regno di Dio nell'aldilà). Solo Dio, nessuna istituzione terrena, può promettere al di là della vita.

A Sanremo il narrare e l'argomentare della Bibbia si misurano con la "razionalità" della storia della filosofia, della psicoanalisi, del diritto. *"Meglio non essere nati"* è il titolo della relazione di Umberto Curi, storico della filosofia all'Università di Padova.

Nell'antropologia greca prevale un pessimismo tragico che si riassume nel mito di Edipo che si macchia, senza saperlo, dell'uccisione del padre e dell'unione con la madre. Una colpa che non prevede perdono, né redenzione. Per Erodoto è l'invidia degli dei a rendere insopportabile agli uomini la vita, per Platone la causa del male è la rinuncia di Dio a guidare la storia. Per Aristotele la colpa dell'uomo (da cui viene l'infelicità) è di soffrire di un limite radicale: la finitudine.

La disperazione dell'essere nati ricompare nella letteratura moderna. In una pagina dello *Zibaldone* Giacomo Leopardi descrive i fiori e le piante che vivono e sembrano ridere nel giardino in primavera, e invece soffrono, e conclude: *"se questi esseri sentono o, vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere"*.

Thomas Mann, nel *Doctor Faustus*, affida al teologo Eberhard Schleppfuss ("piede strascicante"!) la riflessione sul paradosso della creazione. Dio, dotando la creatura di libero arbitrio, non ha potuto darle il dono di non poter peccare: *"Dio non ha saputo creare l'incapacità al peccato, perché avrebbe dovuto rinunciare alla creazione"*. Dio ha però facoltà di produrre il bene dal male. Ma la storia ci mostra che il male nasce anche dal bene. Per evitare il male Dio avrebbe dovuto impedire anche il be-

ne, e non permettere cioè che il mondo esista. In altre parole Dio dovette creare il mondo com'è, pervaso dal male, *"abbandonato in parte all'influenza del demonio"*. Scrive a commento Veronica Piccolo: *"L'individuo sembra essere una marionetta governata da forze esterne"*, in balia di un *"virus teologico"* che lo rende spiritualmente sterile. I versi tratti dalle *Lamentazioni di Geremia* assimilano la parabola esistenziale del giovane protagonista Adrian Leverkuehn alla decadenza del popolo d'Israele: *"Noi abbiamo peccato, siamo stati ribelli, / tu non hai perdonato; / Tu ti sei avvolto nella tua ira, e ci hai inseguiti; / Tu hai ucciso senza pietà. / Tu hai fatto di noi spazzature e rifiuti / in mezzo ai popoli"*. Leopardi e Mann sembrano voler tagliare la radice che congiunge l'Occidente alla Bibbia, alla sua inesplicabile, enigmatica, ambigua doppiezza.

Anche Piero Stefani riconosce che l'antropologia biblica è pessimistica: *"È vero che l'uomo fin dalla sua giovinezza ha in cuor suo solo inclinazioni malvagie"* (Gen 8,21). Ma per quanto l'inclinazione al male sia profonda, essa non cancella il senso di responsabilità e la possibilità di resistere al male: l'uomo è pur sempre stato creato a immagine e somiglianza di Dio. *"La storia umana non è soltanto un infinito e inevitabile riproporsi delle atrocità compiute reciprocamente dagli esseri umani. ... La storia non costituisce in se stessa*

*una realizzazione divina, ma non è neppure un'opera satanica tutta contrassegnata dal male"*. È Bibbia la Lamentazione di Geremia citata da Mann, ed è Bibbia l'Inno di Isaia: *"Quanto sono belli sopra i monti i piedi che danno buon annuncio della pace, che annunciano il bene"*. (Is 52,7)

Marco Garzonio, a Sanremo, interpreta il racconto dell'uscita dal giardino dell'Eden alla luce della psicoanalisi, e vi riconosce l'ambiguità della coscienza di cui l'uomo è dotato. Il mito non narra come sono andate storicamente le cose, ma come stanno le cose. L'"essere nudi" iniziale, di Adamo ed Eva, senza vergogna, è per l'uomo fissità, assenza di storia, cioè di libertà. Quel "...si accorsero di essere nudi" dopo la disobbedienza è l'inizio della storia, il passaggio all'età adulta, fra consapevolezza e vulnerabilità. E' vivere fra l'istinto di aggressività che continuamente ci stringe e la responsabilità critica di controllarlo. Fra il senso di colpa che ci fissa al passato, ci spinge a tornare indietro con nostalgia, e il camminare in avanti, nella libertà del perdonare e dell'accettare il perdono. Con l'impegno di costruire il mondo, accompagnati da Dio, con tenera pazienza. Con il rischio di cadere, ma con la possibilità di rialzarsi e ripartire.

Anche la biologia ci aiuta a capire. Darwin non è solo lo scienziato dell'e-



voluzione, dell'origine delle specie per selezione naturale. Le nostre capacità intellettuali e morali, scrive Orlando Franceschelli, si sono sviluppate gradualmente come *"coevoluzione di istinti sociali, poteri mentali e comportamenti già presenti negli animali"*. E ancora: *"La coscienza morale tipica dell'uomo è appunto questa capacità di riflettere sull'insoddisfazione che in noi lascia la frustrazione degli istinti sociali in grado anche di indurci a decidere diversamente in futuro"*. Fino alla citazione, ne *L'origine dell'uomo*, della regola d'oro in versione evangelica, ma emergente dalla natura: *"Fa' agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te"*. (Matteo 7,12)

La civilizzazione non è un idillio: la legge indiana (e spinoziana), *"il pesce grosso mangia il pesce piccolo"*, elaborata nella lotta per la sopravvivenza continua ad agire nella storia dell'uomo. Suscita scandalo: *"Che i pesciolini in bocca alla balena si sbranino fra loro è indecoroso e stupido"* scrive Claudio Magris nel romanzo *"Alla cieca"*. E un sorriso di compassione ci viene ripensando, nei Promessi Sposi, ai *"capponi di Renzo"*. Nel tornare a Trento io e Laura visitiamo per la prima volta l'acquario di Genova. Vi vediamo animali e piante in competizione per la sopravvivenza, e capaci di cooperare per la sopravvivenza. Sono emozioni utili per elaborare, da esseri umani, il cammino culturale di resistenza al male. In cui

ha un ruolo importante, di disciplinamento, il diritto.

Gustavo Zagrebelsky, presidente emerito della Corte Costituzionale, ripercorre la storia che ha portato l'Occidente a "inventare" la separazione fra peccato e reato, fra morale e diritto, fra Chiesa (chiese) e Stato. La radice della distinzione non è nelle parole evangeliche: *"Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio"* (Mt 22,21). Esse sono una "scatola vuota". Il giurista sottolinea piuttosto le lunghe resistenze della Chiesa al riconoscimento della laicità, e la tentazione in Italia di fare oggi del cattolicesimo una religione civile. Prende le distanze anche da Norberto Bobbio: non possiamo imputare alla democrazia le "promesse mancate", ma a noi stessi le sue "richieste non corrisposte". E' compito nostro rianimare la politica dalla precarietà di cui soffre.

Forse è possibile. Persino Thomas Mann, alla fine del *Doctor Faustus*, quando tutto sembra perduto, fa vibrare, pianissimo, una nota di sol sul rigo del violoncello. E Giacomo Leopardi affida il suo testamento a *La ginestra*: al male che la natura ci infligge gli uomini possono rispondere con "vero amor", costituendosi in "social catena", in "umana compagnia". Non è redenzione: l'incipit del canto è affidato a una ironica citazione del Vangelo di Giovanni (3,19): *"E gli uomini*

*vollero piuttosto le tenebre che la luce*". A vincere, alla fine, sarà "l'empia natura", ma nel fare argine al male, lungo una storia accidentata, sta la dignità dell'uomo.

Solo la storia moderna, la nostra, che "inventa" l'individuo nella sua autonomia, e supera il regime di cristianità, è in grado di far fruttificare il seme nascosto nella "scatola vuota" che Gesù ci ha consegnato. Scrive Giovanni Miccoli che il ricorso oggi frequente alla frase "*Rendete a Cesare...rendete a Dio*" è indice della consapevolezza che i modelli di storia sacralizzati sono finiti, che la storia è laica: "*è consapevolezza del limite, ma anche del valore all'interno di quel limite, della politica*".

E' vero, la Bibbia, nel momento in cui l'uomo si erge a "*faber fortunae suae*", non cessa di richiamarlo (ma è un incoraggiamento) al futuro dell'escatologia. Solo allora, recita il salmo 85: "*Amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno*". Anche Giacomo Leopardi, da parte sua, ci mette in guardia dall'onnipotenza: il fiore della ginestra cresce, e un poco profuma, nel deserto della vita, né "*piegato*" né "*eretto*". Questa è, forse, la stessa tensione esistente tra la "*resistenza*" e la "*resa*" in Dietrich Bonhoeffer. "*Widerstand und Ergebung*", che C. Theobald suggerisce di tradurre con "*resistenza e abbandono*". "*Abbandono*" non è rassegnazione, è un richiamo

al limite delle nostre lotte, allo scacco eventuale, alla sofferenza e fallibilità di colui che lotta o non lotta più. Resistenza e abbandono, come asceti e mistica, come opere e grazia, come radicalismo e mediazione, non sono in opposizione. E' la tensione tra il tempo cronologico e omogeneo, (il *kronos* del Katèchon, dello Stato e della legge), e il tempo giusto e opportuno, (il *kairòs* del Messia, della salvezza escatologica). E' la tensione tra il "già" e il "non ancora".

### **A Trento, la città del "Simonino", un dono per la moschea**

Un convegno di saperi raffinati, dunque. Ma anche, ne riferisce sul sito ([www.biblia.org](http://www.biblia.org)) Ugo Basso, di "appassionati interventi esistenziali" da parte del pubblico. Quando Amos Luzzatto parla del peccato della Shoah e dell'antigiudaismo che lo ha preparato, del popolo tedesco che continua a interrogarsi su colpa individuale o collettiva, chi giunge a Sanremo da Trento ha un soprassalto.

A me torna alla mente il "*caso disgraziato*" del Simonino, come lo definisce Iginio Rogger. Che consapevolezza e responsabilità avevo io quando da bambino ero accompagnato a venerare nella cappella il piccolo "martire"? Che peccato era quel culto, quella devozione trentina? E la confraternita del San Simonino che organizza-

va la processione? Eppure quella folla che accorrevva e pregava era una "macchia" che contaminava e si trascinava nei secoli, e gridava agli ebrei un'ostilità che non sapeva passare. Che teneva gli ebrei lontani da Trento, una città "scomunicata". Oggi capisco: quello era il "peccato accovacciato" sulla porta di casa, che continuava a inquinare, a fare e a farci del male. Era il peccato "disgrazia" e "sofferenza" come lo chiama C. Theobald. Hanno sofferto gli ebrei. E ha sofferto la città di Trento che ha pagato pesantemente l'assenza di una comunità ebraica, una minoranza religiosa e culturale che dopo l'emancipazione ha vivacizzato, ad esempio, la città-sorella Trieste. E forse quell'assenza rende a noi più difficile misurarci oggi con altre minoranze che arrivano.

Del bambino annegato la sera di Pasqua del 1475, dell'accusa di omicidio rituale mossa agli ebrei, delle confessioni estorte al processo con la tortura, delle condanne a morte, del culto al piccolo "martire", parlo con Chiara, una giovane insegnante di una cittadina ligure. La vicenda di Trento, lo vedo dai suoi occhi in cui cresce la commozione, riemerge dalla nebbia dove stava rimossa, da quando il padre, nella loro famiglia ebraica, gliene aveva parlato da piccola. Allora le racconto della revisione del processo stimolata dal Concilio Vaticano II, della

confessione del peccato da parte della comunità cristiana, del culto abrogato, del ritorno a Trento dopo secoli di Amos Luzzatto per festeggiare con il Vescovo Alessandro M. Gottardi la pace ritrovata. E della lapide esposta dal Comune a perenne memoria in Vicolo dell'Adige.

In occasione della tavola rotonda su *"confessione e perdono dei peccati nell'ebraismo e nei cristianesimi"*, racconto in assemblea il nuovo "caso disgraziato" di Trento. Quando il partito della Lega promuove, in difesa del cristianesimo, una raccolta di firme contro la moschea della comunità islamica, e la sottoscrizione è appoggiata da numerosi cattolici, la Comunità di S. Francesco Saverio animata da padre Giorgio Butterini si interroga. Vive la cosa come un peccato collettivo contro la libertà religiosa. Chiede perdono pubblicamente in occasione della confessione comunitaria la settimana di Pasqua 2008, e dona il denaro raccolto in penitenza ai musulmani della città. La testimonianza suscita solidarietà in molti. Ma anche interrogativi e polemiche, nella società e nella chiesa, e divisioni all'interno della stessa comunità autrice del gesto. Anche il vescovo si dichiara perplesso su quella "testimonianza eccessiva": la colletta è accettabile, dice, per il pane che sfama il povero, ma è rischiosa per un luogo di culto islamico.

Ho raccontato spesso in pubblico l'episodio, ma questa volta siamo al convegno di Biblia sull'invenzione del peccato, e i partecipanti ascoltano con particolare attenzione. E dal tavolo dei relatori sulla questione islamica in Italia risponde un ebreo, anziano, autorevole. Amos Luzzatto lo fa con passione, applaudito. La libertà religiosa, spiega, non è un evento che esplosa, è un valore che si acquisisce faticosamente in un processo storico. Ha richiesto e richiede conflitti dentro la società e dentro le chiese, con le gerarchie: la testimonianza di Trento ha valore per questo coraggio. Alle obiezioni, dall'alto e dal basso, bisogna saper rispondere argomentando, particolarmente a quella che esige subito dai paesi islamici, come un prerequisito, reciprocità. E' un conflitto sulla laicità: il principio della libertà religiosa (vi insiste Gustavo Zagrebelsky) non nasce ad opera delle chiese, ma contro di esse, come frutto delle guerre di religione agli albori dell'Europa moderna. Della macchia dell'integralismo e del cristianesimo identitario dobbiamo tutti chiedere perdono ed emendarci, e a noi tutti è richiesta ogni giorno la responsabilità di promuovere il pluralismo religioso.

I partecipanti al convegno lo inaugurano a Vence, sul mare di Nizza, in visita alla Chapelle du Rosaire progettata da Henri Matisse per le suo-

re domenicane e decorata utilizzando tre colori, il verde, il giallo, il blu: "Voglio che quanti entrano nella mia Cappella si sentano purificati e sgravati dai loro fardelli." Il grande artista, nel 1951, sente l'urgenza, peccaminosa allora, di collocare l'altare di fronte al popolo. Quella "disobbedienza", per ragioni estetiche, è però un anticipare. Dopo una lunga controversia con la Curia e con il Vaticano gli viene concessa la deroga. Sarà una crepa nel muro della cristianità clericale che prepara, il Concilio Vaticano II ormai alle porte.

### Bibliografia

- Iean Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola* (1999)  
 Umberto Veronesi, *Una vita per la scienza* (2010)  
 Raffaele Simone, *La terza fase* (2000)  
 Piero Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale* (2004)  
 Christoph Theobald, *Il Cristianesimo come stile* (2009)  
 Paul Ricoeur, *Il male* (1993)  
 Jan Assmann, *Potere e salvezza* (2002)  
 Veronica Piccolo, *L'onnipotenza imperfetta* (2010)  
 Orlando Franceschelli, *Darwin e l'anima* (2009)  
 Claudio Magris, *Alla cieca* (2005)  
 Giovanni Miccoli, *In difesa della fede* (2007)  
 Iginio Rogger, *Storia della chiesa di Trento* (2009)

## Seminario di “*Biblia*” a Bressanone

# La Lettera ai Romani

### La conversione e la verità

“In duemila anni molte cose sono cambiate da quando Paolo scrisse la sua lettera ai Romani”: così, dopo quattro intense giornate di studio, Alessandro Sacchi, biblista, ma prima missionario in India, introduce l'assemblea conclusiva del seminario. Delle cose cambiate ne cita una, a suo parere la più significativa: “oggi, di *conversione* non parliamo più”. Conversione è diventata una parola sospetta. Il cambio di paradigma non è indolore, ma il nostro modo di entrare in relazione con la verità, e con l'altro, è oggi radicalmente mutato. Paolo invece è un convertito, “schiavo del Messia Gesù, chiamato per essere apostolo, messo da parte per annunciare la buona notizia di Dio” (Rom 1,1). E nel convertire ci mette impegno, passione, furore addirittura, vi sperimenta la gioia e la sofferenza. I primi interventi nella discussione esprimono punti di vista diversi, e la volontà di ascoltarsi: “io di Paolo sono innamorata”; “mio marito è ateo, e stiamo bene insieme”; “da ebreo, sento in Paolo un ebreo che punta consapevolmente alla rottura”.

“Quando Paolo parla, anche se non capisco, sento che al suo pensiero non posso restare indifferente”, spiega Piero Stefani. Per questo continuiamo a leggerlo, e ogni cristiano (e non solo) vi trova un qualche ambito dell'esperienza umana per il quale la lettera ai Romani formula un problema e una soluzione.

Io ripenso all'intervento illuminante, durante il seminario, di Martin Burgenmeister, pastore nella Chiesa evangelica di Merano. La lettera ai Romani è il testo più usato nella liturgia protestante, perché è il cardine della teologia di Martin Lutero: “sola fides, sola gratia, solus Christus, sola Scriptura”. Nel 1999, a commento della “Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione”, Paul Ricoeur scrisse che allora l'interpretazione della lettera segnò la rottura nel mondo cristiano, perché ai tempi del Concilio di Trento “la verità si apriva la strada a colpi di condanne reciproche”, mentre oggi, “la verità cerca la sua via alternando accordi consensuali a disaccordi fecondi”. Non pensiamo più a convertire, né a convertirci. Quando il dialogo è fecondo, il cattolico e il pro-

testante, il cristiano l'ebreo e il musulmano, il credente e l'ateo, imparano l'uno dall'altro, e svelano ciò che vi è di inautentico e di idolatrico nelle rispettive posizioni.

In preparazione a questo convegno di *Bibbia* io ho letto per la prima volta la lettera nella sua interezza. Due ore di lettura impegnative, insieme con Laura, coinvolgenti, tormentate, pagina dopo pagina, a voce alta. Così come l'hanno ascoltata probabilmente da Febe, una donna, i romani, uomini e donne, liberi e schiavi, la maggior parte analfabeti, nella casa di uno di loro. E dopo l'hanno discussa. Il Paolo più autentico si svela (a me) nel momento in cui si interroga sull'ostinata incredulità degli Ebrei, e guarda dentro se stesso: "c'è in me una grande tristezza e una continua sofferenza. Vorrei essere io stesso maledetto da Dio, separato da Cristo, se ciò potesse aiutare i miei fratelli, quelli del mio stesso popolo" (Rom 9,2-3). È questo interrogativo sconvolgente che mette in moto tutto il suo pensare teologico.

Paolo, illuminato dallo Spirito, sa che "ora" (Rom 8,1) nella storia è avvenuta una svolta. È il kairòs, una rottura nel tempo omogeneo: Gesù, il Figlio inviato da Dio, con la sua morte e risurrezione, ha liberato dalla schiavitù del peccato e della morte l'umanità tutta destinata alla perdizione. Paolo De Benedetti scrive che il capitolo ot-tavo è forse la pagina più alta di tutta

la Bibbia. L'umanità, e con essa le cose create gemono e soffrono le doglie del parto nell'attesa della gloria della vita futura: "è vero che siamo salvati, ma soltanto nella speranza". E' il capitolo, confido ai partecipanti al seminario, che un amico, in accordo con i figli, ha scelto come lettura per il suo funerale. Io lo accompagnerai con un brano del Qoelet, mi sussurra in privato Piero Stefani: "tutto è come un soffio di vento: vanità, vanità, tutto è vanità".

### Un conflitto d'identità tra fratelli

Quella di Roma, alla metà del primo secolo d. C., è una giovane e piccola comunità di fedeli che si riunisce in case private, le chiese domestiche. E' la punta estrema, in occidente, di un movimento già presente in Palestina, in Siria, in Asia Minore. Non sappiamo chi l'ha fondata, né quando. Nella capitale dell'impero, di 900.000 abitanti, a fianco della comunità ebraica di circa 50.000 persone, rappresenta il germe del movimento dei seguaci di Gesù di Nazaret. Sono alcune decine di persone, ma in crescita, pensose e fiduciose.

Eppure Paolo, nello scrivere loro la sua lettera da Corinto, in greco, verso l'anno 56, è consapevole di una difficoltà acuta. Il missionario, l'apostolo dei popoli, noto in tutto il Mediterraneo per il suo spirito innovativo, sente infatti il bisogno di esortare quei "fratelli", che di persona non conosce

ancora, a evitare divisioni, a “vivere d'accordo” (15,5), perché “Dio giustifica tutti coloro che credono in Gesù” (3,26). Indipendentemente dalla provenienza. Li unisce una fede che si manifesta attraverso l'amore. E' *l'aggape*: “accoglietevi l'un l'altro, come Cristo ha accolto voi, per la gloria di Dio” (15,7). Qual è dunque il problema che, fin dalle origini, all'interno di quel gruppo di fedeli, rischia di minarne l'unità? La chiamata, “da fede a fede”, comporta una svolta etica nella vita di ognuno. Paolo lo sa bene, lo ha sperimentato drammaticamente: lui, ebreo di Tarso, educato come fariseo ellenizzante, prima della “vocazione” che gli ha cambiato la vita, ha combattuto con durezza dentro la sinagoga i seguaci di Gesù. Li ha perseguitati, fino al giorno della folgorazione (come Caravaggio l'ha dipinta in Santa Maria del Popolo a Roma).

### **Bressanone, Trento, e Firenze: italiani si diventa**

Qual è il conflitto d'identità in cui Paolo si imbatte e che mette a dura prova il suo argomentare teologico? A Bressanone/Brixen, dal 22 al 25 agosto, presso l'Accademia Niccolò Cusano, quaranta persone, da Bolzano a Napoli, da Udine ad Asti, si incontrano a riflettere su questo problema, guidate dai biblisti Piero Stefani e Alessandro Sacchi. Un giorno la presidente di *Bibbia*, Agnese Cini, si domanda: “Com'è che io a Trento

mi sento italiana, mentre qui a Bressanone, in Alto Adige, mi sento straniera?” Non è una domanda fuori tema, questa del rapporto fra “noi” e “loro”. I trentini sanno forse interagire con i fiorentini meglio dei brisinesi? O forse la presidente, nel salire da Firenze verso le Alpi, aveva in mente una Bolzano uguale a Trento? Da cui la sua sorpresa, per un'attesa non corrisposta. Che non poteva essere corrisposta. Basta infatti sostituire “Alto Adige”, una nozione geografica, statica, che indica il primo tratto settentrionale di un fiume, con la nozione storica di “Sud-tirolo”, che richiama l'identità ampia e dinamica di un territorio che scavalca la catena dei monti, su fino a Innsbruck, perché la sorpresa della presidente un poco si spieghi, e si complichino. Tirolesi e trentini, e fiorentini, si nasce, infatti. Italiani invece si diventa, (in una storia lunga, controversa, e dolorosa), ma rimanendo tirolesi, trentini, e fiorentini. Una storia non ancora conclusa.

Nel 1918 fu “vittoria”: il corpo d'armata italiano si spinse fino allo spartiacque del Brennero, e lo presidiò, quale sacra frontiera. Ma mentre nel 1860 a Firenze, dopo la guerra, fu un plebiscito a decidere l'annessione all'Italia che si andava formando, nel 1918 il Regno d'Italia, a Bozen/Bolzano (né quindi a Trento), non si arrischiò a chiedere agli abitanti di scegliere.

Claus Gatterer racconta che da al-

lora a Sesto Pusteria ogni 4 novembre i bambini a scuola furono costretti a festeggiare “la vittoria sui loro padri, l’inutilità dei loro sacrifici e il dolore dei superstiti”. Nel 1939 i “nazionalismi barbari” degli italiani (fascisti) e dei tedeschi (nazisti) per omogeneizzare un territorio inventarono insieme le “opzioni”: ai contadini tedeschi di Sesto fu imposto di scegliere fra l’abbandonare la propria terra, emigrando in Germania, o il restare, ma rinne-gando la propria cultura.

L’8 settembre 1943, la data più drammatica della storia d’Italia del Novecento, a Bozen i soldati tedeschi della Wehrmacht furono accolti come liberatori. Nel 1946, dopo la liberazione, nel Sudtirolo ancora occupato dai soldati anglo-americani non si votò per la Repubblica e l’Assemblea Costituente. La Costituzione, però, dopo l’accordo fra il capo del governo italiano e il ministro degli esteri austriaco, Alcide De Gasperi e Karl Gruber, inaugurò nel 1948 la storia dell’“autonomia” ricca e speciale. Eppure nel 2002, cinquant’anni dopo, la proposta di cambiare il nome, a Bolzano, di *Piazza della Vittoria* in *Piazza della Pace*, fu dal popolo democraticamente respinta in un referendum.

Italiani si diventa. E anche europei, (e cittadini del mondo) si diventa, ma restando italiani e austriaci (e nigeriani, brasiliani, ed indiani). Anche in una regione, e nelle sue due province, di Bolzano e di Trento, dove il Vangelo

di Paolo ha segnato la storia, e gli abitanti nei lunghi secoli della cristianità furono tutti cattolici. E dove i suoi testimoni, oggi in minoranza, tedeschi, italiani o ladini che siano, sono ancora chiamati a convivere fra loro, e a contribuire alla convivenza con altri inquilini che arrivano, di culture e fedi diverse. Nell’era della globalizzazione, del pluralismo religioso, in una società secolarizzata.

### **Anche cristiani si diventa**

Nelle religioni etniche non succedeva di “diventare” fedeli. I seguaci di Gesù invece furono chiamati a seguirlo, da giudei o greci (in latino pagani) che erano in precedenza, di nascita. Due etnie ad identità forte, in conflitto fra loro, e disomogenee al loro interno. Il sorgere del cristianesimo contribuì a scompagnarle ancora di più, le costrinse a un ripensamento. Nel concilio di Gerusalemme era stato trovato un difficile compromesso: Pietro e Giacomo avrebbero continuato ad annunciare il Vangelo ai giudei, sulla scia del Gesù storico che avevano conosciuto in vita, Paolo lo avrebbe annunciato invece alle “genti”, per le strade del mondo. Ma la storia degli uomini e delle donne alla cui porta bussava la “buona novella” si rivela più complicata del previsto, e la ricezione dei concili è sempre difficile.

Nella Lettera ai Galati Paolo definisce la nuova identità cristiana,



d'un balzo, universale: per chi crede nell'unico Dio che giustifica tutti, "non vi è più né ebreo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché siete tutti eguali in Gesù Cristo" (Gal 3,28).

Sono parole che tendono a sradicare le differenze in nome della nuova unità, quasi una super-identità cristiana che annienta la storia. Paiono presuntuose persino. O forse alla storia sono solo indifferenti, tutto infiammato come era l'apostolo dall'attesa della parusia imminente e dall'esaltazione della risurrezione dai morti. Qualche anno dopo, mentre il ritorno di Gesù si allontana nel tempo, il problema della coesistenza fra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani si ripropone: a Roma i fedeli alla Torah mosaica sono in tensione continua con i gentili che a quella legge non fanno riferimento, e la disprezzano addirittura. La circoncisione, le regole alimentari, i giorni sacri, il rapporto con il potere politico dividono i primi "cristiani". E' un conflitto intra-gruppo, sulla legge, che mette a rischio la stessa commensalità eucaristica.

Paolo elabora una soluzione originale del rapporto (insopprimibile) fra l'universale e il particolare: transcendere le differenze senza annullarle, e conservarle, ma non assolutizzarle. In Cristo si trova unità: tutti sono fratelli, nel tempo particolare che ci è dato di vivere, a qualunque popolo apparteniamo. Le dicotomie però re-

stano, penose, ma anche dinamiche, e sono affidate alla storia: sarà la storia a farsi carico delle differenze sociali, culturali, di genere, a superare ciò che va superato, e a conservare, rielaborati, quegli aspetti che vanno valorizzati. Accanto alla "resistenza" che trascende, e oltrepassa già ora, c'è in Paolo la "resa", l'abbandono umile al non ancora, per usare il linguaggio di Dietrich Bonhoeffer. Paolo ha fiducia nell'efficacia immediata della fraternità. La libertà e l'eguaglianza, come le conosceremo nella forma degli ideali dell'illuminismo, anche nelle loro drammatiche antinomie, si realizzeranno sulla strada del tempo. Si può essere cristiani, figli amati da uno stesso Padre, e quindi fratelli, in ogni luogo, in ogni epoca storica. Un lievito, un grano buono, seppure infestato sempre dalla zizzania.

Paolo è debitore alla cultura del suo tempo quando parla della donna, della schiavitù, dell'omosessualità. Esibisce pensieri che ai nostri occhi sono inaccettabili. E ritiene impossibile, in linea di principio, l'ateismo: "Fin da quando Dio ha creato il mondo, gli uomini con la loro intelligenza possono vedere nelle cose che egli ha fatto le sue qualità invisibili, ossia la sua eterna potenza e la sua natura divina" (1,20). Il "libro della natura" come fonte di rivelazione (accanto al "libro della Scrittura") trasmigrerà da Agostino fino a Galileo. E ancora nel 1870 il Concilio Vaticano I sco-

municherà chi nega di poter risalire, con dimostrazioni razionali, dalla fisica alla metafisica: "Se qualcuno dice che Dio unico e vero, nostro creatore e signore, non possa essere conosciuto con certezza, grazie al lume naturale dell'umana ragione, attraverso le cose create: sia anatema".

### **Il peccato, la legge, la giustificazione**

Paolo pensa che nella chiesa di Roma sia possibile la fraternità fra identità diverse, che il conflitto possa essere costruttivo. La strategia di soluzione che adotta è di rendere tutti consapevoli del peccato che incatena l'umanità. L'empietà è la forza maligna che avvolge l'universo intero, e inquinava drammaticamente di male la storia. Il peccato pertanto accomuna ebrei, greci, e romani: "tutti sono colpevoli" (3,9) scrive citando Isaia.

La Torah, pur rivelata da Dio agli ebrei, è impotente, non è stata all'altezza del compito, anzi ha aggravato le cose: "Nessuno potrà essere giustificato da Dio in base alle opere che la legge comanda. La legge serve soltanto a far conoscere ciò che è male" (3,20). In uno stato ugualmente negativo, di idolatria e di soggezione al peccato, stanno i gentili chiamati a vivere secondo coscienza: "pur non avendo legge sono legge a se stessi: manifestano così che l'opera della legge è scritta nei loro cuori" (2,15). "Per ciò tutti chiudano la bocca e il mondo

intero si riconosca colpevole davanti a Dio" (3,19).

Ma "ora" la giustificazione è offerta a tutti da Dio misericordioso, per mezzo della fede in Gesù. Nessuno, né chi proviene dal giudaismo né chi proviene dal paganesimo, può quindi vantare una preminenza sull'altro: tutti hanno alle spalle un fallimento, e davanti una prospettiva di salvezza. Gli uni e gli altri, i deboli e i forti, sono uniti nella fede. Ma sul tronco di un unico ulivo i rami possono crescere diversi, aperti a una storia imprevedibile, da costruire.

Paolo prende anche atto, di fronte a tutta la comunità, ed è la sofferenza più angosciante, che gli ebrei in maggioranza non si convertono all'annuncio di Gesù, non lo accolgono come Messia. E riconosce, con fatica, quasi obtorto collo, che allora deve esserci un'altra via di salvezza, misteriosa, perché "Dio non ritira i doni che ha dato" (11,29). Il patto, il culto, le promesse, la stessa legge, riacquistano per un momento valore.

È questo il modo contorto, in qualche punto più gridato che argomentato, con cui Paolo cerca di immunizzare il cristianesimo dal rischio dell'antigiudaismo. Di affermare, potremmo dire, un universalismo delle differenze. Non basterà: in un immane scontro di civiltà, il Tempio di Gerusalemme sarà distrutto nel 70 d. C., e la sconfitta ad opera dei romani sarà definitiva nel 135. Il popolo ebraico sarà co-

stretto alla diaspora, e la "grande chiesa", scomparsa la componente ex circumcissione, si ridurrà rapidamente ai fedeli ex gentibus. La storia prenderà un altro corso.

### L'universalismo delle differenze

Stefano Levi della Torre interpreta Paolo in una prospettiva universalistica: è "la ferma credenza che Gesù sia risorto" la "religione vera", che garantisce a tutti la giustificazione. Ma così la teologia paolina "lascia in eredità al cristianesimo una linea di frontiera tragica tra fedeli e infedeli, legittimando schiavitù e guerra". Un non credente come Pierre Badiou, all'opposto, vi vede una "tollerante indifferenza alle differenze".

Paolo, premuto dalle lacerazioni che si aprono nelle prime comunità cristiane, tenta disperatamente di tenere insieme, in tensione, i due poli, escatologico l'uno, storico l'altro, dell'unità della fede e della pluralità delle culture. Amante di Cristo, arriva a sfiorarla, ma si trattiene dalla definizione della Chiesa come il "nuovo Israele". Non "caritas in veritate", pensa piuttosto a una "veritas in caritate". E propone ai cristiani di Roma la via dell'amore, all'interno della comunità, ma anche all'esterno, in un cammino senza fine. Come senza fine, oltre quella tra giudeo e greco, sarà la tensione fra libertà ed eguaglianza, fra uomo e donna.

Contraddicendo la tesi storiogra-

fica prevalente, Piero Stefani conclude che Paolo è stato un grande sconfitto. Risponde così, indirettamente, ad Alessandro Sacchi, che vede il germe del male proprio nelle divisioni interne alle comunità delle origini, e nell'aver cercato il rimedio nell'istituzionalizzarsi della chiesa.

Quel conflitto fra identità diverse era in realtà inevitabile (anzi, poteva essere costruttivo, e lo fu in qualche momento), perché l'ebraica e la greco-romana erano nel Mediterraneo le due grandi culture che la storia aveva prodotto, e alle quali il messaggio di Gesù doveva essere annunciato. E l'istituzione ecclesiale divenne una necessità per la sopravvivenza del cristianesimo nella storia, dopo che l'imminenza del ritorno di Cristo si era dimostrata irrealistica.

Ma la tesi del "Paolo sconfitto" è una risposta anche a coloro che, nell'assemblea conclusiva del seminario, in modi diversi, sulla sua teologia rimangono perplessi: "Sono cattolica per tradizione, ma ebrea di cuore"; "sulla risurrezione io dubito, perché anche senza premio possiamo essere buoni"; "in un momento storico in cui in Italia da parte della politica si tenta un recupero insensato del religioso, sento la necessità di affermarne la laicità"; "per me, che sono avvocato, ascoltare i discorsi di Paolo sull'inutilità e sulla dannosità della legge è una sofferenza professionale"; "in Paolo c'è un senso tragico dell'esistenza:

io penso che ci possono essere altri cristianesimi possibili”.

Il filone tragico della storia delle Chiese cristiane conduce in Europa alla Shoah. E prima, in America Latina, negli anni della conquista, scrive Edmondo Lupieri, al “più spaventoso etnocidio della storia umana”. Fu questo l’esito della conversione riuscita degli indios, della “resa” al cristianesimo. Quando invece al cristianesimo si oppose “resistenza” l’esito fu l’antigiudaismo religioso. E quando la cultura dell’illuminismo impose l’emancipazione degli ebrei in nome della libertà e dell’eguaglianza degli individui, prese avvio l’antisemitismo.

Il rapporto fra antigiudaismo cristiano e antisemitismo nazista è controverso, ma il primo ha costituito in Europa un terreno di coltura per il secondo. Solo dopo la Shoah è cambiato il rapporto delle chiese con l’ebraismo, ha ricordato il pastore Martin Burgenmeister. C’è voluto un male immane per arrivare al bene del riconoscersi fratelli.

Bonhoeffer per legittimare la sua opposizione al nazismo dovette sottoporre a critica la dottrina luterana della separazione tra i due Regni, tra la politica e la religione. Quella separazione da cui aveva preso avvio, agli albori della modernità, la laicità degli Stati. A Westfalia, nel 1648, sull’onda della Riforma protestante, dopo le guerre di religione, i poteri secolari si erano accordati che sulla verità religiosa era

ormai impossibile trovare un accordo. La rinuncia alla verità fu il prezzo pagato alla pace. E la Chiesa cattolica ha riconosciuto il suo peccato, con il decreto sulla libertà religiosa, solo con il Concilio Vaticano II. La cui ricezione continua a essere difficile.

### Un’antropologia alternativa

Paolo De Benedetti, che in *Biblia* è lo studioso più critico nei confronti di Paolo, contesta la concezione negativa dell’apostolo sulla Torah. L’opposizione fra fede e opere è un’ossessione che forse si può spiegare con la psicoanalisi, con l’educazione ricevuta dall’apostolo da bambino. La Legge per gli ebrei, inoltre, non ha solo un contenuto morale, men che meno formale: è un fidarsi, un segno della presenza sapiente del Dio vivente. Il monoteismo e il messianismo dimostrano che la storia del popolo ebraico non è ridicibile a fallimento. Dopo ogni caduta ci si può rialzare, con sforzo: nella storia si intravede un’antropologia alternativa a quella pessimistica di Paolo, alla base della sua teologia.

L’inadeguatezza rispetto al compito viene solitamente estesa dagli studiosi, e fra essi da Alessandro Sacchi, anche alla legge romana. Il fallimento della rivelazione mosaica si estende così alla ragione di cui ogni uomo è dotato. Enrique Dussel, argentino, “filosofo della liberazione”, in una recente conferenza a Trento, ha proposto della lettera ai Romani un’inter-

pretazione rigorosamente politica. Ad essere contestata da Paolo, in nome del povero e dell'oppresso, è proprio la legge come fondamento della giustizia. Quello romano, per Dussel, è una sorta di "impero del male". Quando poi, con la svolta costantiniana, il cristianesimo si salda alla romanità, si compie il tradimento del cristianesimo stesso.

A stringere in un unico nodo negativo l'humanitas ebraica e romana è stata, in una ricerca intellettuale per altri versi acutissima, Simone Weil. Per la mistica francese il popolo ebraico, in collaborazione con le autorità romane, è violento fino al deicidio, e il diritto, la grande invenzione di Roma, è una pura "maschera della forza". Il peccato originale della Chiesa è stato proprio l'innestarsi su Israele e su Roma. Ma il diritto, replica Tommaso Greco, nella storia è stato anche "limite della forza". E Roma, afferma Bruno Di Porto, giunse, "con l'editto di Caracalla, a conferire universalmente, ai liberi, la cittadinanza nell'impero". Romano Penna riconosce nell'ellenismo greco-romano un'idea di umanità che affievolisce la xenofobia antica: per Marco Aurelio l'uomo è cittadino del mondo.

Io sono colpito da una coincidenza. Mentre la comunità cristiana continuava a riflettere sulla lettera di cui era stata, con fiducia, destinataria, e l'apostolo (forse) era ancora vivo, accadde a Roma un evento terribile. Nell'anno 61, ce lo racconta Tacito, il nobile Pe-

donio fu assassinato da uno schiavo. Secondo un'antica prescrizione tutti gli schiavi dovevano essere torturati e messi a morte per "responsabilità oggettiva", perché nessuna casa è sicura se non obbligando gli schiavi con la minaccia della morte a difendere il proprio padrone da ogni pericolo. Rispondendo con la morte della mancata vigilanza gli schiavi erano costretti ad essere accaniti custodi dei loro signori. Ma nel 61 l'applicazione della legge portava a conseguenze tragiche: erano 400 gli schiavi che dovevano essere uccisi (anche donne e bambini, molti sicuramente innocenti, perché nulla sapevano dell'assassinio, forse perpetrato per una libertà capricciosamente negata, o per una torbida rivalità sessuale). Il senato, l'opinione pubblica colta, lo stesso imperatore Nerone, erano orientati alla mitezza.

Il giurista Cassio Longino parlò però a favore della morte: solo l'applicazione letterale della tradizione aristocratica permetteva di salvare l'istituto giuridico della schiavitù. Ogni misura esemplare (*magnum exemplum*) è certo iniqua, contraddice cioè l'*aequitas*, che si ispira a un diritto mite, flessibile, attento alle situazioni concrete. Ma il bene comune del popolo (l'*utilitas publica*) doveva prevalere anche a prezzo di conseguenze inique per i singoli. Cassio vede un contrasto dirompente fra il bene comune e l'equità, è preoccupato dal favore crescente che l'*aequitas* (che si richiama all'an-

tico detto "summum ius summa iniuria") sta conquistando fra le elites a Roma, a danno dell'oggettività della lex. Se l'interesse particolare dell'individuo, che è solo un membro, prevale sulla totalità del popolo, si condanna alla fine l'organismo sociale, quel corpo che è Roma.

Sicuramente la chiesa cristiana, composta da uomini e donne, da giudei e pagani, da liberi e schiavi, ha partecipato al dibattito, anche se non sappiamo la sua posizione. Vi sentiva risuonare la tensione fra la comunità, l'ulivo unitario, che è "corpo di Cristo", e le membra, i rami diversi, che lo costituiscono.

Nel dibattito la perorazione di Cassio riuscì convincente. In quell'esito di morte possiamo vedere la conferma dell'antropologia pessimistica di Paolo ("tutti sono colpevoli") per il quale la legge, la coscienza razionale in azione, è destinata al fallimento, è un'opera mai all'altezza della giustificazione. O possiamo vedere, in quello sforzo di tensione fra utilitas pubblica ed aequitas, fra lex e "summum ius summa iniuria", un'acquisizione per l'umanità successiva, uno stimolo a cercare ancora. Dopo la strage del 61 nessuno a Roma fu più come prima. Il diritto, come l'etica, la politica, la religione, dice Aldo Schiavone, è uno sforzo in cammino per disciplinare la scelleratezza della società. Come l'"invenzione" del peccato, ha spiegato Gustavo Zagrebelsky a Sanremo

nel convegno di *Bibbia*, anche l'"invenzione" del reato è strumento di civilizzazione. In una storia di contraddizioni, senza fine.

### Fallimenti e sforzi

Paul Ricoeur, anziano, guardandosi indietro, ci invita a passare dalla cultura della colpevolizzazione a quella della compassione, a non cercare di fronte al male in prima istanza il colpevole, ma a discernere la vittima che soffre, a guardare nella storia con benevolenza agli sforzi prima che con tono accusatorio ai fallimenti. Nelle situazioni di conflitto le ragioni di accusa reciproche, fondate, sono sempre infinite. Per costruire la pace i contributi più efficaci vengono però da chi riconosce le rispettive sofferenze, e gli sforzi, e le esperienze riuscite di convivenza. Vale in Sudtirolo / Alto Adige, e in Trentino.

E vale in Israele / Palestina. Marco Maestro, a Bressanone, si è domandato più volte, puntigliosamente, perché la lettera si chiami "ai Romani", quando di "romani" Paolo non parla nemmeno una volta. Marco mi regala un libriccino con i suoi racconti. In "Usanze tribali" la frontiera fra "noi" e "loro" è problematica. Gli israeliani, il "noi" narratore, sono convinti che in Israele i palestinesi stanno comunque meglio di come negli ultimi cento anni sono stati gli ebrei dove comandavano "loro", gli arabi. E' un parlare, questo, che non è propriamente un condividere le

rispettive sofferenze. Ma "loro" nella pagina successiva diventano i sionisti, insomma la gente del governo, rispetto a un altro "noi", gli ebrei appena immigrati dalla Russia. "Loro" hanno combattuto, e combattono ancora, dicono, per "l'esistenza dello Stato", per "assicurare a noi una patria", e "noi", "appena si è potuto, siamo venuti via". Che è un vantarsi, questo, gli uni contro gli altri, non propriamente un riconoscere insieme i rispettivi sforzi. Un bene, la caduta del muro di Berlino, ha provocato alla lunga, con il migrare massiccio di ebrei, un male, la costruzione di un altro muro, a Gerusalemme.

### **Eguali e diversi (ma non è una conclusione)**

Paolo scriveva in un mondo "incantato", dove la divinità era onnipotente. Dove la schiavitù e il patriarcato erano fenomeni naturali. Dove la soluzione del conflitto fra la civiltà ebraica e quella greco-romana era naturalmente affidata alla guerra.

Quelle culture non erano però monoliti, vi si aprivano crepe, e vi agivano dinamicamente le contraddizioni. Il rabbينismo, lo stoicismo, i culti misterici dell'ellenismo accompagnarono infatti il sorgere del cristianesimo.

Paolo è però un intellettuale che dà valore al lavoro, il suo di artigiano, e quello di coloro a cui scrive, in un mondo in cui il divario fra la condizione sociale di chi per vivere è costretto

a lavorare, e delle elites che dal lavoro sono esentate, è più profondo dello iato giuridico fra liberi e schiavi. Paolo affida a una donna, Febe, "diacono della chiesa", l'incarico di garantire la sua credibilità apostolica di fronte ai cristiani di Roma. Annuncia Gesù che, risuscitato dai morti, riconcilia con Dio l'umanità, ma prima muore impotente. Paolo "comincia a mettere in questione" il mondo, ha detto la teologa e pastora battista Elizabeth Green, in una recente conferenza a Trento. Dopo la storia continua, e sui fallimenti e sugli sforzi ognuno esprime un giudizio. Oggi però, dopo due mila anni, la storia siamo noi, noi i chiamati all'impegno.

Paolo fallisce, è vero, nel progetto di radicare nelle culture diverse il nuovo ulivo: ci prova, intuisce il percorso, dell'universalismo (della fede) nella differenza (delle culture). Ma l'innestare rami selvatici sul tronco di un ulivo buono era operazione contro natura, intuisce lo stesso apostolo, "contro ogni regola di innesto" (11,24). Paolo non poteva aver chiare né la portata, né le conseguenze, della rivoluzione implicita nel suo Vangelo. La sua antropologia pessimistica gli impediva di vedere gli elementi di "storia della salvezza" presenti nella storia ebraica e in quella greco-romana.

Il comandamento dell'amore a cui invita i romani è solo l'avvio dell'agire. Sperimentare l'universalismo delle differenze esige un contesto di di-

stinzione fra fede e religione, fra scienza e fede, fra Dio e Cesare, allora impensabile. Il pluralismo etico, la laicità, la secolarizzazione non erano riconosciuti come valori.

Oggi, nella modernità, in un mondo "disincantato", dell'uomo e della sua storia ne sappiamo di più. La scienza, con il principio copernicano, ha avviato una progressiva detronizzazione dell'uomo dal centro dell'universo. Da Darwin sappiamo che l'uomo emerge per via di selezione naturale, che in lui competizione e cooperazione si intrecciano, che la stessa coscienza morale ha un fondamento biologico. Da Freud che aggressività e altruismo nella psicologia del profondo convivono, come eros e tanatos. Sappiamo che la "regola d'oro", del "fa' agli altri ciò che vorresti che gli altri facciano a te", è presente in tutte le religioni. La religione musulmana ha riscattato nel Corano come proprio progenitore quell'Ismaele che nella Bibbia viene discriminato a favore di Isacco. In tutte le religioni vediamo "una rivelazione differenziata", di Dio che chiama ognuno a "relativizzare" la propria, che ci è cara. "Ogni religione è l'unica vera", scrive Simone Weil, e "tutte le religioni sono vere...e false", aggiunge José Maria Vigil. A Bressanone Alessandro Sacchi e Piero Stefani commentano la Bibbia con accenti diversi, e gli interventi anche dei laici non specialisti dai biblisti sono ascoltati con attenzione.

Forse siamo già nella post-modernità. Sappiamo da Bonhoeffer che "Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita; Dio vuole essere riconosciuto nella vita, e non anzitutto nel morire; nella salute e nella forza, e non anzitutto nella sofferenza; nell'agire, e non anzitutto nel peccato". Dopo la Shoah, Hans Jonas prende consapevolezza che Dio non è onnipotente. E l'ateismo, anche per chi crede in Dio, è divenuto plausibile.

Fra i fasci di luce che il Concilio Vaticano II ha fatto per un momento brillare, Raniero La Valle colloca la rivoluzione antropologica: "abbandonata la concezione pessimistica, il Concilio non ha tratto la conseguenza che dal peccato la natura dell'uomo sarebbe stata deturpata e irrimediabilmente consegnata alla morte, per effetto dell'antica punizione meritata dall'uomo nel giardino. Il Concilio pensa invece a un Dio che non si è mai dimenticato dell'uomo, mai lo ha abbandonato o scacciato, ma sempre lo ha aiutato a salvarsi, in vista di Cristo. Ma allora le conseguenze sono enormi, ne viene un nuovo statuto dell'umano, un gioioso riconoscimento delle capacità naturali dell'uomo e della sua libertà, e ciò proprio grazie a un dono mai revocato da Dio. Questo vuol dire che l'uomo può farcela nell'attuale distretta della storia, restando nel suo limite umano, nella sua divina laicità".



Diversi nei carismi, i cristiani sono invitati ancora oggi da Paolo alla "sequela", a testimoniare uniti la propria fede. Dalla conversione, che è un rivolgimento totale, "non vi è più né ebreo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna" (Gal 3,28), Antonio Cassese fa discendere il principio etico-politico dell'eguaglianza nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948). O è nell'invito alla fraternità nei conflitti, al "non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene" (Rom 12, 21), il lascito più profondo di Paolo all'umanità? Eredità problematica, perché nella storia abbiamo sperimentato che anche dal bene può venire il male. Juergen Becker però afferma che Paolo, un "chiamato" alla sequela, dall'ebraismo non si è mai convertito. "Cercate ancora", a me dice Paolo di Tarso.

### Bibliografia

- Romano Penna, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2004-2008;
- Philip F. Esler, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, Paideia 2008;
- Paul Ricoeur, *La logica di Gesù*, Ed. Qiqaiion 2009;
- AA.VV. *Paolo di Tarso: apostolo o apostata?*, Biblia 2008 (i saggi di Marinella Perroni e Stefano Levi Della Torre);
- Piero Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, B.Mondadori 2004;
- Piero Stefani, *L'antigiudaismo*, Laterza 2004;
- Alessandro Sacchi, *Paolo e i non credenti*, Ed. Paoline 2008;
- Giuseppe Barbaglio, *La teologia di Paolo*, EDB 1999;
- Juergen Becker, *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Queriniana 1996;
- Josè Maria Vigil, *Teologia del pluralismo religioso*, Borla 2008;
- Christoph Theobald, *Il Cristianesimo come stile*, EDB 2009;
- Orlando Franceschelli, *Darwin e l'anima*, Donzelli 2009;
- Aldo Schiavone, *Jus. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi 2005;
- Claus Gatterer, *Bel paese, brutta gente*, Praxis 3, Bolzano 1989;
- Marco Maestro, *Usanze tribali in Esercizi di lingua*, Giuntina 2009;
- Paolo De Benedetti, *San Paolo visto dalla parte ebraica*, Meic 2009;
- Raniero La Valle, *il Concilio mancato*, Rocca n.19 / 2010;
- AA.VV. *Simone Weil*, Testimonianze n.468-469 / 2010;
- (i saggi di Tommaso Greco e Bruno Di Porto);
- AA.VV. *Dialogo in precario equilibrio*, Confronti n.9 / 2010;
- AA.VV. *La Bibbia come parola di Dio*, Concilium n.2 / 2010;
- Edmondo Lupieri, *Identità e conquista*, EDB 2005;
- Antonio Cassese, *Voci contro la barbarie*, Feltrinelli 2008;
- Sharzad Husmand Zadeh, *Ismaele*, ([www.uominieprofeti.rai.it](http://www.uominieprofeti.rai.it));
- Enrique Dussel, *La politica: fine o nuovo inizio?* ([www.enriquedussel.org](http://www.enriquedussel.org)).

# Dalla 67° Mostra del cinema di Venezia

di Stefano Co'

Appena finita la Mostra sono iniziate, come al solito, le recriminazioni, le ingerenze partitiche del ministro dei beni culturali, la giaculatoria contro la giuria – e in questo caso in particolare contro Quentin Tarantino – e i suoi componenti italiani che non difendono abbastanza il cinema italiano.

Non vogliamo entrare in queste polemiche. Preferiamo passare in rassegna i film italiani più significativi presentati a questa 67° Mostra.

Ecco subito il nostro vincitore (ma non siamo soli!) **NOI CREDEVAMO** di Mario Martone, una storia sul Risorgimento italiano vista in tre periodi e un epilogo, una storia «primitiva» e «oscurata», attraverso le vite intrecciate di tre giovani amici cilentini, Angelo, Domenico e Salvatore, i primi due rampolli dell'aristocrazia e il terzo contadino. Si tuffano nei moti savoiardi del 1834, sfiorano l'effimera repubblica romana del 1848, conoscono il carcere duro, la «real politik» con le sue ingiustizie, assistono attoniti alla disfatta garibaldina sull'Aspromonte. Il proletario viene assassinato dall'amico perché scambiato per traditore (ma è la nobile famiglia che nei secoli gli ha rubato olio e sudore), Angelo passa alla clandestinità, alle bombe,

al terrorismo più genuflesso al nemico e alla ghigliottina (ma è un "bandito" incapace di regicidio), Domenico (un Luigi Lo Cascio al massimo delle sue capacità di «morfin») anticipa già le riflessioni dal carcere di Gramsci e Mandela e le motivazioni per cui nascono a ripetizione i Crispi, i Gallenga.

*Noi credevamo* perciò diviene un'esperienza ricettiva unica, non solo un conturbante contributo didattico, ma un film affascinante, emblematico, complesso e compatto, di parola e di attore, sul Risorgimento vissuto dalle varie componenti "repubblicane" sconfitte, da mazziniani puri o spuri ai garibaldini borghesi o contadini, dagli insurrezionalisti isolati ai «terroristi» inebriati dal gesto esemplare e martiriologico, dai teorici lungimiranti, e dalle donne, in questo caso la principessa Cristina di Belgiojoso e Anna Banti, autrice del romanzo storico che dà titolo al film, ai "moderati" sempre pronti al «trasformismo», sport di cui siamo i campioni nel mondo.

Un melodramma dal rigoroso metodo di lavoro sull'attore, tragicomico, anche visionario, che in quattro atti sviluppa, intreccia e porta nel finale ad apoteosi critica, trascinate e strizzate da un anticoro elettronico di stridente dissonanza, i leit motiv via via deco-

struiti. Un viaggio, dal Cilento a Parigi, da Parigi a Londra, al ritorno, nella geografia emozionale così storicamente determinata negli interessi di classe di un paese attanagliato dalle contraddizioni irrisolte di quella magnifica e folle avventura. Un incalzante film d'azione dove i nostri sono i repubblicani e gli altri i sabaudi, che, come un horror politico, hanno vinto. Una storia vista nella sua volontà dal basso, costituente, collettiva, di una "rivoluzione" bloccata, il Risorgimento della "Giovane Italia" trafitto, interrotto, incompiuto... con i protagonisti imprigionati o sterminati o isolato o offesi o costretti alla clandestinità, fino alla pregnante e paradossale frase finale di Lo Cascio: «la guerra la devono fare i vecchi, tanto se muoiono chi se ne importa...».

Un film corale, dai cento attori sublimi, alla ricerca iconografica perfetta, alle luci bianche su bianco del grande Renato Berta, un racconto di quell'epopea dissonante, una nuova lezione di storia e di cinema del nord e del sud uniti, un film che ci obbliga a ricordare.

Non si può non riconoscere che il cinema italiano era ben rappresentato, con buoni se non ottimi risultati.

Contrattare sul versante documentario **MA CHE STORIA** di Gianfranco Pannone, prodotto da Cinecittà Luce, è il primo serio contributo diretto sulla riflessione sul «lungo Risorgimento», sue origini, contraddizioni laaceranti e conseguenze, tutt'ora drammatiche. Questione meridionale, primo terrorismo, brigantaggio, colonialismo, emigrazione, federalismo, edul-

corazioni fasciste, desertificazione delle campagne, resistenza interrotta, atlantismo antioperaio, neoterrorismo. Siamo quindi stati capaci di affrontare i nodi irrisolti del passato? Di metterci in discussione? Di rompere i tabù che mistificano il passato e lo trasformano in inerte apologia sciovinista, come successe all'epoca del primo centenario nel 1961? Il bravo documentarista ha selezionato dagli archivi del Luce cinegiornali e materiali vari, alcuni impressionanti (come la riesumazione di un cadavere quasi intatto dell'icona eretica della nostra unità, Mazzini), dagli anni 10 agli anni '80, che attraversano il racconto per immagini della storia nazionale e delle sue due vite antitetiche, repubblicana e monarchica, progressista e autoritaria, e il difficile formarsi di un sentimento nazionale condiviso, e di un convivere democratico sano. Tolto il sonoro originale, Pannone, con la collaborazione di Ambrogio Sparagna - e la sua prensile attenzione a musiche popolari essenziali e pregnanti -, ha voluto indicare tutti i rimossi e mettere in primo piano i nervi scoperti di una memoria dissociata, attraverso una fitta antologia di testi vari, scritti letterari, saggi, corsivi che, da Ibsen a Arbasino, da Cattaneo a Piovene hanno il compito benjaminiano di produrre «altre didascalie» a un immaginario e alla memoria di una storia congelata.

L'altro film italiano migliore, nelle Giornate degli autori e in effetti meritava davvero il concorso, è **L'AMORE BUIO** di Antonio Captano: una storia d'amore e non solo, tra un ragazzo e

una ragazza, a Napoli, che stanno dentro alla città, e in cui l'amore diviene conoscenza di sé, dell'altro, raccontando una geografia che è fisica e prima ancora culturale. Il film inizia come un'alucinazione filmata con il telefonino di immagini veloci, i colori di una giornata al mare, la vita presa a morsi di pizza e birre rubate, i tuffi e i motorini veloci, una corsa pazza che si gela all'improvviso e allora il tono cambia: ecco la violenza, quattro su una, il sandalo dorato che vola via. Dopo una notte Ciro si sveglia, «mi brucia la capa», dice alla madre, e corre a denunciarsi, lui e gli amici, quattro anni a Nisida, il carcere minorile, e il marchio di infame per sé e per tutta la sua famiglia.

Lui in carcere comincia a scrivere alla ragazza tante lettere e lei non risponde mai; poi un giorno gli risponde e incominciano a conoscersi. Sicuramente sono lontanissimi Ciro e Irene, lui ragazzo dei quartieri col brillantino che quando parla c'è bisogno dei sottotitoli in italiano, lei ragazza della buona borghesia, fidanzata al liceo già a casa con un tizio come lei e insopportabile, la madre isterica e il padre distratto – un Corso Salani meraviglioso con la sua aria svagata. Il solo contatto che gli è permesso è quasi per forza violento perché non si conoscono, perché tra di loro ci stanno la classe, la lingua, il disprezzo. A distanza i due lavorano per ritrovare se stessi. Ciro in galera ha smesso di dormire, ci riuscirà la prima volta che scrive il nome di Irene. A Irene fa schifo il suo corpo, non riesce più a fare l'amore, se mangia vo-

mita. Intorno ci sono psicologi, educatori, assistenti sociali (una Valeria Golino imbruttita ma sempre fenomenale e vera), preti che combattono la camorra. Ma sono i due ragazzi i più importanti, sono loro che lottano per rompere la bolla che li condanna. Ciro scrive, compone poesie, e canzoni: ci mette rabbia e dolore: perché vi occupate di noi, ci date laboratori di ceramica e teatro, quando è ormai tardi?

Irene scopre Caravaggio nel centro storico, non ci è mai stata e urla alla madre: perché mi negate un pezzo di città? Chissà se si ritroveranno, lo schermo lascia la storia aperta in un parallelo ancora una volta a distanza, lei a San Francisco, lui a Napoli, ma adesso la distanza è come se non esistesse.

Capuano è un regista con una sensibilità così viscerale con gli attori, tutti, e uno sguardo libero che è raro, in cui la realtà, il sentimento, il conflitto prendono corpo senza dogmi, sulla pelle dell'esperienza e di una fisicità aspra e ribelle di tenerezza e commozione. Lui conosce bene Napoli e sa iniettarne l'essenza reale senza retorica nelle traiettorie dei suoi personaggi: passi, fughe, lacrime, sorrisi. Bastano gli occhi e i gesti improvvisi dei suoi personaggi guardati con amore e delicatezza – bellissimo quando la ragazza ritrova il suo corpo, il seno, le cosce – per fare de *L'amore buio* un film bellissimo, intenso, che vale la massima attenzione possibile.

Il secondo film italiano per importanza e riuscita è senz'altro **LA PAS-**

SIONE di Carlo Mazzacurati, che aveva a Venezia anche il suo primo film *Una notte italiana*, all'inizio della Settimana della critica, che mantiene ancora tutta la sua fragranza e "attualità", e un documentario *Sei Venezia*.

La passione del titolo è sia quella per un cinema «altro», i nomi traspiranti tra le immagini di Moretti, Bunuel, ecc., che quella propriamente religiosa: il film si può definire una "escape-comedy", un film di fuga, sul tentativo di evasione da una Cinecittà superficialissima, dove vigono i lavori immaginari forzati, a risciacquare i panni nella Toscana più pasoliniana e francescana, da parte di un regista-autore (un grande e articolato Silvio Orlando) che (non) è in crisi creativa. Certo deve risolvere fastidiosi impicci amministrativi di immobili, ma non è preoccupato per il nuovo copione commissionatogli, semplicemente non vuole più farlo. Pensa ad altro (a trovare campo per il suo cellulare, per esempio); e con l'aiuto di un fanatico discepolo pronto a tutto (un superlativo Giuseppe Battiston ormai stramaturò!), ladro di provata destrezza, già suo allievo di recitazione in carcere, riuscirà, «come dire» (il tormentone), ad allestire una sacra rappresentazione popolare paesana che, grazie a dio e a qualche suo umilissimo protetto, commuoverà tutti.

Pur concepita inizialmente con la mano destra, questa Passione di Cristo convincerà anche i burocrati del municipio che gli commissionarono il lavoro per evitargli la multa edilizia, nono-

stante un Gesù proprio impresentabile. Affidato, blasfemamente, al meteorologo locale di una tv commerciale orribile, scelto per tecnica mnemonica, ma maldestro mattatore di provincia che si atteggia a Catherine Deneuve (è un altrettanto magnifico Corrado Guzzanti, metà Renato Zero e metà mago nero-nero di Harry Potter) e dalla dizione potente alla Efisio Mulas nella parodia radiofonica di qualche politico di destra-nord. Drama lieve con una sua piega inquietante e oscura, riesce a essere descrittivo di una situazione grave non solo nel campo del mondo cinematografico (flagellazione e ironia di un certo cinema, come nell'«albero genealogico» de *La Repubblica* mostrato) ma metafora di un mondo sociale più vasto.

Opera prima di un attore-performer teatral-televisivo, **LA PECORA NERA** di Ascanio Celestini, è un film molto interessante anche se con qualche ridondanza nelle ripetizioni dei suoi tormentoni e molteplici riferimenti culturale e sociali.

È un film sul manicomio inusuale nella sua forma ossessiva e disperata, quasi una nenia, la parodia di un tormentone da hit parade, che svela, con una sua bruciante verità e doppiezza di testimonianza orale, ora leggera, ora tragica, ora lucida ora infantile, ora comica e ora insostenibile, i sogni, gli orrori, gli incubi e le allucinazioni di Nicola, un ragazzo nato «nei favolosi anni sessanta», che passa 35 anni, per schizofrenia, in un «manicomio elettronico». E al di là delle sbarre

dell'ospedale psichiatrico, i padiglioni poi dimessi del Santa Maria della Pietà, le altre realtà disciplinanti più sottili: la famiglia, il supermercato, la chiesa, la scuola con le loro voraci ferocie...

Come in un vecchio film con Jimmy Steward, Nicola ha il suo Harvey, il coniglione inseparabile compagni di giochi, di paure, di avventure, nel doppio Giorgio Tirabassi, di mostruosa perfezione nel delineare la fantasmatica e frustrata presenza dei desideri sessuali. Qui siamo poi alla resistenza impossibile del corpo indocile e sensibile di Nicola i cui controcorpi dark non resistono agli assalti frontali dell'esterno metropolitano: un delitto efferato nell'infanzia consumatosi in famiglia, causa i fratelli violenti, e dunque sottoposto all'omertà; un grasso compagno di giochi infilzatosi atrocemente giocando; il sogno di un amore impraticabile (una solare e dimessa Maya Sansa), stropicciato fin da piccolo...

*La pecora nera* del malato di mente, con la sua fisiologica indifferenza, viene elaborata da Celestini con la sua affabulazione da «one man show» originale in un complesso meccanismo musical-poetico, di suggestiva potenza musicale, come un'autoterapia o ipotesi di terapia di gruppo, per rompere il giocattolo dei luoghi comuni e del buon senso; ma non è un film di protesta, anche se, obliquamente, si può definire «politico», facendo intuire una certa Italia neomaccartista di oggi, e nel suo tentativo di costruire uno spazio "etico", nel senso di creare un sodalizio. Rischiando anche ma-

gari il viaggio negli abissi della mente.

L'ultimo film italiano in concorso, tra i più attesi e che hanno suscitato reazioni contrastanti, è **LA SOLITUDINE DEI NUMERI PRIMI** di Saverio Costanzo, tratto dal libro di Paolo Giordano best-seller e vincitore del Premio Strega, in cui le ambizioni sono alte, e il tessuto è fitto di trame psichiche e orditi cinefili, con un mood espressionista e nordico-tedesco; ma con una sua bellezza visionaria, fatto di particelle di cinema sconnesso, che azzarda, ha un'atmosfera speciale nell'inseguire i due protagonisti, Alice e Mattia in vent'anni di solitudine. In parte congelato nell'autismo dell'infelicità dobbiamo aspettare a estrarre dai personaggi il dolore dei traumi infantili. Colpevoli i genitori (tra cui, un bravo e crudelmente contraddittorio Maurizio Donadoni) che li hanno lasciati andare soli. Alice lungo le discese innevate, in mezzo alla nebbia, cade con gli sci e rimane ferma, e a scuola le bullette la chiamano «la zoppa». Mattia, otto anni, abbandona la gemella disturbata mentalmente per andare a una festa in maschera (dove c'è il diabolico clown Filippo Timi) e la perde. I teenager si sono riconosciuti a milioni in questo romanzo di formazione e d'amore interrotto, e Costanzo cerca di seguire i tormenti degli adolescenti, mentre i genitori sono più sfuggenti, anche se un po' irrisolto rimane il rapporto di Alice con l'amica (amante?) del cuore. Come figurine ammutolite in un andirivieni spazio-temporale, Alice e Mattia si sfiorano lungo i corridoi allucinanti della scuola, un po'

come i ragazzini di Gus Van Sant, e si perdono nell'arco della vita che li fa ritrovare molti anni dopo angeli catatonici. Rabbia e silenzi, corpi da tagliare e suture nella memoria, salti temporali e incroci raffinati, un horror lucido e un mélo allucinato: ci sono tante cose (forse anche troppe!) tra queste solitudini, numeri primi e malinconie; ma non si può che ammirare una Alba Rohrwacher impressionante nella sua performance di anoressica, nella follia delle piccole cose, nella rappresentazione di ciò che succede ai numeri primi, divisibili soltanto per uno e per se stessi.

Un altro film italiano altrettanto ambizioso, anche se non del tutto riuscito, ma con una sua forza visiva e cinematografica è **PAURA DEL BUIO** di Massimo Coppola, opera prima nella Settimana della Critica, una storia più realistica con due giovani attrici altrettanto brave. Eva ha vent'anni, è bionda, leggera, sembra che il mondo non riesca a scalfirla. Il giorno in cui la licenziano dalla fabbrica dove è precaria va dal parrucchiere, si mette un vestito d'argento e balla da sola. Bucarest, oggi, la decisione arriva improvvisa: partire, la metà Melfi, c'è scritto sulla vecchia cartolina che Eva si rigira tra le mani. E' l'inizio bello, rumeno, del film, una storia di oggi, di confini globalizzati e desideri astratti che stridono con la realtà. L'Italia a cui arriva Eva è un'auto parcheggiata, rifugio per la notte; è quella di Anna operaia alla Fiat, giovane e bella ma con la faccia dura: non è mai andata a ballare, a casa porta lei i soldi e si occupa della

nonna malata, l'unica a cui vuole bene. Eva resta con loro, cerca qualcosa.

Le due ragazze si studiano, si specchiano una nell'altra, opposte solitudini e necessità parallele. Non si incontreranno veramente mai, nessuna domanda, nessuna spiegazione, in comune si scoprono la paura di dormire al buio... Interessante è che il conflitto del contemporaneo vive nelle due ragazze, in questo loro sfiorarsi e, appunto, seppur inconsapevolmente – se non agli occhi di noi spettatori – rispecchiarsi. La parte meno riuscita sono gli stereotipi seguenti: Eva è ossessionata da un gruppo di donne rumene, una in particolare, è la madre, che l'ha lasciata tanti anni prima, per finire a fare la prostituta, succube di uno "sfruttatore" italiano; è questo abbandono che tormenta la ragazza; i soldi mandati non erano carezze e di lei è rimasta solo quella triste cartolina. Madre e figlia: anche in questo le due ragazze sono vicine, non possono amarle; una è la meschinità, l'altra è l'assenza forzata dell'immigrazione, tema attuale ma per risolverlo c'è bisogno di ammiccare al luogo comune della rumena prostituta?

Con la realtà della fabbrica di Melfi che con la sua incombenza diviene una cornice in cui si iscrive la storia, con le vite sospese fra sogni infranti e precarietà feroce, Coppola dimostra comunque una certa mano di regia scegliendo inquadrature strette, incollate i personaggi, tra certo cinema "duro" da anni Settanta e il riferimento dei fratelli Dardenne, da cui forse imparerà ancora qualcosa di più in un futuro prossimo.



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

«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.trento@gmail.com](mailto:linvito.trento@gmail.com)