

INSERTO

**BELLEZZA
CULTURA
DIALOGO**

**l'utopia
cristiana
di don Giovanni
Rossi
tra memoria
e progetto**

relazioni dal convegno tenuto a Milano nell'aprile scorso a cura della Pro Civitate Christiana e dell'Istituto Gregory Bateson in occasione della presentazione della biografia di Giancarlo Zizola



don Giovanni Rossi nell'Italia del '900

Giancarlo Zizola

Si è fatto appello alla mia conoscenza di don Giovanni, recentemente favorita, in occasione della stesura di una biografia, da un'ampia e rinnovata analisi (iniziata nel 1990) dei documenti d'archivio e dei testi, dal reperimento di interessanti carteggi epistolari, istituzionali e privati, dalla registrazione di testimonianze di suoi collaboratori d'ufficio, nel periodo milanese come in quello romano e assisiatese, nonché dalle mie stesse memorie personali, nel presupposto, direi cortese, che tutto questo possa aiutare l'avvio d'uno sforzo di recupero del don Giovanni della storia, al di là del don Giovanni del mito: sforzo che connota certo la mia ricerca su di lui, per la quale debbo molto al Committente, la Pro Civitate Christiana, nelle persone dei suoi Presidenti successivi, dott. Nora Cervi e prof. Paola Baracchi, delle quali vorrei solo citare la disponibilità ad accogliere e a rispettare le regole della storiografia scientifica e a facilitare il compito del ricercatore di indagare la verità dei fatti, al di là di ogni convenzione apologetica.

- A più di vent'anni dalla morte, la figura di Don Giovanni Rossi torna a mostrare quella densa espressività che ne ha fatto uno dei momenti più alti del rinnovamento cattolico negli anni del dopoguerra e del Concilio Vaticano II, quindi della vicenda etico-culturale complessiva del nostro paese in quell'epoca. Molteplici sono i percorsi da lui indicati, che, lungi dall'aver esaurito propositività e problematicità, ci chiamano a confrontarci:
- La centralità dell'annuncio di Cristo che, trasmesso agli altri attraverso l'attenzione disinteressata e la creatività, prefiguri la ricostruzione dell'armonia uomo-cosmo;
- L'invito al dialogo e alla contemplazione, inserito in un modo di vivere comunitario nel contesto del mondo laico. Dialogo non inteso come tolleranza generica, ma come ascolto dell'altro, esercizio dell'attenzione nei suoi confronti, nel rispetto della sua alterità. Contemplazione come ascolto del-

- la parola di Dio in sé;
- La proposta della bellezza esteriore come forma di comunicazione non verbale, dono rivolto all'«altro», in cui ci si disponga in tutta la nostra ricchezza ontologica. L'attenzione, dunque, alle forme culturali (arte, architettura, teatro, musica, cinema, poesia,...), viste nella loro valenza comunicativa;
- La realizzazione della Cittadella, come straordinario luogo di incontro e di confronto fra religioni, culture, ideologie. Forse soltanto nella complessità e drammaticità dello scenario attuale le intuizioni di don Giovanni Rossi possono essere comprese in tutta la loro ricchezza profetica: urge una loro riattualizzazione, per proporre, alle soglie del Duemila l'attualità di una ragione dilatata a «cuore», a «grazia», a «charis», al luogo di incontro di mistica, contemplazione, scienza, tecnica ed etica.

Presentato da Paola Baracchi, Presidente della Pro Civitate Christiana e da Marco Di Marco, Segretario dell'Istituto Bateson, il Convegno si è snodato attraverso

testimonianze di

1. Sabino ACQUAVIVA, sociologo;
Nora CERVI, volontaria della Pro Civitate Christiana;
Pina CIAMPANI, architetto;
Sergio GORETTI, vescovo di Assisi;
Giulio MADURINI, già presidente della Compagnia S. Paolo;
Loris CAPOVILLA, già segretario di Giovanni XXIII;
Ettore MASINA, giornalista;
Tino PIETROGRANDE, scultore;
Giuseppe SCABINI, assistente naz. Meic;
Andrea SCHNÖLLER, esperto di meditazione profonda
2. *Relazione di*
Giancarlo Zizola:
Don Giovanni Rossi
l'utopia cristiana nell'Italia del '900
3. *Tavola rotonda:*
Tecnica mistica natura
verso una nuova alleanza tra cielo e terra

Pubblichiamo ampi stralci dei momenti 2 e 3.





In questa circostanza, non si tratterà che di un primo, sommario approccio col quale non intendo né riassumere né sostituire la biografia che ho scritto. Mi limiterò dunque ad offrire alcuni spunti che mi sembrano degni di qualche considerazione e che mi auguro non inutili anche per la vita cristiana presente.

Tuttavia la premessa non sarebbe completa se non fosse accompagnata dall'osservazione che l'impresa di ricostruire una figura con quella di don Giovanni si espone ad essere intercettata da alcune semplificazioni precostituite, che rischiano di condizionare qualsiasi lettura di lui e della sua opera.

Un primo tentativo di metterne a fuoco l'identità è stato quello compiuto volentiersamente da Massimo Toschi (*Per la Chiesa e per gli uomini, Don Giovanni Rossi 1887-1975*, Genova 1990).

In generale l'esperienza consiglia di apprezzare i rischi di ogni vita raccontata, come ce ne metteva in guardia Marguerite Yourcenar nei *Taccuini di appunti* aggiunti alle *Memorie di Adriano*: «Si scrive per attaccare o per difendere un sistema del mondo, per definire un metodo che ci è proprio. Ma non è meno vero che le biografie in genere si squalificano per una idealizzazione o una denigrazione a qualunque costo, per particolari esagerati senza fine o prudentemente omessi; anziché comprendere un essere umano, lo si costruisce».

La scrittrice consigliava di seguire un metodo diverso: «Non perdere mai di vista il grafico di un'esistenza umana, che non si compone mai, checché si dica, di una orizzontale, e due perpendicolari, ma piuttosto di tre linee sinuose, prolungate all'infinito, ravvicinate e divergenti senza posa: che corrispondono a ciò che un uomo ha creduto di essere, a ciò che ha voluto essere, a ciò che è stato».

È a questo metodo che la mia ricerca e la mia scrittura hanno cercato di attenersi.

■ nella chiesa del '900

Nella storia del Movimento cattolico del Novecento in Italia, la figura di don Giovanni Rossi sembra svolgere una funzione di

riunificazione tanto più significativa se si considera l'ampiezza delle trasformazioni che hanno arato in profondità il cristianesimo in questo secolo, e la grande diversità e complessità delle congiunture culturali e politiche nelle quali si è trovata ad operare la Chiesa cattolica in Italia, nei differenti pontificati succedutisi.

Prete milanese egli respira il clima delle aperture sociali della Chiesa di Leone XIII, che permette alla variante ambrosiana della cultura intransigente, sotto l'impulso del cardinale Andrea Carlo Ferrari, di svolgere un ruolo dinamico nell'animazione cristiana della società e di assumere come linea direzionale il confronto positivo sia con il liberalismo dominante nell'Italia post-unitaria sia con il Movimento socialista attivo nella prima fase dell'industrializzazione in Lombardia.

Durante il pontificato di Pio X, Milano e l'area lombarda hanno mantenuto un orientamento non esattamente omologabile al paradigma dell'intransigentismo di segno prevalentemente difensivo, polemico e antimoderno dominante a Roma. Come ha notato Andrea Riccardi, «le complesse e ricche espressioni di vitalità di questo universo milanese e lombardo si innestavano nella tradizione tridentina e borromeana che il card. Ferrari intendeva restaurare e far rivivere. La forza strutturale e religiosa della Chiesa di Milano aveva offerto un considerevole supporto alla ripresa di questa idea ambrosiana, caratterizzata da un certo primato della pastorale» (Cfr. A. Riccardi, *Pio XI e l'episcopato italiano*, in AA.VV., *Achille Ratti Pape Pie XI*, École Française de Rome 1996, p. 533).

È all'interno di questa pastorale aperta, e disposta a discernere le virtualità positive delle trasformazioni culturali e sociali indotte dall'età industriale, che si colloca la singolare simbiosi tra don Giovanni Rossi e il cardinale Ferrari: simbiosi, più che collaborazione nei modi d'un rapporto gerarchico, se si valuta sia la profonda identità di vedute e di convinzioni tra l'arcivescovo e il suo segretario, sia la vasta gamma di iniziative e invenzioni istituzionali offerta da don Giovanni al Superiore, del quale don Giovanni era l'interprete autentico.

■ autonomia dei laici

La ricerca permette di risolvere alcuni dubbi sul contributo di don Giovanni Rossi alla fondazione dell'Università Cattolica e della Gioventù Femminile. Essa fa emergere l'originalità della sua visione nella promozione di un ordine di laici, uomini e don-

ne, che in ragione del loro carisma laicale assumessero una autonoma e specifica responsabilità nell'annuncio evangelico nella società, senza assimilarsi al modello dei religiosi.

La documentazione raccolta permette di definire con sufficiente precisione i contorni della crisi sviluppatasi tra il modello laicale della Compagnia S. Paolo, sostenuto vigorosamente da don Giovanni, animatore della stessa dal 1921, e il modello a stile monastico sul quale la Curia romana cercava di ricondurre ogni proposta di consacrazione laicale, probabilmente con l'obiettivo di integrare l'intera area laicale al paradigma dell'Azione Cattolica, «pupilla» degli occhi di Pio XI. Storici di diverso orientamento, ma anche militanti cresciuti all'epoca di Papa Ratti, concordano nel considerare, per gli anni Venti e Trenta, la funzione sostanzialmente strumentale e passiva assegnata al laicato cattolico, come conseguenza principalmente della subordinazione alla gerarchia voluta da quel papa come una delle caratteristiche più significative dell'Azione Cattolica.

■ la mondanità come valore spirituale

La lunga crisi della Compagnia di San Paolo, che culmina nel 1938-39 con le dimissioni di don Giovanni Rossi e la sconfitta, almeno momentanea, del suo disegno laicale, rappresentano (non ultimamente per la natura pretestuosa del frettoloso fallimento erogato dal Tribunale sulle sue attività) una vicenda nodale della Chiesa romana, oltre che un passaggio rilevante del pontificato di Pio XI. Si è accertato che il papa era preoccupato, nel suo stile di governo organico, di un'unità religiosa centralizzata e resa immune, almeno virtualmente, dalle restrizioni del regime fascista per mezzo delle garanzie concordatarie.

La posizione di don Giovanni era difficilmente assimilabile a questa strategia di riconquista globale e organizzata dall'alto. Le novità della moderna società, lo sviluppo di aree di lontani dalla Chiesa, l'incipiente crisi del modello della cristianità gli sembravano esigere una metodologia diversa, nella quale i laici dovevano assumere un rilievo precisamente in quello spazio religioso che il disegno pontificio classificava di competenza esclusiva del clero.

In questo senso don Giovanni, con la sua lotta, precorreva i tempi della maturazione di quella Teologia del Laicato nella quale padre Yves Congar avrebbe visto, con i *Jalons pour une théologie du laicat* del 1952, il pieno recupero delle risorse comunitarie

e popolari della Chiesa apostolica e lo strumento privilegiato per il superamento della clericalizzazione e della politicizzazione della Chiesa, due virus simpatetici già identificati dai microscopi profetici dell'abate Antonio Rosmini.

In questo senso la ricerca storica dà infine ragione a Maurilio Guasco quando esclude il nome di don Giovanni Rossi dalla «storia del Clero» poiché egli ci appare a buon diritto cittadino della storia del laicato cristiano: a tal punto precursore che anche nel 1947, quando la costituzione apostolica *Provida mater Ecclesia* di Pio XII definì la categoria degli Istituti secolari, molte delle associazioni di laici consacrati per le quali la costituzione apostolica era stata promulgata non si riconobbero nella figura canonica adottata da Roma, ritenendola ancora troppo marcata dal modello delle congregazioni religiose, e dunque meno disposta ad assumere autenticamente e integralmente lo status proprio del laico, cioè la mondanità come valore spirituale.

L'aver documentato questo nodo della biografia di don Giovanni Rossi come il punto ecclesiologico principale della scissione consumatasi sulla sua pelle, e l'aver accertato che Roma non gli aveva lasciato margini di transizione sufficienti per evitarla, mentre si sapeva che egli stesso non considerava trattabile la fine dell'avventura, non significa negare una minore considerazione alle valutazioni, emerse sulla vicenda, durante questa ricerca, da parte di ecclesiastici come mons. Angelo Giuseppe Roncalli, il quale appare da più di un documento, perplesso sulla rottura, e anzi convinto che don Giovanni ne fosse «il responsabile».

Né ci può sfuggire il valore di quella fortissima tesi teologica e storica che l'allora delegato apostolico in Bulgaria formula a proposito del fallimento della gigantesca multinazionale cattolica messa in piedi da don Giovanni, in una lettera del 17 giugno 1930. È un documento che non manca di possibili applicazioni anche all'ora attuale della Chiesa cattolica, quando l'ansietà per i mezzi di presenza nella società — ansietà tipica del tempo a ridosso della perdita di un potere temporale (era l'ansietà della Chiesa dopo il 1870, lo è della Chiesa dopo il 1989, cioè dopo la perdita della Dc) — sembra supplire la debolezza dell'annuncio e la poca fede nella forza intrinseca della Parola. In quella lettera Roncalli scriveva che il fallimento dell'Opera Card. Ferrari «è il colpo della prova, ma non deve essere la morte della Comunità di San Paolo. Confido anzi che questa sorgerà più vigorosa che mai, una volta liberata da tut-

te le scorie di carattere materiale».

Il futuro Giovanni XXIII coglieva dunque nella catastrofe l'indicazione che «i metodi di sviluppo, un po' come dire all'americana, non piacciono al Signore». Più compatibile con lo spirito del Vangelo gli sembrava «il metodo artigianale, la ripresa della strada antica, del poco per volta, del saper aspettare», poiché «bisogna accontentarsi di fare il bene secondo le opportunità che la Provvidenza offre, ed attendere. Ma questa non è vita inutile, tutt'altro! La nostra azione diventa come quella di certi fiori nascosti tra le erbe, che piano piano impregnano tutta la foresta del loro profumo».

■ santità laica

Ma anche le fratture portano la loro grazia, e la storia della Chiesa è là a dirci che, sui tempi lunghi (quelli in cui si riflette più volentieri la misura della Grazia) ogni frammento ha custodito, al di là dei suoi limiti, un valore proprio, che l'ansia della successiva ricomposizione riconoscerà necessario precisamente per il carisma della sua differenza.

Ora possiamo meglio valutare, con l'intera Chiesa, e pur nella limitatezza istituzionale di questa esperienza, che il carisma della laicità, al quale don Giovanni era attaccato, includeva una santità laica, quella di uomini e donne impegnati nell'opera profana di questo mondo, sensibili al compito di santificarsi nel e con questo stesso impegno.

Come scriveva p. Congar, il ripensamento del ruolo del laicato, negli anni 1925-35, portava un colpo fatale all'atteggiamento separatista che confinava la religione in un angolo remoto della vita. L'avvento d'un laicato che pensava da sé stesso, con i suoi preti, il problema del suo cristianesimo, era accompagnato dalla riscoperta, se si vuole identitaria, della centralità del Cristo nella vita intera, e della fede come qualificazione totale della personalità. Si arrivava così all'idea (che malgrado tutto era abbastanza estranea all'antico mondo monastico, e più ancora al mondo laicizzato, tra la vecchia cristianità sacrale, ferita a morte, e i primi germi di una cristianità nuova) l'idea

che la vita di tutti i giorni, professionale, politica, familiare, non fosse che un aspetto e una parte d'una vita cristiana unica, ma a patto che la sua profanità non fosse alienata integralisticamente al punto di ridursi a scorza d'una più raffinata clericalizzazione del reale.

■ primato dell'evangelizzazione

A questa presa di coscienza della profanità del mondo e della piena situazione laica dei fedeli, don Giovanni aggiungeva la scoperta della condizione missionaria del cristiano e della Chiesa intera, e della responsabilità dei laici nell'evangelizzazione.

Il senso del primato dell'evangelizzazione era molto probabilmente ciò che gli permetteva di allargare il suo sguardo al futuro, che non è fatto di tempo, ma di trasformazione perenne dello spirito, teso a servire gli uomini vivi.

Di qui la sua disponibilità alle riforme che riteneva indispensabili nella Chiesa e che egli stesso incoraggiava sia sul piano dell'innovazione liturgica, sia nel campo del dialogo ecumenico, sia nel discernere i «semina Verbi» nel mondo plurale delle culture laiche e della non credenza. Il suo era un atteggiamento partecipe di quella vasta e multiforme azione che per mezzo secolo ha preparato e maturato, spesso in ricerche e lotte penose, l'avvento delle riforme del Concilio Vaticano II.

Si potrà osservare che, malgrado le sue diagnosi non mancassero di lucidità e di anti-veggenza, don Giovanni restava infine subalterno a quelle strategie della «nuova cristianità» che nel rinnovamento di alcuni strumenti tradizionali (e persino nell'abbandono di quelli politici) mirava a ricostruire degli equilibri tra Chiesa e società moderna più sostenibili di quelli, ormai logori, della cristianità sacrale e temporale; un'operazione che da Leone XIII a Giovanni XXIII a Paolo VI, passando per Jacques Maritain e la scuola teologica del Saulchoir, avrebbe investito gran parte delle sue risorse spirituali e dei suoi progetti intellettuali nel Consiglio degli anni Sessanta.

Si potrà aggiungere che, nel suo vivo senso del carisma laicale, egli era d'accordo con l'abbandono del modello dell'unità politico-religiosa di una società (un modello tutto sommato derivante dall'Unam Sanctam di Bonifacio VIII) e dunque naturalmente disposto al pluralismo (ne fa testo la prassi pluralistica costantemente applicata nella Cittadella di Assisi, raro spazio di dialogo delle differenze sin dagli anni Cinquanta, in piena guerra fredda).

Ma egli restava perplesso dinanzi ad una laicità che si connotasse per i suoi contenuti politici, come se contasse maggiormente sulla «reformatio Ecclesiae» e comunque sulla forza della religione per la riforma sociale.

Egli manteneva quel senso vivo del trascendimento della testimonianza di fede, sulle ragioni pur nobilissime della politica (quando lo siano) al punto di impegnarsi in un'area critica nei confronti del cristianesimo politicamente assimilato e celebrato come in Italia. E quando la «Gaudium et Spes» giunse nel 1965 a insegnare la non omogeneità della Chiesa alla *communitas politica* (essendo la persona umana riconosciuta come spazio della Chiesa, non la Chiesa come spazio della persona) fu chiaro anche a don Giovanni che la *Pro Civitate Christiana*, come egli l'aveva fondata nel 1939, era obbligata a rifondarsi, secondo l'assioma del Fondatore: «O si rifonda o affonda».

Non si trattava più di garantire quella differenza tra Chiesa e potere politico che era stata sostanzialmente onorata nella *Pro Civitate Christiana*, e in gran anticipo sulla Chiesa ufficiale. Si trattava anzitutto di portare alle sue profondità originarie l'opzione conciliare per assicurarle una fecondità reale, di contro ai rischi di obsolescenza precoce, in uno scenario in cui la secolarizzazione interveniva in modo assai più generale, rapido, radicale di quanto fosse stato previsto dai quadri analitici maritainiani; quell'opzione conciliare che al n. 75 della costituzione pastorale recitava: «Gli apostoli, i loro successori e i collaboratori di questi, essendo inviati ad annunziare agli uomini Cristo, salvatore del mondo, nell'esercizio del loro apostolato, si appoggiano sulla potenza di Dio che molto spesso manifesta la forza del Vangelo nella debolezza dei testimoni. Tutti quelli che si dedicano al ministero della Parola di Dio devono utilizzare le vie e i mezzi propri del Vangelo che, in molti punti, differiscono da quelli della città terrestre».

■ le due contestazioni

Grazie a questa convinzione la Cittadella Cristiana di Assisi era trascinata già negli anni Cinquanta — come ho osservato nel libro (p. 272) — in un movimento circolare, tra senso della bellezza, stima dell'intelligenza, ricerca di nuove strade per l'evangelizzazione della società moderna. Una strategia che si voleva al riparo dai conflitti politici e dalle contraddizioni sociali, e che tuttavia si trovava afferrata da un'immensa e

doppia contestazione: da un lato, quella lanciata in nome dell'evangelismo dimenticato, dall'altro, quella più politica, contro il conservatorismo dominante, dalle quali sarebbe uscita, un giorno ineluttabile, la sua propria contestazione. Ben presto, si poté avvertire che non era più soltanto il fascino personale del carisma di don Giovanni a far vibrare l'edificio della Chiesa come «società perfetta». I flussi delle idee, la varietà dei cattolicesimi a sensibilità differenti che si incrociavano nello spazio della Cittadella di Assisi, la libertà di parola che vi circolava, formavano giorno dopo giorno il volto di una istituzione sui generis, nella quale la pratica di un cattolicesimo spirituale faceva scaturire un senso della libertà rispetto alle necessità dei compromessi politici tale da creare le condizioni perché la bellezza, l'arte, la poesia fossero attenti come linguaggi del mistero, all'occorrenza indispensabili per rianimare anche il campo della politica.

■ dopo il Concilio

Nella cecità degli ultimi anni, questo prete riformatore, ma non modernista, doveva interrogarsi criticamente sulla accettabilità di certe interpretazioni massimaliste della riforma conciliare in Italia, ma anzitutto sulla tragedia dell'evento cristiano, in una situazione in cui ciò che la Chiesa non era stata capace di compiere con un'interpretazione al ribasso del Concilio Vaticano II, era reso impellente al rialzo da un processo di laicizzazione globale dell'esistenza e della società, tale da ridurre la cristianità maggioritaria e presuntuosa di ieri al «piccolo gregge» di oggi, senza che gli ingenti investimenti sui fini penultimi avessero potuto reggere alla piena inesorabile. Dove allora riporre la speranza? Nei privilegi offerti alla Chiesa dalla società civile e dai poteri economici? Nei concordati? Nei mezzi della potenza? Nella metodologia raffinata dei progetti culturali che tendono a recuperare al cristianesimo la società fugitiva mediante il dispiegamento della saggezza etica e degli strumenti moderni? Nella Chiesa «esperta di umanità» piuttosto che Chiesa diaconale, martiriale e profetica? Precisamente quel Concilio di cui don Giovanni era stato fra i primi precursori e testimoni (e col quale si concludeva la parabola della stagione leoniana) aveva voluto sottolineare il valore positivo e quasi precettivo dell'indebolimento della Chiesa (così come nel deperimento della Compagnia di San Paolo mons. Roncalli aveva invitato a discernere il segno d'un necessario cam-

biamento strategico): «Abbiamo questo tesoro in vasi di creta» secondo le parole dell'Apostolo Paolo.

Poteva applicarsi a un intero paradigma formativo cattolico quell'osservazione critica che don Giuseppe De Luca affidava a Enrico Zuppi, uno dei più stretti collaboratori di don Giovanni, in una lettera del marzo 1946: «Io ho sempre lamentato che voi nasceste (dico voi paolini) con un difetto sostanziale: mi sembravate tutti presi, ma non nell'intimo, dove la presa è eterna, bensì in superficie. Presi come opere a giornata (...). Ma allora, che cosa è stata la Compagnia? Appena una scuola?». Non è un giudizio sull'Uomo, cui la storia deve pur riconoscere il merito di aver escogitato e praticato arditamente un passaggio tra Chiesa e società diverso da quello per cui la Chiesa consegnava il suo destino, in parte, alla trama d'un partito sedicente «cristiano». Ma forse è un invito, una interrogazione se sia oggi più necessaria una Chiesa che si concentri sull'intimo, su i fini ultimi, oppure una Chiesa che inseguia il mondo sul terreno del mondo.

■ il metodo debole

La risposta può forse ritrovarsi in quell'apice simbolico dell'utopismo cristiano di don Giovanni Rossi che possiamo riconoscere nel *Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini: non un episodio accidentale, seriale o accessorio della vita di don Giovanni ma, a mio avviso, uno dei suoi momenti più rivelativi e sintetici.

Un poeta scomodo, umanista critico, ateo dichiarato, di sinistra, aveva trovato nella Cittadella di Assisi non solo l'incontro, casuale forse, con il Vangelo, ma una figura di cristianesimo diversa da quella costituita nella società italiana. Credo che la ricostruzione della genesi di quel film, ma anzitutto dell'avventura umana di quell'incontro, possa costituire, e di fatto costituisce, la testimonianza più significativa dell'identità di don Giovanni, e insieme il rovescio dei postulati della cultura e della strategia dai quali egli era partito di fatto con la fondazione delle sue comunità missionarie in società occidentale e a tradizione cattolica. Don Giovanni aveva umanamente fallito con Pasolini, non essendo riuscito nell'impresa convenzionale di «convertirlo» nei modi canonici

classici. Tuttavia, questo fallimento aveva acceso tra il Cristo e l'ateo, tra la grazia e il mistero insondabile dell'uomo un avvicinamento, una intimità, un coinvolgimento che i metodi apologetici forti non avrebbero reso possibile, così come invece riusciva al metodo «debole». È per quella complicità che poté zampillare forse la lettura più profonda della figura di Gesù che l'arte cinematografica abbia potuto proporre.

Il «lontano» era dunque, nella sua lontananza, divenuto realmente «vicino».

Nulla esprime questo processo paradossale come la drammatica lettera scritta da Pasolini a don Giovanni il 27 dicembre 1964: «La ringrazio tanto per le sue parole della notte di Natale. Sono state il segno di una vera e profonda amicizia. Non c'è nulla di più generoso che il reale interesse per un'anima altrui... Io ricorderò sempre il suo cuore di quella notte... Forse perché io sono da sempre caduto da cavallo: non sono mai stato spavalamente in sella (come molti potenti della vita o molti miseri peccatori): sono caduto da sempre, e un mio piede è rimasto impigliato nella staffa, così che la mia corsa non è una cavalcata, ma un esser trascinato via, con il capo che sbatte sulla polvere e sulle pietre. Non posso né risalire sul cavallo degli Ebrei e dei Gentili, né cascare per sempre sulla terra di Dio».

Potremmo forse discernere in questa ambiguità il segno di una condizione generale dei contemporanei, e nel paziente riserbo di don Giovanni, sulla soglia della coscienza in ricerca, il presagio, se non il paradigma, di una linea preferenziale per la vocazione cristiana nel mondo, la stessa che Dostoevskij aveva profeticamente percepito nei *Fratelli Karamazov*: Alioscia abbandona il monastero ove è novizio, dopo che il padre spirituale lo ha incitato a rientrare nel mondo. Là egli dovrà completare la sua vocazione a suscitare intorno a sé un'umanità riconciliata e fraterna, là dovrà servire Dio negli uomini. Se Pasolini confessava di non riuscire a cascare per sempre sulla terra di Dio, Alioscia, sollevato da un nuovo amore e da una nuova energia, abbraccia la terra, quella terra degli uomini che, redenta dall'amore di Cristo, è anche la terra di Dio; quella storia profana nella quale riaffiorano i tratti oscurati della storia della salvezza universale.

Ma io non saprei dire, alla fine di tutto, se sia più vera come immagine teologica della redenzione, e punto archimedeo della speranza, nelle condizioni apparentemente disperate dell'evoluzione moderna, la debolezza di Pasolini che resta impigliato per un piede nella staffa o l'abbraccio di Alioscia alla terra comune.

Giancarlo Zizola

TAVOLA ROTONDA

**TECNICA
MISTICA
NATURA**

una nuova
alleanza
tra
cielo e terra

Bruno Maggioni
biblista

Salvatore Natoli
filosofo

Paolo Ricca
teologo valdese

Gangchen Rinpoche
lama tibetano

Gabriele Mandel
maestro sufi

Lilia Sebastiani
teologa morale

Rogriguo Rivas
economista

Luciano Valle
filosofo ambientalista

moderatore
Marco Di Marco
dell'Istituto
Gregory Bateson

Ieri abbiamo partecipato alla rievocazione di questa grande figura del cristianesimo italiano, che è stato don Giovanni Rossi.

Figura di grande apertura, figura del dia logos, di un logos che si allarga, che si dilata, che, fedele alla sua etimologia, è veramente legame, legatura.

E questa tavola rotonda vuol essere una continuazione del convegno dedicatogli: un dialogo in atto; l'ecumenismo in atto; quell'ecumenismo che in Assisi ha trovato uno dei punti più alti della testimonianza culturale e spirituale in Italia, abbiamo voluto che si continuasse anche qui.

Un dialogo attento a una alterità, non soltanto umana. Non è con questo che io voglia fare di don Giovanni Rossi un anticipatore della odierna cultura della epistemologia ecologica, delle ecosofie ecc., però in don Giovanni Rossi, e gli amici che lo hanno frequentato, che ne hanno goduto l'amicizia e la ricchezza spirituale, sono pronti a confermarlo, c'era questa attenzione al momento del calon, della bel-

lezza della natura, delle bellezze del cosmo.

Mistica, natura, tecnica; ma il dialogo è il grande contenitore che raccoglie gli altri tre elementi; il dialogo dell'uomo con l'altro essere umano, attento all'alterità, attento a leggere nel volto dell'altro il segno di una epifania, di una traccia misteriosa, come Lévinas ci ha ricordato, ma anche dialogo dell'uomo con le altre alterità. Non esiste soltanto l'essere umano, esiste anche un mondo, l'uomo fa parte di un mondo e il suo essere uomo sta nel saper dimorare in questo mondo. Io credo che in questo senso noi siamo ancora fedeli, anzi siamo sulla scia dell'intuizione profetico-mistica che don Giovanni ha aperto. Questo andava detto come elemento di connessione causale, per rendere chiaro il motivo per cui abbiamo scelto nella rievocazione di questa straordinaria figura, questo momento dedicato al tema del rapporto con la natura e quindi il tema dell'etica, della tecnica e della mistica.

Marco Di Marco

e il mondo era bello

Bruno Maggioni

Lè poche cose che riuscirò a dire sono, almeno a mio parere, frutto di una lettura biblica. Ma certo il rapporto dell'uomo con la natura è un problema complesso e diciamo anche moderno e le domande sono molte.

Nessuno pretende che la Bibbia risponda a tutte queste domande, tuttavia già l'antico uomo biblico ha intravisto a mio avviso il problema consegnandoci delle pagine di grande acutezza, che non rispondono a tutte le domande ma indicano la radice e la direzione.

È già notevole che le pagine bibliche pur parlando del rapporto, del dialogo come è stato detto fra l'uomo e la natura, fanno capire che è l'uomo che deve cambiare e non anzitutto la natura.

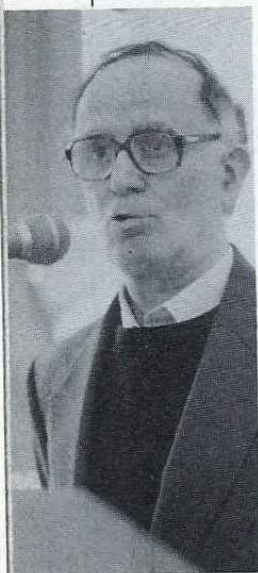
La prima pagina della Bibbia racconta che Dio ha creato le cose e ripete continuamente che Dio vede che ciò era buono, cioè buono, bello, ragionevole, con un senso. Quindi la prima pagina della Bibbia non mi dice solo che Dio ha creato il mondo ma che l'ha guardato, contemplato, ed era bello. Credo che questa sia già una indicazione interessante soprattutto là dove l'uomo sembra ammirare solo le cose che ha fatto lui. Ricordo un giorno un po' lontano, con un gruppo di ragazzi ero di fronte a delle montagne bellissime, dei panorami

stupendi: non hanno guardato né il panorama né le montagne, ma una motocicletta che non avevano mai visto: questa è l'arroganza e la stupidità dell'uomo. Invece Dio ha guardato il mondo e vide che era bello.

Dopo aver creato l'uomo a sua immagine Dio gli affida un compito che il narratore biblico esprime con queste parole molto solenni: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

Queste parole hanno creato anche qualche perplessità. Lasciamo da parte la prima parte dell'imperativo e soffermiamoci sulla seconda: «soggiogate la terra e dominate sui pesci del mare ecc.». Qui si parla proprio della posizione che l'uomo deve assumere di fronte alla terra, di fronte a tutte le creature. Si tratta del primo compito che Dio assegna all'uomo, dunque un compito fondamentale: rispetta l'uomo in quanto uomo.

Ma che significa soggiogare, dominare? Sono due verbi che così come li leggiamo noi possono essere molto fraintesi, anzi possono sembrare addirittura una giustificazione di quel dominio dispotico e sfrenato dell'uomo sulla terra, che non si cura della terra e dei suoi frutti ma ne fa



scempio a proprio vantaggio. In realtà soggiogare e dominare sono verbi che nel linguaggio biblico servono a descrivere il dominio, ma il dominio del re saggio o anche in certi casi del pastore, del contadino; il dominio del re saggio che si prende cura del benessere di tutti i suoi sudditi.

■ il dominio dell'uomo

Diciamo che questo compito di soggiogare e dominare la terra scaturisce dall'uomo perché immagine di Dio; quindi è a partire dal suo rapporto con Dio che l'uomo deve capire come rapportarsi al mondo. E Dio si è rapportato al mondo amandolo, gustandolo, guardandolo e dandogli una consistenza e non invece distruggendolo o facendone scempio.

Aggiungo anche che Dio ha creato il mondo e l'ha affidato a tutti gli uomini non solo ad alcuni. Credo che sarebbe un grande passo avanti se si capisse che la cura del mondo appartiene a ogni uomo e tutti insieme devono esercitare questa cura del mondo e non invece solo alcuni. Se la radice è l'uomo immagine di Dio, certo l'uomo non deve sottomettersi alle cose né agli altri uomini, ma non è il padrone, non deve erigersi a padrone, è solo immagine di Dio, non Dio; anzi, come ho già detto, deve modellare il suo rapporto col mondo sul rapporto che Dio ha col mondo.

Quindi l'idea di immagine fonda la radice della signoria dell'uomo ma ne indica anche le modalità: un riflesso del dominio di Dio, non un dominio dispotico che stravolge le cose, ma un dominio che le rispetta. Potrei dire che l'attività dell'uomo nel mondo, il suo prendersi cura delle cose, è quello di salvarle, di liberarle dal caos, dal nulla, come ha fatto Dio che ha introdotto nel caos la razionalità, la bellezza.

In una pagina biblica immediatamente successiva, Genesi 2, si racconta ancora la creazione dell'uomo, ma con uno schema differente. Dio è descritto come un vasaio che modella l'uomo con la creta e si sottolinea la parentela dell'uomo con la terra: l'uomo è Adam, la terra è adamà, ma al tempo stesso si dice che l'uomo si stacca; nell'uomo c'è lo spirito di Dio, il soffio di Dio, l'uomo viene dalla terra, ma si stacca dalla terra.

■ un dono da godere

A questa prima tensione che è interna all'uomo, ce n'è una seconda che ci interessa più direttamente.

Il narratore inizia notando che la terra era inerte e sterile prima della creazione dell'uomo, nessun cespuglio era sulla terra, nessuna erba campestre vi era spuntata perché il Signore Iddio non aveva ancora fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e lo irrorava. E dunque per essere tratta in qualche modo dall'inerzia e resa feconda perché diventi un giardino, la terra ha bisogno anche dell'uomo. Ma subito dopo il narratore biblico, senza paura di contraddirsi, prosegue affermando che fu Dio a piantare il giardino, a far spuntare ogni genere di alberi; se dunque da un lato si sostiene che occorre il lavoro dell'uomo perché la terra diventi un giardino, dall'altro si afferma che il giardino è un dono di Dio.

Questa è la tensione che la Bibbia vorrebbe insegnarci. E questa medesima tensione si riaffaccia in due verbi che definiscono il compito dell'uomo: lavorare e custodire; lavorare dice l'attività, dice anche la trasformazione, ma custodire dice aver cura, osservare le cose come un bene prezioso che non è tuo, che non è solo tuo. Ecco: l'atteggiamento fondamentale dell'uomo nel mondo è l'accoglienza del dono che non elimina il lavoro, né la progettazione ma ne pone il fondamento e ne traccia la direzione. Parlare di dono non è solo parlare di accoglienza, fedeltà e obbedienza ma anche di gioia e di godimento: il giardino è il dono di Dio all'uomo e l'uomo lo lavora e lo custodisce per goderlo.

D'altra parte l'autore biblico conosce anche la lotta fra l'uomo e la natura, intuisce lo sconvolgimento della natura che l'uomo introduce e attribuisce tutto questo all'arroganza dell'uomo, questo uomo arrogante che non vuole accettare che il mondo è un dato, che il mondo ha già un suo senso e vorrebbe invece dargli lui il senso che vuole. Mi pare che questo sia davvero la radice dello stravolgimento del mondo, delle cose, da parte dell'uomo.

E pensare che, sempre stando a queste pagine, si dice che Dio il sabato cessò il lavoro, perché l'aveva finito. L'uomo crede che Dio non abbia finito il lavoro, e debba intervenire con il suo progetto, inventato da lui, per portare a compimento la creazione; in realtà c'è già un compimento, da scoprire, che viene prima del progetto umano. L'ultima parola la ricavo dal Vangelo, perché non potevo non dir nulla sul Vangelo. Ebbene fra le molte cose che si potrebbero dire del Nuovo Testamento ne sottolineo una sola e cioè che Gesù appare, dalle sue Parabole, da alcune sue parole e atteggiamenti, appare un uomo che guarda la

creazione con occhi che sanno scoprire un senso, addirittura un senso che va oltre. Il seme che cresce sotto la terra è una parabola del regno, bellissimo questo, e non una parabola degli aspetti più insignificanti del regno ma proprio degli aspetti più misteriosi, più tipici del regno: il prodigio di un seme che sotto la terra mette radici e spunta; e mette radici e spunta quando l'uomo sembra tagliato fuori dal processo; l'uomo semina, raccoglierà ma fra la semina e la raccolta c'è un tempo lungo dove, dorma o vegli, il seme cresce. Troppi uomini sono convinti invece di essere lo-

ro i protagonisti. È tutto sbagliato. Poi Gesù dirà, per parlare del perdono di Dio, dirà addirittura, che il sole sorge sui buoni e sui cattivi. Si direbbe: la cosa più interessante è già nella natura, sappi vederla; il cielo e la terra si assomigliano davvero. E poi ci dirà che gli uccelli del cielo, i fiori del campo, sono il segno che il padre pensa quotidianamente alle sue creature. Tutto diverso l'affanno dell'uomo che invece crede di salvarsi aumentando, accumulando.

Bruno Maggioni

la natura tremenda

Salvatore Natoli

Connettere insieme tre termini come tecnica, natura e mistica è improbabile; è improbabile in un tempo breve, è improbabile anche in un tempo lungo. Mi limiterò a dare solo alcune indicazioni di questa connessione possibile e muoverò da una considerazione che non è irenica anzi è inquietante, perché la pace non è originaria, è un risultato, se va bene. E di questo bisogna essere consapevoli, perché altrimenti si può cadere in fenomeni di quietismo, di sincretismo religioso, di nuove forme ideologiche, di religioni misteriche con tutti gli effetti devastanti che abbiamo visto possono esserci, e atti recenti ce lo ricordano. Allora dirò che la natura è bellezza ed è violenza. Questa è la prima cosa su cui bisogna riflettere. E lo dico con particolare agiatezza perché dopo il bell'intervento di Maggioni, sono una voce che guarda il mondo da un altro punto di vista, perché lì c'è Dio che guarda il mondo e lo trova bello, ma chi si muove in una dimensione in cui questo occhio non c'è, vede nella bellezza la violenza. Tutti ricorderete quelle belle pagine di Leopardi entro un giardino meraviglioso: il sole ha fatto sbocciare le rose, ma le appassirà quello stesso sole, saranno divorate dagli animali; e così la nostra vita. Nella natura bellezza e violenza stanno insieme; la violenza non è un qualcosa che abbia inventato l'uomo, è nella natura stessa la violenza; la stessa potenza che crea, distrugge; la natura non conserva nulla di ciò che genera. Quindi avere un rapporto sentimentale con la natura è sbagliato.

E la tecnica è nata da lì, la tecnica è nata dalla paura, la tecnica è nata dal fatto che questa bellezza, tanto soddisfacente quando la si contempla, è tanto tremenda quando la si vive. La tecnica è nata dalla paura. E dalla paura è nata anche l'intelligenza e quindi ricorderò quel bellissimo frammento di Anassagora in cui dice che l'uomo è intelligente perché ha le mani e attraverso le mani plasma, domina, placa questa natura tremenda, la addomestica.

■ il gesto tecnico come gesto etico

Quindi c'è una dimensione della tecnica che di per sé non è distruttiva ma addirittura la dobbiamo pensare come un elemento che limita la distruttività stessa della natura: gli argini, i ponti, le strade... Chi direbbe che tutto questo che l'uomo ha costruito nega la natura? L'uomo si è difeso: la prima casa contro le intemperie del tempo quando è uscito dalle caverne, il fuoco di Prometeo che è appunto il previdente. Quindi il gesto tecnico è e si iscrive in un gesto etico. L'uomo attraverso la tecnica vuole allentare i legami della necessità. Questo fino a un certo punto, perché poi l'uomo che con la tecnica si è accorto di limitare le necessità, ha preteso di liberarsi dalla sua finitezza. Ed è in quel punto che la tecnica dimentica la paura da cui è nata e dimenticando la paura da cui è nata fa essa paura, perché da strumento di difesa diventa strumento di onnipotenza. Allora non è nella tecnica il male, è nella dimenticanza della propria finitezza. Que-



sto già lo dice Eschilo, perché quando il corenuta interroga Prometeo e gli dice: «Cosa hai fatto?». «Ho rubato il fuoco». Ma non era stata questa la colpa vera di Prometeo: «Ho rubato il fuoco e quindi ho tratto l'uomo dalla necessità; facendogli dimenticare che è mortale, gli ho dato la speranza che illude». È nella dimenticanza della propria morte che la tecnica diventa arbitrio; è nella dimenticanza della propria morte che la tecnica diventa prevaricazione, quando si immagina che attraverso la tecnica si possa vincere quella distruttività che è propria della natura. È il delirio teologico che è presente nella tecnica che la perverte.

■ ricordando la morte diventiamo più uomini

E allora come valorizzare la tecnica senza che essa divenga strumento di distruzione?

Riportando a memoria la nostra finitezza, portandoci all'altezza della morte; noi vogliamo dimenticare la morte. Tutti i sogni religiosi di immortalità sono dimenticanza della morte, ma almeno lì c'era un Dio che riscattava dalla morte e preservava l'uomo dell'onnipotenza, ma nel momento in cui non c'è più Dio, è nella memoria della morte che diventiamo più uomini, è facendoci carico del dolore che diventiamo più uomini.

Ma la nostra società scaccia dalla vita la morte e il dolore. È una società fatta da modelli e da modelle, da corpi incorruttibili, perché quelli che si corrompono sono allontanati, marginalizzati o sfruttati demagogicamente per ragioni sentimentali, perché soffrendo del dolore degli altri si possa dire: «Oh come siamo buoni!», ma senza avere la prossimità della sofferenza, la carne dolente, la natura che uccide.

E una delle ragioni per cui l'uomo diventa perverso è che vuole allontanare da sé la morte: succhia il sangue degli altri per garantirsi, sin dall'origine. La violenza è una forma di allontanamento della propria morte da sé e nell'allontanare la morte da sé l'altro diventa il nemico, cioè è lui che ce la dà la morte, non è dentro di noi. E allora insieme si santifica la natura e si enfatizza il nemico, che sono due facce della stessa medaglia. L'iperecologismo e la violenza integralista sono due facce della stessa medaglia, mentre noi siamo insieme vita e morte e nell'accettazione della morte che c'è in noi, noi troviamo nell'altro l'altro che muore e non l'altro che uccide. Ed è nella condivisione della reciproca gracilità che noi possiamo trasformare

l'originario conflitto naturale in relazione. Ma per fare questo dobbiamo staccarci dal naturalismo ingenuo. Coloro che beatificano la natura baypassano la violenza e diventano violenti anche quando sono santi. E lì è ancora peggio, perché la santità diventa una grande maschera neutralizzante la violenza.

Allora se c'è una parola giusta per connettere insieme tecnica, natura e mistica è *pietas*, la pietà. Ma la pietà non nella forma sentimentale della compassione per una lacrimetta che mel toglie, la pietà nel senso originario greco che traduce la parola eusebeia, dove pietà vuol dire timore; non c'è pietà senza timore. E qual è il timore? È il ritrarsi dinanzi a un qualcosa di tremendo.

E che cos'è il «tremendo»? Mi è capitato di ragionare molte volte su questo tema. Il tremendo non è l'immane, non è l'onnipotente, non è il fortissimo, no, no: quello è un qualcosa di trionfo, di ideologico, sarà violento non tremendo. C'è differenza tra il tremendo e il violento. Il tremendo accade dinanzi al misterioso; la violenza è distruttiva, ma non è tremenda, è il mistero che è tremendo. E cosa è più misterioso della cosa?

■ il divino nella gracilità delle cose

Aristotele ha un termine per indicare le cose: si chiama «to de ti», il questo qui: questa pianta, questa montagna, questo fiore, Aristotele dice è il questo qui, ciò che si indica col dito, l'ostensione: l'individuo è l'ostensione, è il questo qui. Se io un fiore lo chiamo fiore già l'ho violentato, perché l'ho trasformato nel generale; se l'uomo lo chiamo uomo, già l'ho violentato perché l'ho trasformato nel generale. Ecco perché Aristotele dice il «to de ti», e il «to de ti» è irripetibile, è ciò che sta nel tempo in cui sta e deve essere custodito in forza della sua gracilità che il nome stesso viola.

Bisogna accarezzare la cosa, accostarla, custodirla, perché in quella bellezza c'è la morte. Ma la morte è anche il segno della finitezza, non è soltanto il potere di distruzione. E proprio perché quella cosa muore e morendo è irreparabilmente perduta, per farla vivere io la devo custodire. E il divino è dunque nella gracilità delle cose, non nella potenza, non nell'onnipotenza. Bisogna reincarnare Dio nel mondo. Ed è in questa cura, in questa attenzione alla gracilità che il mondo è divino.

Se dimentichiamo la violenza della natura non capiremo in che termini scoprire in essa la divinità, proprio perché la natura

ci crea senza scopo dobbiamo essere noi a destinarci nel mondo, sentirci momento e semente della natura stessa. Secondo la bellissima preghiera rituale che troviamo all'inizio delle coefore di Eschilo in cui Elettra sulla tomba di Agamennone dice: «O ter-

ra che tutto generi e ne raccogli in te il germe fecondo». Il germe fecondo è il cadavere. Non seppelliamo più i morti e forse questa è la ragione della nostra empietà.

Salvatore Natoli

l'alleanza tra cielo e terra

Paolo Ricca



Io mi sono chiesto, appunto essendo valdese, che cosa potevo dire in una tavola rotonda come questa, nel quadro di un convegno dedicato all'utopia cristiana di don Giovanni Rossi e quindi all'utopia cristiana tout court, e mi sono detto che il piccolo contributo che avrei potuto portare, poteva essere di carattere biblico, perché come probabilmente sapete il movimento valdese è sorto nella seconda metà del XII secolo, come un movimento di predicazione itinerante popolare della Bibbia che in quel tempo non era praticamente conosciuta, non era oggetto della predicazione domenicale; e quindi il movimento valdese, come del resto anche trent'anni dopo quello francescano, sono sorti sostanzialmente per sopperire a questo profondo deficit di cultura, di conoscenza biblica nel popolo: Valdo e poi i suoi amici e tutti gli altri non erano altro che dei predicatori itineranti che svolgevano un'opera di alfabetizzazione biblica.

Sono contento che don Maggioni abbia già introdotto il discorso e quindi quello che dirò si integra con quello che egli ha anticipato.

Nel tema di questa tavola rotonda c'è la parola *alleanza*, che è la parola centrale di tutta la Bibbia, il Libro delle due alleanze, Antico e Nuovo Testamento. Ma quando questo tema dell'alleanza si collega alle tre parole iniziali della nostra tavola rotonda è chiaro che il pensiero corre immediatamente alla alleanza fondamentale che è descritta nel capitolo ottavo e nel capitolo nono della Genesi: l'alleanza tra cielo e terra in quel racconto è anzitutto una alleanza tra cielo e cielo, cioè un'alleanza che Dio stabilisce con se stesso. Un patto di Dio con Dio.

■ Dio si converte

E quale è il contenuto di questo patto? Lo sapete: «Io non distruggerò più la terra,

non ripeterò il diluvio».

Cioè potremmo dire, e in questo senso mi ricollego al primo intervento che abbiamo sentito questa mattina, Dio cambia strategia: dalla strategia violenta della distruzione, del diluvio, si converte, potremmo dire, senza retorica, cambia (una delle caratteristiche del Dio biblico è un Dio che cambia) e dice: non distruggerò più la terra, non agirò più in termini di violenza nei confronti della natura, nei confronti della creazione.

Questo è dunque il fondamento della nuova alleanza tra il cielo e la terra, è un'alleanza che Dio fa con se stesso e questa alleanza consiste in una transizione, per così dire, da una strategia violenta, a una strategia non-violenta. Dio si converte alla non-violenza; questo è il patto, questa è l'alleanza. E dunque ha ragione Salvatore Natoli di dire che la natura è bellezza e violenza, ma secondo la testimonianza biblica Dio è bellezza e non-violenza.

Ma è ancora più interessante cogliere la motivazione che Dio dà: «Io non distruggerò più la terra a motivo dell'uomo, perché il cuore dell'uomo è malvagio fin dalla fanciullezza». Cioè non è che questo mutamento di strategia di Dio sia dovuto ad un mutamento dell'uomo. Il nuovo pensiero di Dio, può essere espresso in questi termini: Io non distruggerò più il mondo, malgrado il fatto che l'uomo sia malvagio fin dalla sua fanciullezza, perché non serve. C'è stato il diluvio, ma anche dopo il diluvio il cuore dell'uomo è malvagio. La lezione non è servita, la violenza non trasforma il cuore dell'uomo.

Questo è dunque il fondamento della nuova alleanza tra cielo e terra. È la conversione di Dio, dopo il diluvio. E questa conversione nasce dalla percezione che per cambiare il cuore dell'uomo, la violenza è inutile, è fallimentare, è perdente.

Per cambiare il cuore dell'uomo ci vuole la Parola, se volete, il dialogo. E questa Parola poi sappiamo nella storia del Cristianesimo, nella storia della Salvezza, diven-

terà poi la Parola incarnata in Gesù Cristo. Quindi il fondamento della nuova alleanza sta in un'alleanza che Dio fa con se stesso e che consiste nel suo mutamento dalla violenza alla non-violenza. Da questa alleanza, nasce poi l'alleanza con la terra, l'arcobaleno è il simbolo di questa alleanza e si dice anche che Dio tutte le volte che vedrà questo arcobaleno, si ricorderà. Dio lo pone non tanto perché noi lo ricordiamo, ma perché Lui si ricordi, perché è Lui appunto il fondamento e la ragione di questa nuova alleanza.

■ che ne è di tuo fratello?

Ed ora brevissimamente i due contenuti dell'alleanza, perché è altrettanto importante che noi conosciamo il fondamento, quanto che noi conosciamo i contenuti; ed io ne indico due. Il primo si trova in questo stesso passo del cap. IX del libro della Genesi e il secondo lo trovo nella seconda Lettera di Pietro nel Nuovo Testamento. Il primo è questo: «domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello, perché a immagine di Dio egli ha fatto l'uomo». Dio chiede conto a ciascuno dell'altro. Cioè non chiede conto a me di me stesso, ma chiede conto a me di che cosa ho fatto per la vita dell'altro. L'alleanza è nuova nella misura in cui ha questo contenuto: «Io chiederò conto della vita dell'uomo all'altro uomo». Cioè praticamente di che cosa dobbiamo rispondere noi se vogliamo essere in questa alleanza? Dobbiamo rispondere della vita dell'altro. Perché è nell'altro prima che in noi stessi,

che noi vediamo l'immagine di Dio. Questo è il primo contenuto; lo si potrebbe elaborare moltissimo, anche riprendendo il discorso della gracilità, ma comunque è questa l'idea fondamentale, che ciascuno è responsabile dell'altro, prima che di se stesso.

■ una terra in cui abita la giustizia


E il secondo contenuto è descritto molto bene nella seconda Lettera di Pietro dove è detto: «secondo la sua promessa noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra, nei quali abiti la giustizia». Essere responsabili dell'altro significa costruire rapporti di giustizia tra gli uomini. Una terra nuova, o se volete una nuova alleanza, è una terra in cui abita la giustizia, una terra in cui la giustizia è di casa, perché soltanto dove c'è giustizia la gracilità vive e non muore.

Tecnica, mistica, natura: anch'io mi son chiesto, come il prof. Natoli, qual è il filo che tesse insieme queste tre parole. Il prof. Natoli ci ha detto la *pietas* e io credo che sia giusto, la *pietas* come atteggiamento di fondo verso l'altro, ma la struttura del rapporto credo che sia la *giustizia*. E quindi potremmo forse integrare queste due dimensioni, quella più personale, soggettiva della *pietas* con quella più strutturale, oggettiva della *giustizia*, e dire che il filo che cuce insieme tecnica, mistica e natura è quello della *pietas* legato a quello della *giustizia*.

Paolo Ricca

belli e felici

Gangchen Rinpoche



In questa epoca ci si è un po' allontanati dalla spiritualità, dal discorso del coinvolgimento dello spirito nella propria vita, ci si è molto concentrati sullo sviluppo tecnologico, sulle scoperte scientifiche, fino anche a raggiungere la luna, però la situazione di fatto delle persone non è di maggior serenità, non è di maggiore felicità, ma anzi la vita è diventata molto costosa. Quando dico costosa, non voglio dire soltanto nel senso che dobbiamo spendere, più soldi per vivere ma che c'è un dispendio dal punto di vista energetico, del tipo di energie che noi dobbiamo spendere, e sprecare a volte, per

poter vivere al livello in cui viviamo. La mia non è una critica alle scoperte tecnologiche e scientifiche, però queste di fatto sono accoppiate a un aumento della paura, a un aumento dell'angoscia, a un aumento della solitudine. Tutto questo dipende dal fatto che non si sanno usare queste scoperte, che ci si concentra univocamente su questo tipo di cose, si crede solo in esse e si dimenticano altri valori che sono ugualmente, se non più, importanti. È allora necessario accoppiare al progresso scientifico e tecnologico i valori dell'armonia, della gioia, dell'amore, della compassione, se vogliamo veramente stare me-

glio, essere più felici e questo non implica il fatto che si sia credenti o non credenti: il discorso che si cerca di fare è un discorso universale, un discorso di benessere per tutti gli esseri, sia che credano o che non credano. Il nostro discorso non fa separazione tra cielo e terra; il fatto è che noi dobbiamo portare l'energia del cielo qui sulla terra e cercare appunto di trasformare la nostra vita in una vita completamente integrata sia dal punto di vista umano che dal punto di vista spirituale, volgendo tutte le nostre energie a beneficio nostro e altrui. Sono molto contento di dare il mio contributo a questo congresso in cui molte persone che hanno esperienze di vario tipo si incontrano; il fatto di ritrovarsi, di poter comunicare in questo senso, di sicuro è un grande apporto per l'umanità.

■ una cultura di pace

Ho detto prima che dobbiamo portare l'energia del cielo, l'energia del paradiso qui sulla terra. Come è possibile fare questo? Noi invociamo, per esempio, le benedizioni di tutti gli esseri santi o le benedizioni di Dio o le benedizioni di Buddha a seconda di quella che è la nostra credenza, però come veramente vivere queste benedizioni, vivere questa energia positiva?

Questo è possibile se noi creiamo una cultura di pace. Ed è possibile creare una cultura di pace attraverso una mente di pace, nello scoprire che la bellezza risiede di fatto in una mente armoniosa, in una mente di pace.

Don Giovanni Rossi, di cui avete parlato ieri, faceva enfasi appunto sul discorso della bellezza. Ora ci sono tanti tipi di bellezza, tanti modi di vedere, di esprimere la bellezza, però essenzialmente se noi andassimo a cercare quale è l'essenza di tutto questo, allora scopriremmo che la vera bellezza, la bellezza più importante è quella che viene dal di dentro, è quella che viene da una mente appunto armoniosa, da una mente di pace. La più grande bellezza si trova quando si scopre e si diffonde una cultura di pace. Questo è un discorso che prescinde dai credi, dalle religioni, è un discorso che vale per tutta l'umanità e che tutti dovrebbero valorizzare: la cultura, la diffusione di un messaggio e di una cultura di pace. Come si può creare una cultura di pace? Se ci guardiamo intorno ci rendiamo conto che tutte le espressioni della nostra cultura, denotano valori che sono valori di violenza,

che non aiutano in nessun modo gli esseri, ma anzi ci portano a dimenticare delle cose molto più profonde che fanno parte di un nostro retaggio culturale. E questo è un problema non solo dell'Italia, ma è un problema che è condiviso anche da nazioni meno evolute: c'è la diffusione di una cultura della violenza.

Ora, per sviluppare veramente un discorso di armonia, un discorso di pace, è necessario eliminare, cercare di allontanarci da questa diffusione della cultura della violenza. E questo va fatto anche con un impegno personale, l'impegno di cercare di non essere arroganti, di non essere aggressivi, ma di parlare con dolcezza, parlare e guardare le persone con un atteggiamento pacifico, ascoltare con un atteggiamento pacifico, relazionarsi con gli altri con un atteggiamento pacifico. Questo è il nostro impegno nella vita quotidiana. Se noi portiamo questa pace nella nostra vita quotidiana, nel nostro atteggiamento, allora stiamo facendo uno sforzo nella direzione della diffusione di una cultura di pace nel mondo. La bellezza si realizza appunto quando gli esseri umani riescono a esprimere bellezza, riescono a dare bellezza, riescono a offrire questa bellezza che dipende da un'armonia interiore, da uno stato di pace interiore.

Ma la violenza si sta diffondendo anche attraverso i giornali, la televisione, gli organi di stampa, la musica, i night club; i mass media in genere sono quelli che di fatto hanno potere di diffusione della violenza. Occorre fare un lavoro in questa direzione: dobbiamo cambiare questa tendenza, dobbiamo riportare, inserire e diffondere il più possibile attraverso anche i mass media, oltre che attraverso il nostro proprio impegno personale, questa cultura di pace.

Se cerchiamo le benedizioni degli esseri santi, le benedizioni di Dio o di Buddha o comunque di chi ha realizzato uno stato di perfezione, allora deve avvenire questo avvicinamento di terra e cielo attraverso una attenzione e una responsabilizzazione personale.

il mantello di Arlecchino

Gabriele Mandel



I sufi sono i mistici dell'Islam. Sin dai primi secoli dell'Islam organizzati in confraternite regolari, potrebbero essere così grosso modo considerati i frati.

Pensate a una rosa che si erge su un gambo tutto spine, acute: gli integralisti afferrano il gambo, l'Islam però è il fiore, splendido nei suoi molti petali e il profumo del fiore è il sufismo.

Da secoli la mistica dell'Islam, questo eminente valore umano che spiega l'uomo nella sua intima connessione con Dio, la sola e unica realtà sussistente, è stata portata dai sufi a tutte le genti.

Riconoscendo i valori delle religioni abramiche i sufi riconoscono che l'Ebraismo è la religione della speranza, il Cristianesimo è la religione dell'amore, l'Islam è la religione della fede. È nell'equilibrio delle vicende umane in tutta la loro estensione che la fede, la speranza e l'amore, origini della mistica, della spiritualità, dei valori sublimati ci conducono alla comprensione di Dio nostro Signore unico e assoluto, il Creatore di tutto.

La comprensione dei valori dell'altro, il giusto equilibrio fra tolleranza e reciproca conoscenza sono i valori eminenti che possono restituire al mondo, dopo due millenni di incomprensioni e di lotte fratricide, la pace cui tutti gli uomini di buona volontà ambiscono.

L'etica dei sufi afferma che la religione non può essere utilizzata come politica, poiché la religione eleva, mentre la politica corrompe, limita, divide, uccide.

Non si può accettare una formula religiosa spinti dall'ignoranza, dalla paura o dal preconcetto; la vera religione, nel mio caso l'Islam vero, si basa su due principi: fede in Dio e rettitudine nel comportamento. L'etica del sufismo è da secoli impegnata in questo conseguimento e si propone come risoluzione alla ricerca di identità sublimata dell'Islam che nelle plurime, e a volte perfino aberranti o inquinate manifestazioni, oggi rischia di allontanarsi dai precetti coranici, così come ne sono lontani, pur proclamandosi invece musulmani, alcuni capi di Stato del periodo attuale.

Il vero Islam avvicina l'uomo a Dio attraverso l'avvicinamento dell'uomo a tutti gli altri uomini, grazie alla tolleranza per ogni pensiero differente dal proprio, al rispetto per l'individuo ma anche per i suoi diritti

e per il suo ambiente che Dio ha dato in usufrutto a tutti gli uomini.

Sin dal dodicesimo secolo i sufi hanno propagandato il motto: libertà, eguaglianza, fratellanza. Questo nonostante le persecuzioni da parte di dittatori, ulema corrotti, teologi limitati. Persecuzioni che sono state esemplate dal martirio in Iraq di al-Hallāj del decimo secolo, uno dei poeti mistici più eminenti di tutta l'umanità.

Ma personaggio ancora di spicco per la comprensione dell'etica dei sufi è Gialāl ud-dīn Rūmī, il Dante Alighieri della gente turca, uno dei più grandi mistici dell'Islam. Nato a Balkh nel 1207 morì a Conia in Turchia nel 1273, un turco afghano.

Di lui è stato scritto: Rūmī superando le frontiere religiose del pensiero turco e dell'Islam, è simbolo di un amore e di una tolleranza e di una pace indirizzate a tutta l'umanità. Trova la fonte dell'ispirazione nell'Islam e nella cultura turca, li esprime ed amplifica e li offre a tutti senza distinzione alcuna, mentre la maggior parte dei conflitti tra gli uomini deriva appunto dalla mancanza d'amore, dall'egoismo, dal fatto che non è dato alla persona umana il valore che merita.

Questo messaggio di Rūmī trova veramente l'ambito universale nella sua quartina che leggiamo all'ingresso della melevia, cioè della abbazia che egli fondò a Conia dove c'è il suo corpo: «Vieni, vieni chiunque tu sia, vieni. Sei un miscredente, un idolatra, un pagano? vieni. Il nostro non è un luogo di disperazione e anche se hai violato cento volte una promessa, vieni».

Ebbi a dire in altra sede che Rūmī ci insegnò a superare il preconcetto limitante, il condizionamento restrittivo, il ricatto morale e ogni sentimento egoistico che semina nelle coscienze terrene l'imposizione violenta di una ideologia sia essa politica o religiosa che non sia a dimensione umana valida per tutta l'umanità, in grado di insegnare la pace, la tolleranza, il rispetto reciproco.

■ la scoperta dei valori comuni

Oggi tutti invocano la pace; ma «essa non è mai raggiunta proprio perché dal punto di vista metafisico è assurdo aspettarsi che una cultura consumistica ed egoistica, dimentica di Dio e dei valori dello spirito,

possa darsi la pace. La pace tra gli esseri umani è il risultato della pace con se stessi, con Dio, con la natura secondo una componente etica che abbia superato false morali, preconcetti, interessi unilaterali e presuntuose ignoranze. Essa è il risultato dell'equilibrio e dell'armonia che si possono realizzare soltanto aderendo agli ideali precipui di una società religiosa. In questo contesto è di vitale importanza la pace fra le religioni».

Rūmī scrisse: «Le vie sono diverse, la meta è unica. Non sai che molte vie conducono a una sola meta? La meta non appartiene né alla miscredenza, né alla fede; lì non sussiste contraddizione alcuna; quando la gente vi giunge le dispute e le controversie che sorsero durante il cammino si appiannano. E chi si diceva l'un l'altro lungo la strada: 'tu sei un empio', dimentica allora il litigio poiché la meta è unica».

Questo non è superamento della religione,

è rispetto di ogni religione, come insegna lo stesso Corano, e la chiave di volta è il dialogo. Il dialogo ha come scopo la scoperta dei valori comuni, il rispetto dei valori altrui, l'acquisizione del concetto che se rimaniamo ciascuno confinato entro la propria conoscenza, possediamo una conoscenza, ma se acquistiamo anche le conoscenze dell'altro, possediamo plurime consapevolezze. Ciò non comporta dunque l'abolizione delle regole, di nessuna regola, solamente occorre capire che se si accettano le regole occorre anche accettare le eccezioni. Su questo devono riflettere tutti coloro che in un modo o nell'altro sono rigidamente legati a un qualsiasi integralismo limitante e settario e che per conseguenza ignorano i principi stessi della propria cultura, deridendo al contempo le culture degli altri.

Gabriele Mandel

dal sospetto al dialogo

Lilia Sebastiani

In questo passaggio epocale quale può essere il compito, la missione dei credenti, dei credenti di ogni religione? Finora siamo stati portatori di una eredità di divisione e di sospetto. Divisione e sospetto tra chi ha una visione credente, religiosa dell'esistenza e chi non ce l'ha. Divisione e sospetto tra le varie religioni, soprattutto tra quelle che hanno un impianto per così dire totalizzante, non dico integralistico, perché questo già rappresenta un atteggiamento diverso. Divisione e sospetto all'interno della stessa religione, tra le chiese, ne sappiamo qualcosa noi cristiani; divisione e sospetto all'interno della stessa chiesa, tra le correnti di pensiero e molto spesso anche divisione e sospetto tra le singole persone, per quello che rappresentano, per ragioni di prestigio, per ragioni di potere.

Ora è tempo che ogni credente in questo senso diventi consapevole delle proprie responsabilità; delle proprie responsabilità, oserei dire, filiali e fraterne nei confronti del Dio in cui crede, nei confronti dei fratelli e delle sorelle, nei confronti della comunità umana e della storia.

Io credo che in questo momento alle religioni tutte (in questo discorso mi colloco specificamente da cristiana, ma credo che questo valga per ogni religione) si ponga una sfida epocale da cui dipende non sol-

tanto la sopravvivenza, la propositività della religione di cui parliamo, ma in un certo senso dello stesso genere umano, della razza homo sapiens. O si diventerà capaci di edificare riconciliazione, dialogo, di fondare un nuovo umanesimo, non un umanesimo elitario, aristocratico o forzatamente ristretto, un umanesimo di ambito, come quello che conosciamo, almeno in Occidente, ma un umanesimo allargato, riconciliato, riconciliante, risanante, oppure il futuro per le religioni, a mio parere, si presenta notevolmente oscuro.

■ fede e religione non sono la stessa cosa

Per fare questo è necessario che si diffonda, è già presente nella coscienza dei singoli, l'idea della differenza di fondo che sussiste tra fede e religione. Molti credenti, non gli studiosi forse, non i mistici forse, ma certamente l'uomo della strada, l'uomo comune confonde non soltanto terminologicamente la religione con la fede. Ne sono derivate delle conseguenze di una gravità incalcolabile, perché la fede è un assoluto, è una dimensione fondamentale della nostra vita da cui non si può prescindere, mentre la religione è soltanto una sua declinazione storica, condizionata dal tempo, dalla cultura, dall'ambiente. È es-

senziale per noi, perché la nostra fede non può fare a meno di incarnarsi, di storicizzarsi, di entrare in rapporto con le culture e con le persone, per questo la fede ha bisogno di religione. Ma la religione è per questa terra, la religione non è un assoluto, la fede lo è. Quindi diventare consapevoli della relatività, della provvisorietà dell'esperienza religiosa di ogni teologia è essenziale proprio perché le religioni mantengano il loro potenziale di via di accesso all'assoluto, alla trascendenza e non scadano, come troppo spesso è accaduto, in ideologie.

■ estraneità del femminile

Un imperativo che ci si pone in questo momento e io qui parlo proprio come donna, in un ambito quale quello delle religioni che finora per gran parte è stato condizionato dall'estraneità del femminile spesso guardato con sospetto, è l'urgenza di portare l'integralità e la reciprocità nella teologia e in ogni esperienza religiosa. Dicendo integralità e reciprocità parlo a due livelli: uno se vogliamo più esterno, più storico, più sociologico: la necessità di abbattere di fatto ogni barriera esistente nelle religioni tra credenti uomini e credenti donne in base al sesso.

Ma c'è anche una seconda dimensione in questo discorso ed è una dimensione più profonda, più interiore e probabilmente più difficile: raggiungere l'integrazione all'interno dell'esperienza umana tra componente maschile e componente femminile. Ormai è abbastanza familiare a noi questo discorso soprattutto attraverso la psicologia junghiana: in ogni persona uomo o donna c'è sia una componente maschile, sia una componente femminile. Per raggiungere lo stato di essere umano perfetto, e qui dò a perfetto il senso di intero, di compiuto, è necessario che queste due dimensioni giungano all'armonia e alla compenetrazione attraverso l'incontro e attraverso il dialogo. Non è possibile edificare un futuro di solidarietà, di comune responsabilità, di cammino verso la trascendenza, anzi direi, di riconciliazione della trascendenza con l'immanenza, senza prima aver operato al nostro interno come persone questa riconciliazione, questa integrazione di fondo.

■ la teologia a tavolino ha fatto il suo tempo

La teologia delle summe e dei trattati, la teologia accademica, la teologia degli ad-

detti ai lavori, la teologia intesa come attività solitaria di tavolino, ha fatto indubbiamente il proprio tempo, anche se ha raggiunto dei livelli altissimi in passato. Oggi innanzi tutto la teologia deve porsi come attività di secondo livello, cioè essere il momento in cui viene formalizzato un lavoro comune di ricerca compiuto all'interno delle comunità, che risenta dell'apporto di tutte le componenti delle comunità uomini e donne, addetti ai lavori e non. Dopo di che il teologo potrà essere quello che riflette su queste cose, le sistema, le trasmette, ma non può essere colui che le elabora silenziosamente, perché non è più possibile fare a meno del dialogo non solo su un piano formale ma proprio su un piano di ispirazione e di stile operativo.

Il superamento delle dicotomie quindi, soprattutto nella nostra cultura occidentale che è tutta caratterizzata da un andamento dicotomizzante: alto basso, destra sinistra, cielo terra. Ora è fuor di dubbio che almeno in una prima fase, una fase diciamo quasi di approccio didattico, sia indispensabile distinguere; la distinzione forse è il livello base della conoscenza, ma il livello superiore è l'integrazione, la sintesi. Non possiamo noi prolungare un universo cognitivo, un universo spirituale dicotomizzato, perché questo genera l'incomunicabilità e genera l'angoscia. È fuori di dubbio, e oggi alcuni teologi di formazione psicanalitica cominciano ad approfondire questo discorso, che la nostra religione occidentale, la nostra teologia ha in molti casi generato incomunicabilità e angoscia; il Deus absconditus dei mistici in certi casi è stato un Dio che ha generato angoscia. È forse tempo che questo stesso Dio che tace venga sentito da noi come un Dio in ascolto di una nostra parola autonoma, di una parola responsabile.

■ torti storici

È fondamentale per le religioni la capacità di riconoscere i propri torti. Le religioni tutte, qual più qual meno, sono portatrici di torti storici. Anche nell'ambito della chiesa cattolica, l'unica di cui abbia il diritto di parlare perché ne faccio parte, c'è una notevolissima resistenza storica a riconoscere i propri torti. Forse non avviene in mala fede, è quasi un discorso affettivo, sembra di mancare di rispetto alle proprie radici, sembra di liberarsi facilmente degli errori del passato attribuendone la colpa a qualcun altro che ci ha preceduto, quindi è anche rispettabile la resi-

stenza che si verifica, anche e soprattutto in ambito ufficiale a riconoscere i propri torti; ma è certo che la persona di fede è anche una persona caratterizzata da grande coraggio, che sa riconoscere i torti propri e altrui senza venir meno al vincolo comunione né sincronico, cioè con gli altri fratelli e le sorelle del presente momento storico, né diacronico attraverso i tempi. La fedeltà è una realtà dinamica e profetica non può essere confusa con l'appiattimento o con l'uniformità o con l'immobilismo, perché questi atteggiamenti avrebbero un'anima di paura, e avendo un'anima di paura sottintendono una sfiducia, un atteggiamento sospettoso e chiuso che forse è il contrario esatto della fede.

■ morale, ascesi e mistica in osmosi

Io mi occupo in particolare di teologia morale, per lo meno il mio dottorato è in teologia morale, anche se poi di fatto mi trovo a parlare e scrivere abitualmente di altro, il che forse ha un significato.

Ebbene prima di concludere questo mio intervento, vorrei ricordare una delle sfide epocali che si pongono in particolare alla morale. Nella teologia tradizionale l'ambito della morale è stato sempre nettamente distinto rispetto all'ambito della spiritualità; in particolare morale, ascesi e mistica erano tre ambiti diversi e incomunicabili pressoché per principio.

La morale rischiava di ridursi a scienza della decenza, scienza del minimo indispensabile, qualcosa d'impianto disperatamente giuridico, se vogliamo, a cui erano tenuti, più o meno tutti i credenti. Scopo?: non cadere in peccato. Una scienza teologica contrassegnata così in negativo di per sé genera disperazione, in ogni caso immiserisce l'orizzonte spirituale.

L'ascesi poi era riservata ad alcuni credenti di prima linea e a tempo pieno e si fondava purtroppo soprattutto su una repressione eroica se vogliamo, ma scarsamente profe-

tica, una repressione totale non esente di durezza di tutti i rami della propria esistenza ad eccezione di uno solo, quello a cui si fosse deciso di attribuire il primato.

La mistica, poi, riguardava solo alcuni individui in qualche modo prediletti da Dio e veniva intesa come una esperienza assolutamente eccezionale, incomunicabile, pressoché miracolistica. Quindi tre piani che difficilmente comunicavano tra loro.

Oggi si comincia ad acquisire coscienza del fatto che morale, ascesi, mistica devono essere in osmosi tra loro e sono non qualche cosa di eccezionale o di supererogatorio, ma sono proprio le coordinate di una normale esistenza credente intesa come esistenza personale nella pienezza. Anche in questo senso quindi ci si pone la responsabilità precisa di abbattere le barriere, di eliminare le dicotomie.

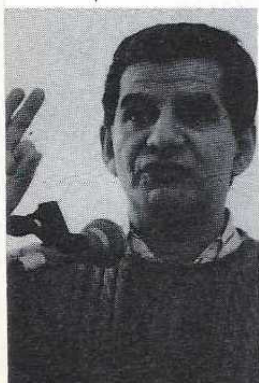
È certo che come credenti dobbiamo essere spinti in questo momento da una volontà comunione, da una volontà dialogica a tutti i livelli che mi permetterei di chiamare caparbia, nel senso che ha bisogno di una forte volontà di resistenza per opporsi alle tentazioni disgreganti e alle tentazioni di delusione, di disperazione che ci insidiano, ma è pur vero che il credente, e qui penso ai fondatori che conosco delle varie religioni, il credente è nello stesso tempo una persona di comunione e un grande solitario.

Per edificare questo futuro di dialogo e di comunione che è nella nostra speranza, nella nostra utopia, nel nostro progetto è necessario non aver paura della solitudine per arrivarci. Il credente molto spesso si trova ad essere colui che apre da solo una strada, sulla quale poi altri passeranno, ognuno con il proprio passo e con questa speranza ancora forzosamente molto vaga, molto imprecisa ma fortissima come speranza e come istanza e come sfida, devo necessariamente concludere non l'argomento che non è concludibile ma l'intervento certamente.

Lilia Sebastiani

i popoli non sono folklore

Rodrigo Rivas



Assistendo alla televisione, ai giornali, ai dibattiti universitari sull'economia e di come sta la gente, come vive, a me sembra che, in qualche modo, noi siamo davanti a nuove Tavole della legge. Tavole della legge dove Dio è stato scambiato per l'uomo e l'umanità per il mercato.

E queste Tavole della legge hanno tre imperativi fondamentali: la mondializzazione, le tecnologie, la competitività. E tre mezzi necessari: la liberalizzazione, la deregolamentazione e le privatizzazioni. Mondializzazione è una parola ormai comune: il mondo è un villaggio, dicono tutti; ci si può vendere o comprare tutto: bam-

bini, lavoro, donne, uomini, idee, vite a 20.000 km di distanza, basta un computer, magari un abbonamento a Internet, ed è fatta. Solo che questa parola nasconde un piccolo problema. Noi non andiamo verso una mondializzazione, andiamo verso il rafforzamento di tre poli dell'economia mondiale, che si chiamano Stati Uniti, Europa, Giappone e paesi collaterali; il resto non c'è. Certo l'Africa c'è nell'immaginario collettivo, come ci sono gli altri paesi asiatici e l'America Latina, ma accenniamo solo un dato: nel 2020 l'insieme di quella parte del mondo costituita dall'Africa, dal Medio Oriente, dall'America Latina, la Russia, l'Europa Centrale e l'Europa Orientale conterà per i commerci mondiali solo nella misura del 5%. L'Africa oggi rappresenta per il commercio mondiale l'1,4%, ovvero sia meno della General Motors, assai di meno, sicuramente molto meno, di Bill Gates o della Ibm.

Il che vuol dire che se l'Africa scomparisse dal punto di vista dell'economia non succederebbe quasi nulla. La mondializzazione in verità nasconde un processo di acutizzazione di fenomeni economici e politici intensissimo, che esclude l'85% dell'umanità: ossia 4.800.000.000 di persone su 5.800.000.000.

■ tecnologie, potere, soldi

Quanto costa una tecnologia? Non ha un valore. Perché non è quotabile sul mercato se non in determinati momenti: dipende a cosa serve, chi la utilizza, dipende non solo dalla sua creazione, ma dalla sua diffusione, dal suo uso; è un bene il cui valore d'uso può essere determinato, ma il cui valore di scambio dipende da chi lo controlla.

E allora se questo è un valore dominante, che cosa presuppone la tecnologia dietro di sé? Risposta: potere e soldi.

Lo sviluppo del computer, di questo enorme sistema che oggi coinvolge tutta l'umanità, presupponeva non particolari doti immaginative, ma presupponeva soprattutto la capacità di mettere insieme a lavorare della gente, che aveva dietro capitali, capacità di accumulo e di studio. Un laureato negli Stati Uniti oggi costa, si dice, alcuni milioni di dollari, per arrivare ad avere una laurea. Beh, questi milioni di dollari ovviamente ci sono da poche parti al mondo. La tecnologia è un bene privato di chi prima ha accumulato soldi. E quando qualcuno è talmente intelligente da inventare qualcosa di tecnologico là dove non c'è potere, non ci sono soldi, la legge, il diritto internazionale, non gli riconosce neanche il diritto ad usarla, perché non è più sua; normalmente ciò che lui ha creato apparterrà ad altri, a quelli

che in qualche modo hanno finanziato la sua ricerca e i suoi studi. E quindi niente di strano da questo punto di vista, se la tecnologia non ha come problema essenziale quello di rispondere ai bisogni dell'umanità, che è così esclusa dai suoi benefici in buona misura. Deve rispondere a chi l'ha finanziata, ovverosia il Nord, e l'orizzonte di questo sviluppo tecnologico è sempre quello di fare altri soldi.

Dimostrazione banale: che cosa succede quando una azienda come la Xerox licenzia 14 mila lavoratori? Il giorno dopo a Wall Street le azioni della Xerox, sono aumentate del 9%, in un giorno!

Qual è il grande merito? La tecnologia, la scienza? No, avevano licenziato 14 mila persone! E quindi l'azienda avrebbe garantito maggiori dividendi il giorno dopo. Banale!

■ dispregio della vita

Questa logica mi fa dire, citando un altro grande pensatore, ahimé mancante da qualche anno, cioè Bonhoeffer, che chi lascia massacrare gli ebrei, non deve e non può cantare il gregoriano. Ovverosia di nuovo appunto: tutelare la vita, solo la vita. Ma tutta la vita.

Tutta la vita in un mondo nel quale 50 milioni di persone sono crepate l'anno scorso di fame, mentre gli agricoltori lombardi, poco dopo, occupavano le autostrade e gli accessi di Milano, perché bisogna distruggere il latte, perché ce n'è troppo. Di un mondo, nel quale, gli organismi internazionali considerano un risultato brillante, il fatto che ogni africano, in media, perché ci sono anche gli africani ricchi, disponga di 5 dollari all'anno per curarsi. Questi sono i soldi destinati al settore sanità, in Africa: 5 dollari l'anno, ovverosia 8 mila lire, dei quali la metà vanno alla ricerca sull'Aids, fra l'altro. Infatti qualcuno ci crepa ogni tanto.

Un mondo nel quale ciò che conta sono le aziende, il profitto; un mondo nel quale ogni anno, e lo scriveva l'Onu e non io, 22 miliardi di tonnellate di gas carbonico vanno nell'aria; un mondo che provoca la distruzione dell'ozono, la contaminazione dell'acqua, il degrado dei suoli, l'allargamento dei deserti, il disboscamento intensivo (una volta e mezzo il Portogallo ogni anno), etc. etc. Questa è l'altra parte, della violenza, e del non-patto, perché qui non c'è nessun patto con la natura. E secondo me tutto questo non può essere una preoccupazione, per così dire a latere, ovverosia non è che noi possiamo riflettere sul nuovo patto, sulla spiritualità, senza pensare anche alla materialità.

Ma si tratta anche di considerare l'uomo nella sua carne, nella sua sessualità, nei suoi diritti, nella sua sopravvivenza, perché questo

ha a che fare, secondo me, anche con il Nuovo Patto. Perché quando il mondo destina, come ha destinato nel 1996, non tanti anni fa, il 99% delle proprie risorse, ai circuiti finanziari, fatti da fax, telex, azioni, gioco sulle monete, e l'1% allo scambio di beni e servizi, quanti posti di lavoro ha creato? Nessuno! O anzi, diciamo uno, quello dello gnomo di Zurigo, direbbe qualcuno, e quello dei suoi aiutanti, che son pochi, e basta.

■ il mondo disoccupato

Per capire meglio supponiamo che questo pomeriggio uno di noi vinca al totocalcio 5 miliardi (un tredici semistorico): sapete quali sono le alternative? Beh, se decide di fare una fabbrichetta a Palermo perché è solida con il Mezzogiorno, se gli va bene, prima delle tasse guadagnerà 400 milioni l'anno; se gli va bene!

Se la impianta nel nord-est ne prende una volta e mezzo, cioè 600, e già sarebbe una buona ragione per capire perché gli investimenti vanno là e non a Catania, dove il denaro, quello che dan le banche, è più caro; e la legge stabilisce, santifica questo.

Ma se invece di questo va a Lugano, ed è legale perché c'è la libertà di circolazione della merce e del denaro, e fa un accordo per mettere questi soldi nell'Union de Banque Suisse, di milioni ne prende 600 senza fare nulla! Come faceva il buon Lorenzo Necci, fino a poco tempo fa, presidente delle Ferrovie Italiane.

Ma se poi decide di giocare sulle Borse del mondo, racconta *Il Sole 24 Ore* e gli va bene (c'è un rischio, ma può andar bene), guadagnerà 2 miliardi e 400 milioni in un anno. E se poi compra dei Buoni del Tesoro degli Stati Uniti, e lì non c'è nessun rischio, con i suoi 5 miliardi, può guadagnare 3 miliardi e 200 milioni. E allora perché io dovrei andare a lavorare con i «pezzenti» del Mezzo-

giorno, i «pezzenti» del Terzo Mondo, quando posso andare sui Buoni del Tesoro che sono molto più belli, puliti, ecologici, non occupano spazio, non fanno danno a nessuno? Ma qual è il risultato di questo? Che il mondo è disoccupato. Nel mondo ci sono 800 milioni di persone che lavorano, su 5 miliardi e 600 milioni. E 450 milioni sono qui, in questo pezzo di mondo, tra qui, gli Stati Uniti e il Giappone; il resto su ogni lavoratore del Terzo Mondo incolto, che si dedica a dormire nell'amaca secondo la Tv italiana e le altre, pesano la bellezza di nove/dieci persone. Forse, quindi il Patto con la tecnica, con la natura non può prescindere da questo.

■ un patto diverso da recuperare

Percorrendo questo mondo, nei miei viaggi tra il sud e il nord del mondo, non per mia scelta, ma perché così un giorno la storia ha voluto, ho pensato, e me ne rendo conto è banale, che gli indiani che sostenevano, qualche secolo fa, che la terra non poteva essere posseduta, perché con la terra non ci poteva essere un rapporto di possesso, ma solo di amicizia, d'intesa e di rispetto mutuo, pur nella sua violenza, forse avevano qualche idea di un patto diverso, e che forse bisognerebbe recuperare. Recuperarlo, metodologicamente con due elementi:

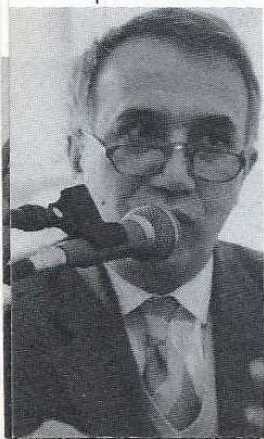
1) non adoperando la logica come se fosse un'arma, ma adoperando la logica con ciò che un poeta, Giulio Portasa, chiamava la grande tenerezza dei popoli, non quindi la logica, la scienza, la politica, l'economia e la religione come armi, ma come tenerezza, come solidarietà, profonda, perché appunto senza piangere per gli ebrei dell'Olocausto, non si può cantare il gregoriano.

2) Sapere che i popoli non sono folklore, sono qualcosa di profondamente diverso.

Rodrigo Rivas

la ragione come cuore

Luciano Valle



La riflessione che vi propongo non può essere una risposta, un interrogare con gli interventi precedenti, ha una sua autonomia. Voglio dire è una riflessione che proviene dall'interno di un campo di ragione, di ragione come cuore, che sta avanzando anche nel nostro paese. Questa ragione la chiamo *ecosofia*.

A livello mondiale di ecosofia si è cominciato a parlare negli anni settanta; c'è un vero e proprio caposcuola oggi del pensiero ecosofico, arrivato al momento della sua costituzione più raffinata, più profonda, che è quello dell'ecologia profonda, dell'ecologia come saggezza, e ultimamente dal campo del cristianesimo l'ecosofia si è arricchita anche del contributo, di un

amico della Cittadella, Raimundo Panikkar, il grande Raimundo Panikkar.

La riflessione ecosofica che contribuisce a questo tema ternario dell'intreccio di mistica, tecnica e natura? Intanto vi porta il momento della mistica. Ma in che senso il momento della mistica? Il concetto di mistica è uno dei più complessi che esistono, dei più ricchi di storia, dei più densi di significato.

Comincerei con l'intenderlo al modo di Einstein e Wittgenstein, due grandi figure del nostro secolo: la mistica come apertura estatica di fronte al fatto che il mondo esiste, indipendentemente da noi, con la sua storia, con il suo statuto ontologico, con la sua dignità di essere.

E poi che questo qualcosa sia *complessità*. Ecco una nuova dimensione della mistica. La complessità dialettica di creazione e distruzione, la mistica di Gregory Bateson, in cui il simbolo è Siva, il dio della creazione e della distruzione, il dio della bellezza e della drammaticità. Ma io introdurrei un nuovo elemento con Einstein: il mondo ha comunque una sua intima regolarità, armonia, bellezza che l'uomo è capace di cogliere. È anche il momento di San Paolo, nei discorsi ai filosofi greci: il Dio che noi annunciamo si è rivelato nella natura ed è presente nei vostri cuori. Il mistico di Einstein: lo stupore di fronte al mistero della complessità del mondo si traduce nella consapevolezza che questa complessità è organizzazione, è progetto, certo in Einstein non del Dio personale, non del Dio biblico, non del Dio delle religioni monoteistiche.

Lo stupore che il mondo esista, che il mondo sia complessità, e che in questa complessità ci sia comunque anche il momento della regolarità, della bellezza, dell'armonia che non esclude quello che il professor Natoli ha portato allo scoperto, il momento tragico del mondo della vita: non lo esclude, anzi è, direi, un momento complementare, dialettico di questo aspetto del portare allo scoperto la dignità di ciò che è.

■ una nuova filosofia della conoscenza

Questo senso che viene alla luce è che comunque il reale ha una sua profonda densità ontologica, una sua profonda dignità e che non siamo noi a dargliela; a noi spetta solo vederla, scoprirla, per vederne il processo e per scoprirne anche il progetto. Un processo, un progetto che passa attraverso le tre grandi emergenze: la costituzione dell'universo, l'emergenza del mondo della vita, l'emergenza della coscienza.

Allora la mistica e poi l'ontologia: ogni cosa che è presuppone una serie di relazioni. Una serie di relazioni complesse che la costituiscono: il relazionismo presente nel Buddhismo, in questo senso.

E l'ontologia apre così anche a una nuova filosofia della conoscenza, a una capacità di porsi in confronto reale, una capacità estatica per cui si conosce il mondo con il cuore dove cuore non è l'abbandono della ragione, ma una meta ragione. Il cuore in Bateson è l'intelletto più l'emozione, il cuore in Einstein è il metodo sperimentale deduttivo più l'immaginazione e l'intuizione, la ragione di Einstein è la scienza aperta a lasciarci fecondare dall'immaginazione e dall'intuizione.

Ed è questa capacità di aprirsi alla dimensione estatica e poi di sostenersi attraverso i procedimenti razionali, che si può avviare il discorso nuovo del carattere ecosofico.

■ riscoprire il tempo

E qui vorrei aggiungere alcuni altri elementi di riflessione. L'ecosofia, ad esempio, comprende il tempo come otium, come contemplazione, e introduce questo momento nella *polis* che ha la tecnica come imposizione: riscoprire il tempo non come principio di prestazione, ma il tempo come momento di ascolto, di apertura, di silenzio.

L'ecosofia porta questo primato, questo rovesciamento; non dice no alla scienza, non dice no alla polis, non è fuga dal mondo, non è radicale e assoluto *éschaton*, è transvalutazione del mondo attraverso un primato, appunto il primato della saggezza.

L'essere che pensa anche attraverso le mani, che è ispirato da questo senso delle relazioni, da questa critica dell'antropocentrismo, da questa apertura estatica diventa veramente capace di *pietas*. Io ringrazio il filosofo laico, il professor Natoli, che ci ha portato allo scoperto questa dimensione. La *pietas* fa di noi, nella storia e nel mondo della vita, il momento orfico francescano, che riconosce questa solidarietà cosmica e che al tempo stesso quasi, prospetticamente, quasi utopisticamente, essendo rapporto, una relazione di *pietas*, d'amore e di rispetto nella contraddizione, nell'assurdità, perché come faccio a rispettare fino in fondo il gatto che amo, che mi mangia, nel giardino o nel cortile di casa, l'usignolo che amo?

Questa è la contraddizione che ci dobbiamo portare dietro, che dobbiamo saperci

portare dietro, ma il rispetto significa che il processo evolutivo arrivato all'essere umano, a questo essere che qui diventa il collaboratore di Dio, che qui partecipa alla creazione di nuovi cieli e nuova terra e qui diventa concreateore, l'essere umano arrivato a questa fase, se esplose in questa dimensione agapica, che conosce il momento ontologico, tragico della vita e non lo scarta, ma lo assume e vi porta il significato, il nuovo senso, la diffusione dell'amore, il carattere planetario, io credo che la vita acquisti un senso diverso.

E la nostra pietas è fatta anche di preghiera, la preghiera di San Basilio di Cesarea. A un cristianesimo troppo antropocentri-

co, troppo spesso o quasi sempre antropocentrico, vorrei ricordare questa preghiera splendida di San Basilio di Cesarea: «Dio accresci in noi il senso della fraternità con tutti gli esseri viventi, con i nostri piccoli a cui tu hai concesso di soggiornare con noi su questa terra. Facci comprendere che essi non vivono soltanto con noi ma anche per se stessi e per te. Facci capire che essi amano al pari nostro se stessi e per te. Facci capire che essi amano la dolcezza della vita e si sentono meglio al loro posto di quanto noi non ci sentiamo al nostro».

Luciano Valle

conclusione

Marco Di Marco



Il problema serissimo posto da Rivas, che secondo me, non stona assolutamente con questo dibattito, mi stimola, rompendo un po' la funzione del moderatore, a dare un piccolissimo, telegrafico contributo.

Mi sono sempre posto questo interrogativo: perché tante persone intelligenti, colte, tanti ingegneri, tanti chimici, tante persone che sono ai livelli più alti della cultura dell'Occidente non riescono a vedere questi problemi? Non riescono a vedere il bambino pakistano che soffre dietro il prodotto griffato? Non riescono a vedere la devastazione della natura? Non sono abituati a vedere. E mi sembra che i discorsi che sono emersi oggi sulla necessità impellente di imparare a contemplare, nel senso di vedere, di acquisire l'arte, la sensibilità per guardare negli occhi, anzi dietro gli occhi in profondità, la sofferenza dell'altro, sia essere umano sia essere non umano, siano molto pertinenti.

Purtroppo noi nell'Occidente abbiamo dei processi di formazioni culturali che prescindono dalla educazione al vedere, all'ascoltare e una istanza forte che è emersa invece dal dibattito di oggi è la necessità che questi processi, queste nuove forme educative siano implementate sempre più.

Allora i discorsi fatti oggi su problemi apparentemente svincolati dal carico di sofferenze di cui si faceva portatore Rivas, in realtà c'entrano molto e se penetreran-

no in profondità in noi, potranno dare un grosso contributo, non dico a risolverli, ma ad affrontarli in maniere diverse, sempre tenendo presente, vogliamo essere realisti su questo, che i problemi sono di tale e talmente enorme entità che non possiamo soltanto aspettare i tempi della nostra maturazione interiore.

Ma c'è già chi si muove. Mezzo secolo fa, è sorto un modo di pensare dei focalari che adesso ha creato anche sul lavoro, la comunione dei beni.

Ci sono delle industrie, piccole o grandi, per il momento sono più piccole che grandi, che però una parte del ricavato lo investono sempre per dar nuovo lavoro e per il Terzo Mondo.

Infatti sono andati a costruire anche piccole cittadelle con altrettante ditte per far imparare a lavorare la gente e far vedere che c'è qualcuno che si muove e che pensa anche a loro. Certo è una cosa molto difficile da portare avanti, però con la buona volontà e visto che qualcuno si è già mosso...

Sono piccole gocce, ma quando c'è qualche piccola goccia c'è sempre una speranza.

Marco Di Marco