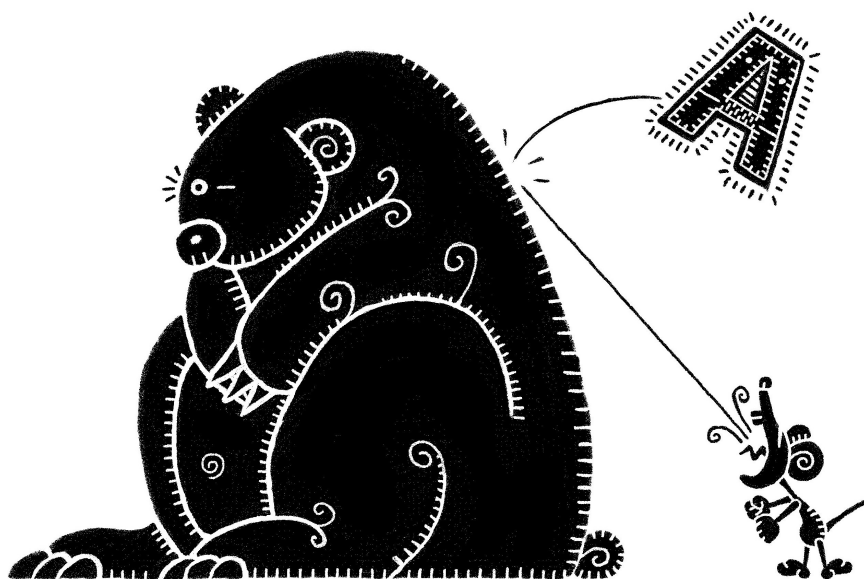


Rompere il silenzio

Tra grande silenzio e silenzi colpevoli

Atti del convegno



SanzenoMondo

Incontri di spiritualità e cultura 4

Rompere il silenzio

Tra grande silenzio e silenzio colpevoli

Sanzeno 3-4 settembre 2010

Atti del Convegno

Basilica Ss. Martiri – Sanzeno
Santuario di S. Romedio
Comune di Sanzeno – Assessorato alla Cultura
in collaborazione con
Provincia Autonoma di Trento
Assessorato alla Solidarietà Internazionale e alla Convivenza

Indice

Prefazione, Alessandro Branz

Introduzione, Fabio Scarsato

Silenzi e parole, Silvano Zucal

L'ammutolarsi della parola di Dio. Da Giobbe ad Auschwitz, Piero Stefani

Un silenzio di parole. L'esperienza zen, Tetsugen Serra

Tra eremo e città: l'esperienza di Francesco d'Assisi, Giovanni Grado Merlo

Parole e silenzi degli adolescenti, Riccardo Grassi

La violenza in famiglia, Maria Gabriella Carnieri Moscatelli – Paola Lattes

La Tragedia: un dilemma tra Logos e Silenzio nella concezione spirituale e culturale del popolo armeno, Grigoris Serenian

Rom invisibili, Maurizio Pagani – Giorgio Bezzecchi

Mafia e omertà, Margherita Asta

L'uomo, il sacro e il luogo. Riflessioni a partire dai santuari della Val di Non e dell'area alpina, Emanuele Curzel

La pubblicazione di questi atti costituisce un motivo di grande soddisfazione. Si tratta infatti del quarto convegno di una serie che ha affrontato temi cruciali sia dal punto di vista della riflessione religiosa, che da quello dell'analisi della società contemporanea.

Peraltro il successo dell'iniziativa, suffragato da un interesse crescente e dalla presenza di un pubblico sempre più attento e numeroso, non era per nulla scontato. Ma la determinazione degli organizzatori (il Comune di Sanzeno e la Parrocchia dei Ss. Martiri) e la convinzione che la nostra comunità, per quanto piccola e decentrata, non sia per nulla immune dai grandi problemi che investono globalmente la società, ha permesso la realizzazione di quello che possiamo definire un piccolo "miracolo": vale a dire l'allestimento di un convegno di grande respiro in una realtà come Sanzeno, tutto sommato circoscritta, ancorché importante.

Del resto il tema affrontato in questa occasione, il "silenzio" (*"Romper il silenzio. Tra Grande silenzio e silenzi colpevoli"*), rappresenta una chiave di lettura quanto mai indicata per analizzare le contraddizioni che attraversano il mondo contemporaneo. E lo è anche perché questo termine può essere letto da due prospettive diverse, anche se non incompatibili.

La prima è di ordine squisitamente spirituale, come occasione di meditazione e riflessione. Essa, nel corso del convegno, è stata affrontata attraverso una serie di testimonianze (dall'esperienza zen a quella di S. Francesco d'Assisi) che hanno permesso di avvicinare il complesso rapporto tra "silenzio" e "parola". Mentre la seconda è di ordine più laico e sociale: essa infatti dà modo di analizzare il "silenzio" come elemento da "rompere" al fine di disvelare situazioni e storie che la società del benessere tende a nascondere e marginalizzare. In tal senso – non a caso – alcune relazioni si sono soffermate su tematiche di spiccata attualità, dalla violenza all'interno della famiglia ai silenzi dei nostri adolescenti, dall'omertà nei rapporti con il fenomeno mafioso alla tragedia che investe popoli di cui volutamente "non si parla", come gli Armeni ed i Rom.

Il tutto secondo un approccio insieme religioso e laico: a conferma della volontà degli organizzatori di trovare una sintesi il più possibile avanzata fra due mondi che debbono parlarsi ed interagire.

Un ringraziamento doveroso a tutti coloro che hanno permesso, con il loro fattivo contributo, la realizzazione dell'evento: l'Assessore provinciale alla Solidarietà Internazionale e alla Convivenza, Lia Giovanazzi Beltrami; il Centro informativo per l'immigrazione della P.A.T., *Cinformi*; la Regione Autonoma Trentino Alto Adige; la Cassa Rurale d'Anania; il Consorzio dei Comuni-Bim dell'Adige; i Musei di Ronzone; l'Azienda per il Turismo della Val di Non. Un grazie sentito anche agli illustri studiosi e relatori, per la loro disponibilità e competenza.

Alessandro Branz

Assessore alla cultura del Comune di Sanzeno

INTRODUZIONE

È paradossale: ma per parlarne bisogna romperlo! E se è per questo, per ascoltarlo, bisogna che tutto attorno a noi e in noi taccia.

È sfuggente come un'anguilla il silenzio, ma senza di esso, sapientemente dosato, la *Nona* di Beethoven non sarebbe nemmeno stata composta: è grazie ad esso se si possono sensatamente mettere in fila le note tra di loro o le nostre parole, e se ciò che ne viene fuori non è un ammasso caotico ed incomprensibile di suoni. Forse per questo, in una società "rumorosa" come la nostra (persino l'attesa silenziosa al telefono ci anno tolto!), se ne sente così tanto bisogno.

Il silenzio è una componente profonda dell'umanità, soprattutto di quella che vive anche di spiritualità, e infatti ogni religione vi concede uno spazio privilegiato. E all'eremo di S. Romedio ne sappiamo qualcosa!

Ma in realtà è un bisogno del tutto umano: staccare la spina, chiudere i contatti, ascoltare il rumore del vento...

Strana creatura il silenzio, però, perché poi te lo ritrovi dove invece stona, è rumoroso, fuori luogo, persino colpevole. È un'arma a doppio taglio, perché in alcuni casi ci serve per "coprire" situazioni e storie che non vogliamo vedere né sentire. E che perciò rischiano nemmeno di esistere.

Da qui nasce l'approccio "duplice" al silenzio in questo convegno: il silenzio in qualche modo "sacro", e quello piuttosto "da rompere", quello che ci aiuta a crescere umanamente e spiritualmente, e quello che ci fa vergognare di essere uomini e donne...

Il convegno, organizzato dalla fraternità francescana di Sanzeno, nella trentina Val di Non, in collaborazione con la locale Amministrazione comunale e con l'Assessorato provinciale alla solidarietà, è aperto a tutti, e si propone di offrire un'occasione stimolante di approfondimento culturale e di "pensiero". Il suo approccio è volutamente interdisciplinare ed ecumenico, partendo dal presupposto francescano che non c'è nulla di autenticamente umano che non sia subito del tutto spirituale, e viceversa.

fra Fabio Scarsato
rettore della Basilica dei Ss. Martiri e dell'eremo di S. Romedio

SILENZI E PAROLE

Silvano Zucal¹

1. “Inattualità” del silenzio nella “ninna-nanna” sociale

Abbandonarsi al silenzio: questo è l’insegnamento della grande tradizione monastica (e delle grandi tradizioni spirituali sia in Occidente che in Oriente) e questo è anche il dono d’essa ad una società famelica di silenzio. Siamo abitati dalle chiacchiere, presi in un onniinvadente brusìo–ronzio verbale abbiamo svilito e umiliato la parola. Basti pensare al brusìo della radio, della tv, dei telefonini: «Questa – scrive Max Picard – è oggi la realtà; oggi vale soltanto ciò che è contenuto nel brusìo; solo ciò che in esso accade»².

Ma una parola che non viene più dal grembo del silenzio e non si nutre totalmente d’esso è una parola vana, vuota, stereotipata, omologata. Un vero e proprio abuso dell’atto verbale condannato ad essere anonimo, automatico, fundamentalmente consumistico: una comunicazione continua, onnipresente e fine a se stessa che corrompe e strumentalizza il potere significante della parola. Soprattutto, determina una parola incapace di gettare ponti relazionali non effimeri. Il “voto” del silenzio è quindi un dato essenziale del monachesimo ma – pur entro i limiti di un diverso stato di vita – è (dovrebbe essere...) anche il “voto” di ogni uomo che non voglia completamente dissiparsi, che cerchi di rimanere se stesso, che voglia “parlare in modo giusto” come diceva il grande filosofo dialogico Ferdinand Ebner. Kierkegaard scriveva stupendamente che il bisogno di silenzio e della solitudine inevitabile che vi è correlata «è sempre un segno che in un uomo c’è [ancora] dello spirito, e offre la misura per determinare questo spirito. “Gli uomini che non fanno altro che chiacchierare – tutt’al più copie di uomini –” sentono così poco il bisogno di star da soli che, come certi pappagalli, muoiono appena devono, [anche solo] per un momento, star soli; come il bimbo dev’essere ninnato, essi hanno bisogno di essere calmati dalla ninna-ninna della società, per poter mangiare, bere, dormire, pregare, innamorarsi e via dicendo. Ma tanto nell’Antichità, quanto nel Medioevo ci si accorgeva di questo bisogno di solitudine e si rispettava ciò che significava; nella costante socievolezza dei tempi nostri ci si spaventa tanto della solitudine che (quale epigramma eccellente!) non si sa adoperarla per altro che come pena per i delinquenti. Ma siccome è vero che nei tempi nostri è un delitto avere spirito, è nell’ordine delle cose che tali individui, amanti della solitudine [e del silenzio], siano classificati insieme ai delinquenti»³. Questo destino, proprio dei “delinquenti”, possiamo dire noi sulla scia di Kierkegaard, sembra essere oggi non solo il destino

¹ Filosofo, Università di Trento.

² Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich u. Konstanz 1948, p. 208, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, Servitium, Sotto Il Monte (BG) 1996, p.157 (tr.modificata).

³ Sören Aabye Kierkegaard, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 2001, pp.73–74.

dei monaci ma anche di chi vuol ancora ritagliarsi nella propria vita uno spazio adeguato di solitudine e di silenzio, rigettando almeno per un attimo il rifugio alienante della “ninna nanna” sociale. Soprattutto, solitudine feconda e silenzio sono la condizione imprescindibile per aprirsi a quella Parola divina, che parla solo nel silenzio accogliente e pienamente recettivo. Che non si dona mai al belato incessante di esseri insoddisfatti e verbalmente incontinenti.

Operazione inattuale quella di riproporre un *abbandonarsi al silenzio* e quella di ricostruire una *fenomenologia dell’esperienza silenziosa*. Ma non per questo operazione meno urgente per l’autenticità dell’umano nel suo tratto spirituale.

2. Il silenzio come prerogativa qualificante e costitutiva della persona

In questo nostro tentativo ci faremo guidare da molti “maestri” privilegiando però fra tutte la grande lezione del “silenziologo” Max Picard.

Si afferma, giustamente, che l’uomo trova la sua identità fondamentale grazie al fatto d’essere un animale verbale, grazie al dono della parola. Ma troppo spesso si dimentica che l’altra prerogativa qualificante e costituente l’essere della persona umana è proprio il silenzio. Il silenzio infatti non consiste soltanto nel fatto che l’uomo smette di parlare. Esso è ben più di una semplice rinuncia alla parola, ben «più di un semplice stato nel quale l’uomo possa trasporsi quando meglio l’aggrada, a proprio piacimento. Certo, dove finisce la parola inizia il silenzio. Ma il silenzio non inizia *perché* finisce la parola. Inizia in quanto solo allora si manifesta e diventa evidente. Il silenzio è un fenomeno a sé stante. Non è dunque identico alla sospensione della parola, non è qualcosa di ridotto, bensì qualcosa di intero, qualcosa che sussiste per sé; è creativo al pari della parola: esso foggia l’uomo non meno della parola, sebbene in misura diversa. Il silenzio appartiene alla struttura fondamentale dell’uomo. [... E così] l’uomo, nella cui essenza abita ancora il silenzio, si affaccia al mondo esterno muovendo dal silenzio; il silenzio è il centro dell’uomo»⁴. Esso è un fenomeno originario (*Urphänomen*), anzi il primo fra i fenomeni originari umani come l’amore, la fedeltà, come la morte e la vita stessa: esso li precedeva ed « esisteva prima ancora di tutti questi fenomeni originari ed è presente in ciascuno di essi. [...] Avvolge dunque gli altri fenomeni originari, l’amore, la fedeltà, la morte e anzi in essi vi è più silenzio che manifestazione; nell’amore, nella fedeltà e nella morte così [come nella vita stessa] vi è più silenzio di quanto effettivamente»⁵ tali fenomeni umani non esprimano se stessi e possano apparire nella loro peculiare identità. Ciò vuol dire anche che «in ogni uomo c’è molto silenzio, vi è più silenzio di quanto egli possa spenderne effettivamente nella sua vita. Per questo ogni manifestazione umana ha un che di misterioso»⁶.

⁴ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 9 e 59, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., pp. 3 e 43 (tr. modificata).

⁵ Ivi, p. 15, tr.it. cit., p. 9 (tr.modificata).

⁶ Ibidem, tr.it. cit., ibidem (tr.modificata).

L'uomo trova proprio grazie al fenomeno originario e originante del silenzio la propria figura essenziale: «Nel silenzio si foggia la forma–figura (*Gestalt*) dell'essere umano. Il silenzio e quanto vi è di più quieto nella forma umana s'implicano a vicenda»⁷. Solo l'esperienza del silenzio fa sì che l'uomo sia consapevole dei propri limiti e insieme del proprio mistero. Mistero espresso nel volto: «il volto umano – scrive suggestivamente Picard – è il limite estremo tra il silenzio e la parola, è la parete da cui balza la parola. Il silenzio è quasi un organo del volto umano. Nel volto non ci sono soltanto gli occhi e la bocca e la fronte, ma anche il silenzio. Esso è ovunque nel volto, è il fondamento e sostegno di ogni sua dimensione»⁸. Per questo senza il silenzio l'uomo va incontro alla propria de–formazione avendo smarrito una dimensione ontologicamente fondamentale. Nulla può modificare e abbrutire con tanta violenza l'essenza umana quanto la perdita del silenzio poiché se è vero che l'uomo «è pur sempre e veramente uomo soltanto grazie alla parola, la vita nel silenzio come entità primaria naturale conferisce all'uomo un'altra vita ancora, appunto la vita nel silenzio, rinviandolo oltre la vita che è nella parola, ad un'altra vita che è al di là e oltre la parola, e pertanto rinviandolo anche oltre se stesso»⁹ a qualcosa di superiore a se stesso. Per recuperarne la positiva valenza antropologica occorre però abbandonare una visione del silenzio come fenomeno appartenente esclusivamente ad ambiti esoterici per ripristinarlo come dimensione imprescindibile della natura umana. Il suo tratto fondamentale è che esso è un fenomeno, dice Picard, “senza utilità” (*Ohne Nutzen*), totalmente gratuito e dunque sottratto alla logica imperante dello sfruttamento e della mercificazione: esiste e basta, sembra non avere alcun scopo o finalità. Se «il silenzio è totalmente estraneo al mondo dell'utile, non è possibile “farsene” proprio nulla: dal silenzio non si ricava letteralmente nulla, il silenzio è improduttivo e per questo sembra non avere alcun valore. Eppure proprio dal silenzio promanano più aiuto e più prosperità che da tutto quanto è utile. Esso, l'inutile, si pone accanto a ciò che è fin troppo utile, appare improvvisamente al suo fianco e spaventa per la sua assoluta mancanza di scopo, interrompe il flusso e la corsa di ciò che è fin troppo utile. Il silenzio rafforza ciò che vi è d'intangibile e inviolabile nelle cose, attenua il danno che lo sfruttamento arreca alle cose, restituisce le cose nella loro integrità riportandole dal mondo dell'utilità disaggregante e dispersiva al mondo dell'esistenza integra. Conferisce così alle cose un po' della sacra inutilità, poiché proprio questo è il silenzio: sacra inutilità»¹⁰. Esso con la sua preziosa “sacra inutilità” libera dunque l'uomo da ogni frenesia attivistica. Anche nel lavoro. C'erano un tempo dei testimoni del silenzio nel loro lavoro: i contadini. Così li descrive Picard: «La vita dei contadini è [era] una vita nel silenzio; le parole sono

⁷ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach–Zürich– Stuttgart 1955, p. 159, tr.it. di Jean–Luc Egger, in Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2004, p. 98.

⁸ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 97, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 73 (tr.modificata).

⁹ Ivi, p. 130, tr.it. cit., p.99 (tr. modificata).

¹⁰ Ivi, pp. 12–13, tr.it. cit., p.6 (tr.modificata).

come riassorbite dai taciti gesti dell'uomo, sicché i gesti dei contadini sono come una parola che lentamente si protrae, una parola che sulla sua lunga via s'è affievolita e ha come perso la voce, e in questo modo i gesti sostituiscono la parola. Quando miete, quando semina o quando munge, quando compie ogni altro dei suoi lavori, il contadino compie sempre gli stessi gesti, è come se nell'aria da lui sfiorata si disegnasse sempre il medesimo movimento [...]. Tutto il rumore del lavoro, tutto il suo chiasso, è assorbito dall'immagine e proprio per questo il lavoro del contadino è avvolto nel silenzio [...]. L'abbondanza copiosa di chicchi che dalla mano del contadino cadono nella terra aperta è come la miriade di stelle della via lattea, e nella nebbia questi brillano come quelle. La vita del contadino è come una costellazione di silenzio iscritta nella volta del cielo umano»¹¹.

3. Silenzio e interiorità: dal de-centramento al ritorno al centro di sé

Solo mediante il silenzio l'uomo può inabissarsi nella propria interiorità per ritrovare in essa e a partire da essa quella parola carica di risonanze, davvero allusiva ed evocatrice, che (almeno in parte) dis-vela il mistero del proprio essere. Una parola che sia finalmente eco di quelle che Proust chiamava "intermittenze del cuore".

Questo ritorno all'interiorità silenziosa non è un comodo rifugio mistico, un rifiuto sprezzante del mondo, una dimensione (pericolosamente) impolitica. Ma – come ben spiegava Giuseppe Dossetti – l'unico modo di rinnovare davvero non solo la vita personale ma anche quella sociale e politica viziate dalla tentazione permanente di "abiti attivistici" a scapito della vita interiore. Senza un tale antidoto l'esito inevitabile è quello di una scarsa capacità di resistenza alla fascinazione imperante della menzogna sociale e politica. In un intervento a Milano del 1994, in cui commemorava Giuseppe Lazzati, Dossetti dice che in particolare «i battezzati consapevoli devono percorrere un cammino inverso a quello degli ultimi vent'anni, cioè mirare non a una *presenza* dei cristiani nelle realtà temporali e alla loro consistenza numerica e al loro peso politico, ma a una ricostruzione delle coscienze e del loro peso interiore, che potrà poi, per intima coerenza e adeguato sviluppo creativo, esprimersi in un peso culturale e finalmente [anche] sociale e politico. Ma la partenza assolutamente indispensabile oggi mi sembra quella di dichiarare e perseguire lealmente – in tanto bacchanale dell'esteriore – l'assoluto primato dell'interiorità, dell'*uomo interiore*»¹² che vive l'esperienza del silenzio. Questo essenziale *ri-centrarsi*, grazie all'esperienza del silenzio, credo valga non solo per i credenti ma per tutti. Tutti egualmente segnati dalla dispersione nel "bacchanale" della mera esteriorità. Esteriorità che senza il faticoso esercizio e la catarsi del silenzio fa capolino anche nell'interiorità occupandola. Di qui il rischio che la stessa interiorità diventi – come dice Picard –

¹¹ Ivi, pp. 125–126, tr.it. cit., pp. 95–96 (tr.modificata).

¹² Giuseppe Dossetti, *Sentinella, quanto resta della notte?*, in Id., *La Parola e il silenzio*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 307.

«un arruffio incoerente [...] una confusione sconnessa»¹³, un intimo coacervo privo di qualsivoglia connessione in cui anche un Adolf Hitler può ancorarsi saldamente a partire da un' «esteriore confusione sconnessa». Se invece si percorre la strada del silenzio si può trovare l'«unità totale interiore»¹⁴, un'unità totale nel profondo che può scoprire la profondità del linguaggio interiore. Ri-centrarsi nell'interiorità e abitare la propria dimensione silenziosa, vera e propria «sostanza» di sé, è fondamentale per riordinare se stessi, per coordinare le proprie qualità e i propri limiti senza far sì che un solo difetto possa devastare tutto e rendere l'uomo una maschera possedendolo ormai interamente: «Quando in un uomo abita la sostanza silenziosa (*schweigende Substanz*) tutte le sue qualità trovano in essa il loro centro, sono legate innanzi tutto col silenzio e solo secondariamente tra di loro. In tal caso il difetto di una qualità non intacca facilmente le altre qualità, ma viene come trattenuto e assorbito dal silenzio; se invece manca la sostanza silenziosa l'uomo può essere a tal punto invaso e compenetrato da un unico difetto fino a perdere in toto la sua umanità, fino a diventare in tutto e per tutto difetto con il quale in certo qual modo s'immedesima; finisce anzi per essere il difetto in sé e per sé, il male stesso impersonato e ricoperto soltanto dalla forma dell'uomo, una forma divenuta però ormai maschera»¹⁵.

4. Il silenzio autentico e il silenzio illusorio

Il problema è che non basta il silenzio esteriore perché si dia il silenzio vitale e fecondo. Non basta la pur necessaria ed esteriore sobrietà verbale. Occorre partire certamente da questo per arrivare al silenzio autentico, al silenzio davvero interiore. Impresa difficile perché anche l'interiorità, pur circondata dal silenzio esterno, può essere ancora rumorosa dentro, del tutto impotente di fronte ai detriti verbali che la dominano, al peso incombente dell'immaginazione disordinata, al frastuono dei pensieri, alla presa violenta di progetti frenetici che la avvinghiano. Il «clamore interno»¹⁶ non può essere vinto se non quando si gusta l'assoluta naturalità e genuinità sorgiva del silenzio: allora sì «è [finalmente] silenzioso non chi semplicemente tace, bensì colui nel quale il silenzio è presente come un'entità primaria, naturale, proprio come se non vi potesse essere alcuna parola senza qualcosa che stia in un rapporto di opposizione polare (*Gegensatz*) alla parola»¹⁷, senza appunto il silenzio. Il

¹³ Max Picard, *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1946, p. 13, tr. it. di Ervino Pocar, *Hitler in noi stessi*, Rizzoli, Milano-Roma 1947, p. 1.

¹⁴ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, cit., p. 98 («das innere Ganze»).

¹⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 67, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 48 (tr.modificata).

¹⁶ Quest'espressione di Max Picard è contenuta in una lettera inedita a Dr.H. dell'11.6.1949, ripresa nell'introduzione di Jean-Luc Egger al capitolo sulla discontinuità della silloge: Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, cit., p. 62.

¹⁷ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 130, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 99 (tr.modificata). Singolare su questo punto la consonanza anche terminologica con Romano Guardini e la sua filosofia del «Gegensatz» applicata al rapporto tra parola e silenzio. Cfr. Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Grünewald Verlag, Mainz 1925, tr.it. di Giulio Colombi, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997. Sulla filosofia del silenzio in Guardini cfr.

silenzio autenticamente interiore non è solo impresa umana ma è piuttosto un dono che va invocato e pazientemente atteso. È frutto d'un' *attenzione* virtuosa, come diceva Simone Weil, che non va mai forzata con atti imperiosi e comunque sempre velleitari della volontà dell'Io. E quando finalmente l'attesa sarà finita e il silenzio autentico ci sarà donato esso non sarà mai qualcosa di cupo, di opprimente. Qualcosa in rapporto al quale si cerca disperatamente una via di fuga. Sarà piuttosto qualcosa di assolutamente luminoso come suggestivamente scrive Picard: «Non l'oscurità, bensì la luce appartiene al silenzio [autentico]. Ciò non è mai così evidente come nei meriggi estivi, quando il silenzio si tramuta completamente in luce. Il silenzio sembra allora interamente svelato e la luce si manifesta come l'interiorità del silenzio. Qui, in questi meriggi, nulla più ricopre il silenzio e la luce, la sua interiorità, se ne sta nuda, nulla si muove e nulla osa muoversi. Fino al tal punto la luce appare allora come l'essenza del silenzio che la parola non pare affatto necessaria. Improvvisamente la luce è come la realizzazione del silenzio»¹⁸. Nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni si dice che il Verbo era la luce, ma anche il silenzio autentico, riverbero del divino Silenzio, è luce che sconfigge le tenebre.

5. Silenzio quale fonte di conoscenza sapienziale

Paolo nella *prima Lettera ai Corinti* (1 Cor, 2, 1–15) parla di una sapienza divina, misteriosa che è rimasta nascosta e a cui l'uomo naturale con le forze del proprio intelletto non può aver accesso. A tale sapienza può accedere invece l'uomo pneumatico, non l'uomo carnale. Il tratto fondamentale della "carnalità" è proprio la chiacchiera inesausta, mentre la dimensione pneumatica ha sempre bisogno del silenzio. Solo nel silenzio cresce l'uomo spirituale finalmente disponibile per la sapienza, avendo tacitato l'uomo carnale che si limita a contemplare i prodotti dell'intelligenza e i connessi trionfi. Se questo vale per l'accesso alla sapienza rivelata, nondimeno anche l'accesso all'umana sapienza – nella grande tradizione filosofica sia occidentale che orientale – prevede il passaggio obbligato attraverso il crogiolo del silenzio. Basti pensare agli antichi pitagorici i cui novizi dovevano osservare per cinque anni il più totale silenzio, prima di poter essere finalmente ammessi al grado più alto di conoscenza sapienziale. Questo, nella convinzione che non è la sola attività dell'intelletto umano, ma l'illuminazione che viene dall'alto ad offrire la conoscenza della verità ultima. In modo paradigmatico Plotino rivendica che lo spirito possa ritenersi « degno di questa visione non appena si trovi nello stato di pace, conseguente alla liberazione dalla menzogna e dagli inganni che tengono tutte le altre anime. Grazie ad essa – egli afferma – si acquieti non solo il corpo che l' avvolge con il suo fluire, ma anche tutto quanto le sta intorno: quieti la terra, quieti il mare e l'aria e quieti perfino la natura superiore del cielo. [...Questo è lo stato di coloro] che hanno

Silvano Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992.

¹⁸ Ivi, p. 142., tr.it. cit., p. 108 (tr.modificata).

chiamato Dio in aiuto, non con parole, ma con l'Anima protesa in una invocazione a Lui rivolta. In questo atteggiamento ci sarà dato di pregarlo da soli a Solo»¹⁹.

Soprattutto, il silenzio è necessario per vivere in quella particolare dimensione sapienziale che viene dal pensare alla propria morte, meglio dal vivere giorno dopo giorno in faccia alla morte. Non per feticismo necrofilo, ma per liberarsi dal fanatismo dispersivo che inchioda agli oggetti e al loro possesso nell'illusione di poter disporre e dominare anche il tempo. Solo in tal prospettiva, così annota Picard, può darsi l'autentico moto sapienziale dell'anima: «Il moto dell'anima di quell'uomo che, ancor vivo, pensa alla propria morte, ossia il fatto di poter vedere il presente dal passato, dalla morte [come già avvenuta], questo moto è possibile soltanto quando nell'uomo abita molto silenzio; allora il silenzio guida l'anima dal presente fino alle remote lontananze della morte, e l'anima non si sente perduta in questo viaggio, segue la parete del silenzio appoggiandosi ad essa e da questa trae sostegno. Ma, se nell'uomo manca il silenzio allora esiste soltanto l'oggettualità più concreta che occupa tutto, che assorbe in sé ogni passato e ogni futuro proclamandoli entrambi suo possesso; in tale oggettualità la morte è soltanto una mancanza nel possesso, una lacuna, ossia nulla di veramente reale»²⁰. Prospettiva difficile, soprattutto oggi, giacché «la morte non è più un mondo a sé, ma soltanto l'ultimo resto della vita, la vita consunta, e nemmeno il silenzio le appartiene più: il silenzio le è soltanto imprestato, dato in prestito per compassione»²¹ mentre nei dintorni, nell'immediata prossimità dell'evento più non tace né il chiasso interiore né quello esteriore.

6. Il silenzio e l' "altro": dimensione dialogica del silenzio

La relazione con il Tu, con l'altro, non è solo mediata dalla parola, ma può darsi anche nel silenzio. C'è un silenzio che "parla", che "dice", che dà voce a quella che potremmo chiamare – in modo solo apparentemente paradossale – "parola del silenzio". Una "parola" che non possiamo mai sciupare esprimendola, vocalizzandola, e che pure – nella condivisione e nella autentica reciprocità dialogica – "è detta" nel silenzio. Un "silenzio parlante" o una "parola silente" che è il dono supremo di sé all'altro, che è l'evento della più alta e fine comunicazione.

Non solo la parola dunque ma anche il silenzio è il presupposto di ogni vero rapporto con il Tu ed anzi il moto primario di ogni relazione autentica «non avviene direttamente da un essere umano all'altro, bensì dal silenzio dell'uno al silenzio dell'altro»²². Solo dopo verrà la parola per finire poi, di nuovo, in un silenzio dialogico. Il silenzio è quindi un elemento decisivo del dialogo, della relazione e dell'incontro dell'io e del Tu: «Quando due parlano tra loro, c'è sempre un terzo accanto

¹⁹ Plotino, *Enneadi*, V, 1, 2 e V, 1, 6. , tr. it. di Roberto Radice, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002, pp. 1171 e 1181.

²⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 227, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., pp. 171–172 (tr.modificata).

²¹ Ivi, p.228, tr.it. cit., p. 172.

²² Ivi, p. 59, tr.it.cit., p. 43 (tr.modificata).

a loro in ascolto: il silenzio. Ciò dà ampiezza alla conversazione, perché le parole non si muovono solo nel ristretto ambito degli interlocutori, ma vengono di lontano, da quel luogo in cui appartengono al silenzio, – e per questo diventano più piene»²³

Anche nell'amore vi è più silenzio che parola: «Afrodite, la dea dell'Amore, sorse da quel mare che è il silenzio. Afrodite è anche la dea della luna, che con la sua rete di fili d'oro cadenti sulla terra capta il silenzio della notte. Le parole degli amanti aumentano d'intensità il silenzio, il silenzio cresce di sotto le loro parole. Le parole degli amanti servono anzi soltanto a rendere percepibile il silenzio. Soltanto l'amore è capace di tanto: aumentare il silenzio con le parole. Tutti gli altri fenomeni si nutrono di silenzio, vi attingono, soltanto l'amore è donatore nei riguardi del silenzio. Gli amanti sono due congiurati, congiurati del silenzio. Quando l'amante parla all'amata, l'amata dà più ascolto al silenzio che alla parola. "Taci", sembra sussurrare, "taci, perché possa udirti!". [...] Da null'altro il mondo è ricondotto dallo strepito al silenzio più che dall'amore. Grazie e in virtù del silenzio insito nell'amore la parola è sottratta al puro e semplice esercizio verbale e ricondotta alle sue origini, al silenzio. Gli amanti sono vicini allo stato primordiale in cui la parola non esisteva ancora ma poteva nascere in qualsiasi momento dalla pienezza del silenzio. [...] Per questo gli amanti sembrano isolati dagli altri esseri umani, vivono [...] in un mondo ove l'esistenza conta più del moto, il simbolo più della spiegazione, il silenzio più che la parola»²⁴. Martin Heidegger, in un discorso d'encomio per l'amico Ludwig von Ficker, puntualizza con straordinaria finezza questa dimensione dialogico-amante del silenzio: «Nell'opera postuma di Antoine de St. Exupéry, *Cittadelle*, ricorre un concetto che così recita: "*Fonda l'amore des tours qui dominant les sables*" [fonda l'amore su torri che dominano il deserto]. Il deserto è il luogo in cui non vi è più crescita, non solo, ma è anche il luogo che non lascia crescere alcunché...Più terribile della distruzione è la devastazione. E, da un certo punto di vista [...] vorrei affermare che viviamo nell'era della devastazione, in cui non vi è più crescita e tutto è soggetto a pianificazione e a calcolo, perfino il linguaggio, che in tempi prevedibili diverrà strumento al servizio esclusivo dell'informazione. "Fonda l'amore su torri che dominano il deserto". Le torri! Il poeta pensava ad altre torri. Vi sono tuttavia torri da cui discendono suoni e che scandiscono il divenire dei giorni e degli anni. Ma – interpretando più approfonditamente – *da queste torri riecheggia il suono del silenzio. Quel linguaggio che poeti e uomini cercano di parlare*. "Fonda l'amore su torri che possono dominare il deserto" . "Fonda", ovvero costruisci, elargisci. Fonda l'amore! Il significato più profondo di ciò che è veramente l'amore, si evidenzia nelle parole di sant'Agostino "amo volo ut sis". Amo, ovvero voglio che l'amato sia quello che egli è. Amare è il lasciar-essere, nel senso più profondo del termine [...] . *Fondare questo amore che lascia essere la persona e che, come enunciato in*

²³ Ivi, p.19, tr.it.cit., p.11.

²⁴ Ivi, pp. 93-94, tr.it. cit., p. 69 (tr.modificata).

precedenza, è l'amore-torre, da cui si ode il suono del silenzio, costruirlo, elargirlo, è superiore a tutte le opere della scienza e a qualsiasi altra azione»²⁵.

7. Il silenzio e l'ascolto

All'uomo contemporaneo sfibrato dall'eccessivo rumore della quotidianità e in fuga dalla verbosità senz'anima di un mondo divenuto ormai – come diceva Karl Kraus – “giornalistizzato” (noi diremmo “mediatizzato”) il silenzio dona l'accesso ad una virtù sconosciuta: quella dell'ascolto. Virtù assolutamente trasgressiva perché va ad incidere su una società per lo più abitata da inascoltanti a tutti i livelli: dal lavoro alla vita relazionale, dai media alla politica. Siamo in un'età di narcisisti e di replicanti che parlano sempre e non ascoltano mai. Parlano con una parola che ora è proiezione di sé ora semplice replica passiva di parola d'altri. Nell'un caso come nell'altro mai una parola maturata quale frutto di vero ascolto. Addirittura, non più fecondata e trattenuta dal silenzio ascoltante, la parola va a proliferare senza più limiti, a trasbordare dai propri confini, parla senza essere ascoltata e quindi si fa urlo, grido, schiamazzo per attirare l'attenzione. Trovando quale replica a tale strepito verbale altre urla, grida e schiamazzi. Invece solo «quando ascoltiamo [davvero] qualcuno [...] l'atto del parlare [...] si manifesta come qualcosa di irripetibile, di vivo, la comunicazione è un atto irripetibile e vivo. Nell'ascolto [autentico...] la verità si presenta quindi all'ascoltatore come qualcosa di unico e in quanto tale personale»²⁶. Nell'universo mediatico contemporaneo però tutto, sottolinea Picard, è «*meccanicamente (mechanisch)* ripetibile, la comunicazione della radio[della tv, dei telefonini]e il suo ascoltatore difettano dell'elemento personale. [...] La conoscenza appare una cosa compiuta una volta per sempre, non si sollecita alcuna ripetizione [davvero personale, non più meccanica] da parte dell'ascoltatore, sicché la conoscenza viene pressata negli uomini, come una materia qualsiasi in vuoti barattoli»²⁷. Il mondo mediatico, in ultima analisi – conclude Picard – «educa l'uomo a non prestare più ascolto alla parola, il che però significa non prestare più ascolto all'uomo, ossia: strappare l'uomo dal Tu, distoglierlo dal volgersi verso il Tu, cioè in definitiva allontanarlo dall'amore. L'uomo diventerà necessariamente triste per il fatto di non possedere più la parola, ma ormai lo spazio in cui essa risiedeva è interamente riempito dalla radio [e dagli altri media] e allora l'uomo non si accorge nemmeno che gli è stata rubata la parola: egli non dà peso alcuno a questa perdita, ma essa grava a sua insaputa su di lui e lo rende inquieto e nervoso»²⁸. Non può essere forse qui la genesi di molte

²⁵ Martin Heidegger, discorso d'encomio pronunciato ad Innsbruck il 13 aprile 1960 in onore dell'amico Ludwig von Ficker, proclamato dottore honoris causa dell'Università di Berlino nel giorno del suo ottantesimo compleanno (documento presente nel “Brenner-Archiv” dell'Università di Innsbruck).

²⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 209, tr.it.di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 158 (tr.modificata).

²⁷ Ivi, pp. 209–210, tr.it. cit., p. 158 (tr.modificata).

²⁸ Ivi, pp. 216–217, tr.it. cit., p. 162–163(tr.modificata). Mi sembra davvero pertinente questa osservazione di Michele Serra: il deperimento della capacità di ascolto determina anche qualche fenomeno di reazione ovvero l' «urgenza di

psicosi odierne: l'essere immersi in un fiume di parole-chiacchiere senza più riuscire a parlare davvero. Certo c'è ancora chi avverte che una dialogo dovrebbe pur esserci, una replica verbale dovrebbe sempre avvenire in una dimensione di autenticità ma «non c'è tempo né spazio per poterla dare, e anche da questa confusione nasce una psicosi che si rivela in inibizioni di ogni genere. Una simile psicosi serve per sfuggire a un mondo che ha tolto all'uomo l'essenziale»²⁹.

8. Il silenzio spirituale

Così definiva paradigmaticamente il silenzio autenticamente spirituale Giuseppe Dossetti nella "piccola regola" scritta per la sua comunità monastica: «Il silenzio: è l'unica lode vera e degna, esso stesso puro dono di Dio, il silenzio interiore, che è progressivo venir meno di ogni fantasia, di ogni programma, di ogni apprensione per il futuro, di ogni pensiero non richiesto dal dovere immediato; dono che va invocato, predisposto e custodito con la fedeltà al silenzio esteriore [...] sempre e rigorosamente [...] in ogni ora, ambiente e circostanza, con la mansuetudine, la mortificazione della curiosità, la riduzione abituale delle cose che verrebbe spontaneo dire, la rinuncia a parlare di sé, la preferenza progressiva per le parole e i concetti più semplici, più sereni e più pacificanti»³⁰. Solo in tale silenzio spirituale può maturare la preghiera autentica e può realizzarsi ogni atto cultuale e liturgico: «nella preghiera infatti la parola ritorna spontaneamente nel silenzio, si pone anzi sin dall'inizio nella sfera del silenzio: viene accolta da Dio, tolta all'uomo, e rapita nel silenzio, ove svanisce. La preghiera può essere ininterrotta: la parola della preghiera scompare sempre nel silenzio, poiché *pregare è trasfondere la parola nel silenzio*»³¹. Il silenzio della preghiera è quel silenzio di cui parla il profeta Sofonia e che ha anche e anzitutto una funzione anti-idolatrice contro coloro che rumorosamente ancora s'attardano tra gli "avanzi di Baal": "Fate silenzio, alla presenza del Signore Dio, perché è vicino il giorno del Signore: egli ha preparato il sacrificio, egli ha santificato coloro che ha invitato"(Sof 1, 7). Un silenzio – per i cristiani – saturo di una speranza finale, un silenzio teso escatologicamente, che realmente partecipa di quello straordinario silenzio

difendere la parola, di darle spazio attorno quasi per aiutarla a respirare nuovamente, sta alla base del fenomeno dei tanti one man show teatrali, del teatro di affabulazione, e più in generale dell'ascolto che si dedica a chi legge o racconta in pubblico, solitario e spesso senza alcun supporto scenico. Sono innumerevoli gli esempi, anche non teatrali o para-teatrali, di letture pubbliche totalmente scarse (solo una voce, un microfono e un leggio) che riempiono gli spazi più diffusi, sale teatrali e biblioteche, piazze e perfino stazioni, autobus o sale d'attesa. [...] Ci sarebbe, a ben vedere (e a ben sentire) un rischio di inflazione e/o di modalismo. Ma è il genere stesso (la parola nuda) che ci tutela, è una merce secca, semplice, difficile da contraffare con condimenti fasulli, bellurie dozzinali, trucchi incanta-popolo. [...] Prevale comunque il senso di rivincita rispetto al parolicidio dei media e della tivù soprattutto, il risarcimento che si va a riscuotere sotto un leggio che promette solo quello che può dare, parole, scrittura, racconto allo stato puro» (Michele Serra, *La rivincita della parola nuda*, in "La Repubblica" 11 settembre 2005, p. 37).

²⁹ Ivi, p.217, tr. it. cit., p.163.

³⁰ Giuseppe Dossetti, *La piccola famiglia dell'Annunziata. Le origini e i testi fondativi 1953-1986*, Paoline, Milano 2004, p.88.

³¹ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 241-242, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 183 (tr.modificata). Il corsivo è nostro. Riportiamo anche l'originale tedesco di questa splendida definizione picardiana della preghiera come un trasfondere, anzi come un "travaso della parola nel silenzio": «Das Gebet ist ein Schütten des Wortes ins Schweigen» (*Die Welt des Schweigens*, cit, p.242).

che precede la grande liturgia finale, il gran giorno di Cristo nell'*Apocalisse*: “Quando l’Agnello ebbe aperto il settimo sigillo, si fece silenzio in cielo per quasi mezz’ora” (Ap 8, 1).

Odo Casel ha puntualmente sviluppato questa funzione del silenzio mistico nell’atto cultuale. L’ha fatto mostrando insieme la continuità e la discontinuità tra culti misterici greci (soprattutto eleusini) e liturgia cristiana. Nei primi, il tratto caratteristico è quello esoterico, ovvero il silenzio sulle azioni del culto, sui riti, sulle formule, sugli oggetti e sulle rappresentazioni drammatiche: «Il silenzio mistico nel suo significato più antico e originario si fonda sul precetto del silenzio caratteristico dei misteri. Il tacere e il carattere esoterico che ne deriva è proprio ciò che i misteri operano, il significato stesso del loro nome, il culto segreto. Solo il *miste* prescelto, l’iniziato può conoscere i misteri; parlarne davanti ai non iniziati è severamente proibito e viene considerato il peggior sacrilegio nei riguardi delle divinità del culto. [...] Il primo atto della consacrazione era l’annuncio solenne del precetto del silenzio ad opera del “santo araldo”: in molti culti i candidati erano obbligati, attraverso un giuramento formale, al più rigido silenzio. Ad Atene, la violazione di quest’impegno era punita con la pena capitale»³². Forse che invece la liturgia cristiana – si chiede Casel – può rinunciare completamente al silenzio manifestandosi esclusivamente nella parola e nell’azione rituale esteriore dell’eucarestia? Può compiersi quel sacrificio in spirito senza un silenzio immerso nel divino? In realtà il precetto del silenzio degli antichi misteri ha un preciso riscontro anche nel cristianesimo (ovviamente al di fuori d’ogni logica esoterica). Tertulliano scriveva che la disciplina del silenzio apparteneva all’essenza di tutti i misteri sacri³³ ed il silenzio mistico cristiano sarà chiamato a partire dal XVII secolo “disciplina arcani”. Una dizione ripresa anche nel Novecento da Dietrich Bonhoeffer per marcare la diversità essenziale della rivelazione in rapporto ad ogni sovrastruttura teologica. Solo il silenzio, infatti, favorisce l’ascolto fiduciale, la riscoperta della rivelazione, l’intimo contatto con Dio.

Con una tale disciplina dell’arcano «le parti più sacre del servizio divino vennero coperte da un velo mistico. S’iniziò a recitare sottovoce gran parte del canone della messa, la preghiera eucaristica, che all’inizio veniva cantata ad alta voce. Presso i Greci, durante la vera e propria azione sacrificale venivano chiuse le porte del tramezzo ornato d’icone (*iconostasi*), che abitualmente divideva la zona dell’altare dallo spazio riservato ai fedeli. Solo di tanto in tanto si coglievano le parole piene di mistero pronunciate dai sacerdoti officianti»³⁴ che spezzavano, per un attimo soltanto, il silenzio mistico. Questo silenzio sacro nella liturgia cristiana sembra un’eco del silenzio cultuale degli antichi misteri: «Durante il sacrificio dei popoli antichi non doveva udirsi nessuna parola inadeguata, nessuna voce sconveniente, altrimenti l’intera azione veniva invalidata.

³² Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg im B.1922, tr.it. di Paola Sofia Baghini, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milano 2002, p. 130.

³³ Cfr. Tertulliano, *Apologeticum*, 7.

³⁴ Odo Casel, *Liturgia come mistero*, cit., pp. 132–133.

Solo in determinati momenti, su invito dell'araldo, si potevano intonare a voce alta le sacre formule tradizionali. Per questo l'araldo all'inizio della celebrazione gridava: *eufemeîte*, cioè pronunciate solo parole buone; pronunciate solo parole adatte, propizie, e per non dire cose sfavorevoli: tacete»³⁵. Plutarco ben illustra come s'imponeva il silenzio sacro nella celebrazione dei misteri e come esso rappresentava una rottura con il fragore precedente: «I candidati all'iniziazione arrivavano tutti insieme fra urla e strepiti, ma quando si compivano le azioni rituali e venivano mostrati gli oggetti sacri, allora ponevano ogni attenzione, tremanti di paura e in silenzio»³⁶. Anche la liturgia cristiana, pur senza inviti dell'araldo di non pronunciare parole sconvenienti, conosce (meglio, dovrebbe conoscere) un silenzio sacro: la voce e l'anima dovrebbero tacere durante il sacrificio che sta per compiersi. Con altra intenzione «la liturgia cristiana adempie a suo modo al comandamento della mistica antica, secondo cui il sacrificio più solenne deve compiersi nel silenzio. Perché il suo silenzio non è solamente un tacere esteriore; all'atto di trattenere la voce deve corrispondere un silenzio interiore; l'esteriore è azione e simbolo della contemplazione interiore»³⁷. La liturgia cristiana ha (dovrebbe avere) come riferimento e modello quelle parole del *Libro della Sapienza* che sono proclamate nel periodo natalizio e alludono alla santa notte in cui è nato il Cristo: “Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era già a metà del suo corso, la tua Parola onnipotente, o Signore, scese dal cielo, dal tuo trono regale” (Sap 18, 14–15)³⁸. La liturgia cristiana è certo una liturgia della parola proclamata e della parola fattasi corpo e sangue ma non può mai prescindere dal silenzio. Il *Lógos* divino può essere accolto solo nel silenzio: «il silenzio è dunque una preparazione al *Lógos* divino, che penetra nel cuore dell'uomo e lo entusiasma alla parola di Dio [...]. In questo senso, tutta la liturgia è un *lógos* che proviene dal silenzio mistico, perché è nata dalla profonda e silenziosa contemplazione dei misteri di Cristo e conduce nuovamente alle profondità della ricchezza di Dio [...]. La celebrazione, avvolta nel silenzio sacro, dell'azione salvifica di Dio e il tacere beato dello spirito in estasi davanti al Signore, che si manifesta all'anima e le rivela parole inesprimibili – diventano una cosa sola nella liturgia cristiana vissuta come celebrazione misterica»³⁹. Una liturgia vissuta e celebrata, non a caso, in luoghi che possano aiutare a diventare silenziosi. Basti pensare, dice Picard, alle grandi cattedrali in cui «il silenzio si è [come] rintanato, al riparo delle loro solide mura. Come l'edera lungo i secoli cresce sulla stessa parete e la ricopre, così la cattedrale è cresciuta sul silenzio. È costruita intorno al silenzio. Il silenzio di una chiesa romanica è qualche cosa di sostanziale e non di accidentale, è come se, simile ad una gigantesca fiera, la chiesa partorisce mura di silenzio, città di silenzio e uomini di silenzio per il

³⁵ Ivi, p.138.

³⁶ Plutarco, *De profectu in virtutibus*, 10.

³⁷ Odo Casel, *Liturgia come mistero*, cit., p. 140.

³⁸ Il testo si riferisce nell'Antico Testamento alla discesa dell'angelo sterminatore in Egitto.

³⁹ Odo Casel, *Liturgia come mistero*, cit., p.144.

semplice fatto di esistere. La cattedrale sembra fatta di sovrapposte pietre di silenzio che l'adornano. Agli angoli delle colonne s'affacciano diverse figure: sono i messaggeri incaricati di portare il silenzio agli uomini della città. [...] La cattedrale si erge come un immenso recipiente di silenzio; all'interno, nel suo spazio sacro, non risuona più alcuna parola, la parola diventa qui un canto sulla profondità di un silenzio ancora più grande»⁴⁰. Oggi però spesso «le cattedrali sono abbandonate così come è abbandonato il silenzio. Sono ridotte a musei del silenzio [...], si ergono come fossero ittiosauri del silenzio, esseri che nessuno più comprende. Non poteva quindi andare diversamente, ossia che la guerra sparasse sulle cattedrali: l'assoluto rumore sparò contro l'assoluto silenzio»⁴¹.

9. Silenzio in Dio e silenzio di Dio

Anche in Dio c'è il Silenzio. Come scriveva Sant'Ignazio d'Antiochia il Cristo è il «Lógos, che è nato dal Silenzio»⁴². Proprio questo silenzio intratrinitario, ammonisce San Giovanni della Croce, impone l'ascolto silenzioso della Parola di Cristo: «Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima»⁴³. In Dio stesso dunque, nella realtà trinitaria, c'è l'uscita della Parola dal Silenzio, una misteriosa “nascita parlante”, in quell'eccezionale dialogo intra-trinitario tessuto dallo Spirito che sempre «esercita il suo potere nel mistero del silenzio»⁴⁴. Nella Trinità dunque, in cui il Figlio è il “Verbo” del Padre, la processione del “Verbo” dal Padre si attua negli abissi del divino Silenzio, eppure Parola e Silenzio divini non sono opposti (come per l'uomo), ma assolutamente fusi nell'unica trama della vita divina intra-trinitaria tessuta dallo Spirito.

Ma Dio non è solo il Dio che parla nel Figlio ma è anche il Dio che tace, il Dio che abita in una regione inaccessibile del Silenzio, il Dio inavvicinabile e ineffabile. Chi, tuttavia, vuole avvicinarsi a Lui, deve saper tacere, perché il mistero divino gli si manifesti nel silenzio. Deve tacere il frastuono interiore, la permanente stonatura di cui l'uomo è sempre prigioniero, perché egli possa finalmente ritrovarsi in se stesso ed aprirsi al Dio che tace. Come scriveva Filone d'Alessandria: «Chi cerca e pretende di trovare Dio, ama la solitudine a lui cara e cerca di conformarsi alla felice e beata natura, a partire da questa relazione»⁴⁵. Il silenzio e la pienezza dell'unione con Dio sono così una cosa sola. Il vescovo Diadoco di Foticea scriveva nel V secolo: «Non si deve osare avvicinarsi alla contemplazione spirituale se non si è illuminati e, se si è generosamente illuminati dalla bontà

⁴⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 174, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 133 (tr.modificata).

⁴¹ Ivi, pp. 174–175, tr.it.cit., pp. 133–134 (tr.modificata).

⁴² Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesi*, 8, 2.

⁴³ San Giovanni della Croce, *Sentenze. Spunti di amore*, n. 2, in *Opere*, PGCS, Roma 1985, p. 1095.

⁴⁴ Romano Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1976, tr.it., *Lettere teologiche ad un amico. Intuizioni al limite della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 77.

⁴⁵ Filone d'Alessandria, *De Abrahamo*, 87

dello Spirito santo, non bisogna assolutamente cominciare a parlare. [...] L'anima, infatti, è inebriata dall'amore di Dio e vuole assaporare la magnificenza del Signore in silenzio»⁴⁶. Ma memorabile è quel passo di sant'Agostino che descrive l'ascesa progressiva dal frastuono della creatura al silenzio di Dio che proprio in quel silenzio finalmente parla: «Se tacesse il subbuglio della carne, se tacesse le immagini della terra, delle acque, dell'aria; se tacesse il cielo, e la stessa anima tacesse e superasse sé stessa non pensando più a sé; se tacesse i sogni e le rivelazioni della fantasia, e ogni lingua, e ogni segno e tutto quello che è mutevole; se tacesse tutto completamente [...] e questi solo parlasse, Lui solo [...] così che noi potessimo ascoltare la Sua voce, non voce d'uomo, non voce d'angelo, non fragore di nubi, non enigmatiche similitudini, ma Lui direttamente [...] Lui potessimo ascoltare [...] e quell'istante rapisse, assorbisse, avvolgesse l'estatico nelle profondità del gaudio, in modo che poi la vita perpetuasse quella fugace intuizione che ne fece sospirare, non è [forse] questo il senso di: “Entra nel gaudio del tuo Signore”⁴⁷ »⁴⁸. Deve dunque dominare ovunque il silenzio perché si possa finalmente udire la voce di Dio.

Il silenzio di Dio è anche la chiave di ciò che nell'uomo rimane incomprensibile, inafferrabile dal *lógos* inteso come ragione che vuol tutto afferrare. Se l'uomo rispetta con pudore silente quest'incomprensibile in sé troverà una strada verso il Dio che tace: «Vi è qualcosa d'incomprensibile nell'essere umano [...]. Il silenzio dell'essere umano circonda questo incomprensibile. Ciò che il *lógos* può chiarire appartiene all'uomo; l'inspiegabile appartiene più a Dio che all'uomo, ma l'uomo può parteciparvi. [...] Di fronte a se stesso l'uomo si trova sovente come di fronte a qualcosa d'inspiegabile, incontra in se stesso una zona in cui non può muoversi con [la ragione e con] la parola. Già solo per questo, non può sapere tutto ciò che sarà di lui. L'incomprensibile rinvia ad un avvenire nel quale si disvelerà e per il quale resta preservato»⁴⁹, affidato per ora in custodia al silenzio di Dio.

10. Silenzio e parola come coppia di opposti polari

Qual è in definitiva il rapporto tra silenzio e parola? Romano Guardini ha puntualmente individuato una tale relazione come quella di una coppia di opposti polari. L'opposizione polare (*Gegensatz*) diversamente dalla contraddizione (*Widerspruch*) pur prevedendo dei fenomeni tra loro opposti non determina mai un'alternatività reciprocamente escludente: o l'uno o l'altro. Certo mentre si tace non si può contemporaneamente parlare e mentre si parla non si può nello stesso tempo tacere ma la parola autentica richiama in ogni caso il silenzio e il vero silenzio cerca sempre

⁴⁶ Diadoco di Foticea, *Capita gnostica*, 8.

⁴⁷ Cfr. Mt 25, 21: “Il padrone gli disse: ‘Bene, servo buono e fedele, tu sei stato fedele nel poco, io ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo Signore’ ”.

⁴⁸ Agostino di Ippona, *Le Confessioni*, IX, 10.

⁴⁹ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, cit., p. 31, tr.it. di Jean-Luc Egger, in Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, cit., pp. 30–31.

e comunque l'esodo in direzione della parola. Quando la polarità è interrotta il silenzio diverrà mutismo e la parola degraderà a chiacchiera. Scrive, infatti, Guardini: «Alla parola [dunque] – diciamo più esattamente, al parlare – corrisponde essenzialmente un altro fenomeno, che n'è la controparte: il silenzio. “Silenzio” non significa soltanto qualcosa di negativo – vale a dire, il dato di fatto che non si parli – bensì qualcosa di compiuto in se stesso e insieme dotato di senso. È capace di silenzio soltanto chi sa parlare. Allo stesso modo, com'è in grado di parlare sensatamente solo chi sa far silenzio – e anche lo fa realmente. Quanto entrambi i fenomeni, il silenzio e la parola, siano intimamente correlati, lo vediamo nelle loro forme distorte prive di senso. Non appena il parlare perde quel suo momento costitutivo che è il “silenzio”, nasce la chiacchiera. Non appena il silenzio non conserva in sé la forza della parola, si trasforma in mutismo. Parlare è un moto transitivo; esso s'indirizza all'altra persona. Il silenzio è invece un moto, che vibra in se stesso. Quello è un atto, questo è uno stato – che egualmente porta in sé una specifica consapevolezza del proprio significato. Tale contenuto di senso può essere di diverso genere: la contemplazione di una verità...l'esame della coscienza...l'intenso sentire una gioia del cuore – fino al semplice sperimentare l'esistenza, la realtà, la vita, il tempo e il suo scorrere... Parola e silenzio sono così strettamente legati l'una all'altro da costituire, in fondo, un fenomeno complessivo, per il quale però – e questo è significativo – noi non possediamo alcun nome»⁵⁰. La parola è dunque connessa polarmente al silenzio e insieme formano un unico spazio vitale che non è più né parola né silenzio: per tale più comprensivo contesto giustamente non c'è alcun concetto adeguato poiché ogni tentativo d'afferrarlo comprimerebbe la tensione polare dei due fenomeni. Il silenzio come fenomeno positivo e pregnante trova se stesso solo nell'inverarsi nella parola evitando la deriva del mutismo così come la parola evita la rovina della chiacchiera nascendo dal silenzio e tornando incessantemente ad esso. Come scriveva Lavelle «la parola più bella non spezza il silenzio, lo rende più sensibile. La parola procede dal silenzio, l'esprime ed in esso ritorna. Il silenzio è lo spazio che attraversano le parole, è in esso che risuonano; esse evocano la sua non finitezza»⁵¹. Parlare significa manifestare noi stessi nella parola, è l'anima che si manifesta e lo spirito che traluce, è l'interiorità che esce all'aperto. Perché tutto ciò non determini una dispersione e una dissipazione occorre che a questo movimento verso l'aperto sempre si contrapponga un movimento in direzione contraria: un ritirarsi dell'anima in se stessa, un sottrarsi dello spirito dal mondo pubblico facendosi inaccessibile, un vibrare dell'interiorità in se stessa⁵². È appunto ciò che accade quando tacciamo.

⁵⁰ Romano Guardini, *Ethik. Vorlesungen an den Universität München (1950–1962)*, Matthias–Grünwald/ Ferdinand Schöningh, Mainz–Paderborn 1993, ed.it. a cura di Michele Nicoletti e Silvano Zucal, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950–1962)*, premessa di Franz Henrich, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 713–714. Cfr. anche ivi, p. 239. Sulla filosofia del silenzio di Guardini e sulla sua concezione dialettico–polare del rapporto silenzio–parola cfr. Silvano Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, cit.

⁵¹ Louis Lavelle, *Le parole et L'écriture*, L'artisan du livre, Paris 1947, pp. 150–151.

⁵² Il paradosso della parola è che deve la sua forza all'indicibile: «Per questa genesi della parola dall'oscurità

Come scrive Max Picard la dialettica tra parola e silenzio è una dialettica esistenziale fondamentale: «La parola proviene dal silenzio, dalla pienezza del silenzio. Questa pienezza sarebbe addirittura scoppiata di per se stessa se non avesse potuto defluire nella parola. La parola che sorge dal silenzio è come se fosse stata investita di una missione, è legittimata dal silenzio che l'ha preceduta. Certo, è lo spirito che conferisce legittimità alla parola, ma il silenzio che precede la parola è il segno che qui lo spirito è creativo, in quanto trae la parola dalla fecondità del silenzio. [...] Quando l'uomo inizia a parlare, la parola rinasce dal silenzio. [...] In ogni parola vi è qualcosa di silenzioso, come un segno dell'origine della parola dal silenzio; in ogni silenzio vi è anche qualcosa che parla, come un segno che dal silenzio nasce la parola. La parola è quindi essenzialmente unita al silenzio»⁵³. Solo il silenzio, afferma ancora Picard, può donare alla parola candore, trasparenza e levità, esso la purifica e la rinnova riportandola all'originario: «L'intima connessione con il silenzio è pertanto necessaria alla parola. La natura trasparente, la levità del silenzio rende a sua volta trasparente e lieve la parola: essa diviene come una candida nuvola che si libra sopra il silenzio, una candida nuvola sopra il mare del silenzio. Per la parola il silenzio è stato di natura, è riposo, è primitività. La parola si ritempra nel silenzio, si purifica dall'empietà a cui ha dato origine. Nel silenzio il linguaggio trattiene il respiro e si ricolma d'originarietà. Anche quando la parola è sempre la stessa, essa riesce a parére ognora nuova ogniqualevolta riemerge dal silenzio e per questo la verità espressa ogni volta con le medesime parole non irrigidisce»⁵⁴ mai. La parola sarebbe dunque condannata ad una violenza senza tregua se non conoscesse la preziosa catarsi del silenzio. Parola e silenzio sono dunque due fenomeni co-originari: la parola non è un venire alla luce dall'oscurità del silenzio, ma è l'illuminazione del silenzio che dona luce alla parola. Se, infatti, «il silenzio appartiene alla parola proprio per questo non è opposto alla luce, non è oscurità. Il silenzio è luce diffusa che attende di essere raccolta in un *un* lume, quello della parola. [...] Il silenzio non è oscurità della notte, bensì splendore della notte che si raccoglie per il lume della parola, che riposa per la luce della parola»⁵⁵. In tale reciproca coimplicazione di silenzio e parola, la parola è investita di una missione da parte del silenzio, *dice* e può dire soltanto il silenzio perché il silenzio attinge alla Parola assoluta che non

dell'indicibile, il centro del linguaggio resta il silenzio e la parola deve anzi la sua chiarezza, la sua freschezza come pure la sua polisemia a quel tanto di silenzio che resta imbrigliato in ogni sua articolazione, a quella sottile ma fitta trama di fili silenziosi di cui è intessuta, per citare la celebre metafora di Merleau-Ponty. La parola è uno spiraglio aperto sull'indicibile e sull'indicibile si staglia» (Jean-Luc Egger, *introduzione* alla sezione sulla "parola" della silloge di Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, cit., p. 106).

⁵³ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 18, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 11 (tr.modificata).

⁵⁴ Ivi, pp. 33-34, tr.it. cit., p.24 (tr.modificata).

⁵⁵ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, cit., pp. 51 e 159, tr.it. di Jean-Luc Egger, in Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, cit., p. 98. In tal senso è paradigmatica la parola poetica: «La poesia nasce dal silenzio e del silenzio ha nostalgia. Come l'uomo, essa è un cammino tra un silenzio e l'altro. È come un volo sopra il silenzio, un gravitare intorno ad esso. Come un mosaico intarsia il pavimento di una casa, così la poesia orna il suolo del silenzio. La grande poesia è mosaico inciso nel silenzio» (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 147, tr. it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*. cit., p. 113).

è più soltanto parola umana⁵⁶: «La parola proviene dal silenzio e al silenzio ritorna. È come se dietro il silenzio vi fosse la Parola assoluta verso cui, attraverso il silenzio, muove la parola umana. È come se la parola umana fosse sorretta dalla Parola assoluta. Poiché *questa* esiste, la parola umana non se ne va svolazzando qua e là nell'aria. Se la parola non fosse radicata nella Parola assoluta, l'uomo dovrebbe incessantemente riconquistarla [senza peraltro riuscirci]. Tutte le parole dell'uomo sembrano gravitare intorno alla Parola assoluta. Il silenzio è come un rimembrare questa Parola»⁵⁷ assoluta, un incessante richiamarsi ad essa per evitare un destino umano, “troppo umano” alle nostre parole. In tal caso, infatti, la parola rimarrebbe del tutto “in superficie”, senza più vera profondità, «pronta soltanto ad essere usata come un attrezzo (*Werkzeug*), come fosse proferita anticipatamente, enunciata prima di essere veramente pronunciata»⁵⁸.

11. L'esistenza della persona e il ritmo sinfonico di silenzio e parola

La persona è sì dotata della parola, ma essa diventa davvero qualificante per l'essere personale solo quando questo magico strumento è scavato nel magma della coscienza silenziosa e portato alla luce in piena fedeltà ad essa. Ove venga meno questo ritmo sinfonico di silenzio e parola l'uomo è condannato a smarrire la propria vera identità di persona: si auto-estanea da sé e conosce la scissione della propria identità. Infatti, quando «la parola non è più connessa col silenzio non solo si allontana da se stessa, ma *estanea anche l'uomo da se stesso*, lo priva della relazione [vitale] con la propria forma silenziosa (*schweigende Gestalt*). L'uomo si trova allora isolato in se stesso, *scisso nella propria identità*; anche questa è una ragione della scissione viepiù profonda della persona, una ragione della schizofrenia»⁵⁹ spirituale. Questo è dunque il rischio mortale per l'uomo (oggi soprattutto): smarrire una parola che sia davvero risonanza del silenzio. Restare così impigliato in un mondo esclusivamente verbale che conduce all'entropia progressiva della stessa identità personale: «L'uomo – scrive Picard – vive a metà strada tra il mondo del silenzio da cui egli proviene e il mondo dell'altro silenzio verso cui si dirige, quello della morte. Tra questi due mondi del silenzio, vive anche la parola umana che pure su di essi si sostiene. Proprio per questo la parola ha una duplice risonanza: una da dove proviene e una dal regno della morte. [...] Oggi tuttavia la parola è lontana da entrambi i mondi del silenzio, nasce dal rumore e scompare nel rumore; il silenzio oggi non è più un mondo a sé stante, è soltanto il luogo in cui il rumore non è arrivato e non

⁵⁶ Cfr. Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 32–40. Singolare la convergenza di questa concezione picardiana della parola con quella del pensatore dialogico austriaco Ferdinand Ebner. Per Ebner cfr. Silvano Zucal, *Ferdinand Ebner e la “nostalgia” della parola*, Morcelliana, Brescia 2000.

⁵⁷ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 39–40, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 28 (tr.modificata).

⁵⁸ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, cit., pp. 97–98, tr.it. di Jean-Luc Egger, in Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e Aforismi*, cit., p. 115.

⁵⁹ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, cit., p. 159, tr.it. di Jean-Luc Egger, in Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, cit., p. 98. Il corsivo è nostro.

è ancora completamente penetrato, è solo un'interruzione del rumore: per un istante l'apparecchiatura del rumore cessa di funzionare, – ecco, proprio a questo è ridotto oggi il silenzio: un rumore che non funziona. Non c'è più da un lato la parola e dall'altro il silenzio, bensì soltanto da un lato le parole già pronunciate e dall'altro le parole che non lo sono ancora, ma pure queste ultime sono presenti, giacciono sparse qua e là come attrezzi inutilizzati, con aria di minaccia o di tedio»⁶⁰. Una persona che non parla più con parole i cui bordi siano circondati di silenzio, con parole formate e modellate dalla delimitazione fornita dal silenzio, s'esprimerà con una parola dopo l'altra cui difetta appunto il silenzio, ma tale parola non solo perde la propria vitale plasticità, ma fa sì che la persona stessa che la dice non sia più tale ma si consegna alla massa⁶¹. La massificazione è sempre frutto d'un ammasso verbale.

12. Conclusione

Nel mondo contemporaneo sembra ormai dominare soltanto il puro brusìo verbale (*Wortgeräusch*), ovvero una «parola ormai uccisa»⁶², svuotata della propria essenza perché ha totalmente divorziato dal silenzio. Una parola che ha smarrito senso e dignità, una parola ormai in grave pericolo dal momento che il suo scialo, il suo abuso, la sua distruzione – specie mediatica e televisiva – è qualcosa che va a minare le fondamenta stesse del linguaggio e della stessa socialità. La parola rischia di sopravvivere soltanto come dimensione acustica e non più spirituale: «Oggi la parola non sorge più dal silenzio per un atto dello spirito che conferisce un senso simultaneamente alla parola e al silenzio, bensì da un'altra parola, dal brusìo di un'altra parola, e neppure più ritorna al silenzio, non va più a finire nel silenzio ma in un altro brusìo verbale (*Wortgeräusch*) e scompare sommersa nel proprio rumore. [...] Il brusìo verbale è il vuoto sonoro che ricopre il vuoto sordo. La parola autentica è [sarebbe] invece la pienezza sonora nella cheta distesa del silenzio»⁶³. Tutto ciò che accade, ogni specifico evento, rischia così d'imporsi non più per il proprio valore in sé ma per la maggiore o minore “condensazione di brusìo verbale” che è (appare) l'unica realtà onniomologante. Il silenzio in quanto mondo a sé dotato di senso è stato annientato poiché il

⁶⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 35–36, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., pp. 25–26 (tr. modificata).

⁶¹ Cfr. ivi, p. 56, tr.it. cit., p. 41. Ben diversa dalla massificazione contemporanea era la situazione, dice Picard, dell'antichità dove sempre «la comparsa della parola – il fatto che una parola emerga dal silenzio – non era qualche cosa di naturale, ma un avvenimento: una pausa, e un'altra parola poteva apparire. Le parole si interrompevano sempre col silenzio: così come si formerebbe un fiume ricevendo in continuazione le sue acque da polle sempre nuove affluenti alle sue sponde, così nel fiume della frase si riversa dopo ogni parola un nuovo rivolo di silenzio» (ivi, p.56, tr.it. cit., p.41).

⁶² «Da Wortgeräusch ist das tote Wort» è l'espressione riportata in Max Picard, *Briefe an den Freund Karl Pflieger*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach–Zürich –Stuttgart 1970, p. 83. Al tema del brusìo verbale (*Wortgeräusch*) Picard ha dedicato una specifica monografia: *Wort und Wortgeräusch*, Im Furche Verlag, Hamburg 1953 con dedica a Gabriel Marcel.

⁶³ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., p. 178, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p.137 (tr.modificata).

frastuono ha invaso tutto, ha occupato tutto e la Terra sembra ormai destinata ad appartenergli: l'unità della Terra sembra raggiunta grazie al rumore che connette sia gli uomini che le cose. Per cui appare in certo modo residuale quel che resta ancora di silenzioso: «il silenzioso levarsi del giorno, il tendersi silente degli alberi verso il cielo e il silente, quasi furtivo calar della sera. Mai prima d'ora il silenzio di queste cose era stato tanto perfetto, mai così bello. È però un silenzio [ormai] solitario: la forza del silenzio che una volta emanava da esse e agiva sulle altre cose della Terra e sugli uomini, opera ora solo in se stessa: il silenzio delle cose resta sigillato in se stesso[...]. Così sono ormai queste cose: nessuno conferisce loro il silenzio, nessuno lo prende da esse, esse se lo danno da sé e se lo tengono per sé sole»⁶⁴. Come afferma Emmanuel Levinas appare straordinario il tentativo di Max Picard di restituirci il “mondo del silenzio”, un mondo ormai perduto: quel mondo ha ancora «il tempo che trascorre in silenzio, ha il dipanarsi silenzioso del ritmo delle stagioni, in cui le cose, esseri, foglie, fiori, frutti, colori, persino rumori, passano silenziosamente tra le fessure di un trascorrere silenzioso per apparirci improvvisamente dinanzi (non si tratta affatto di una difficile e lenta maturazione ma di un erompere creativo); [un mondo] in cui la neve – e qui bisogna pensare ai paesaggi svizzeri – è silenzio visibile fasciato dalla terra e dal cielo. Silenzio del tempo? Il tempo sarebbe – nel suo trascorrere senza rumore – il luogo natio del silenzio»⁶⁵.

Deprivato del “mondo del silenzio” l'uomo non perde solo una qualità decisiva del proprio essere ma viene modificato in tutta la sua struttura essenziale. Il suo pensiero diventa vorticoso e si precipita verso le cose, non riesce a trattenersi, a sostare presso di sé: «Una volta il silenzio ricopriva tutte le cose e l'uomo, prima di potersi avvicinare ad un oggetto, doveva innanzi tutto infrangere il velame di silenzio; il silenzio si ergeva persino dinanzi ai pensieri che l'uomo voleva pensare. L'uomo non poteva gettarsi direttamente sui pensieri e sulle cose, poiché erano protetti dal silenzio che li avvolgeva e in tal modo era a sua volta trattenuto dal volgersi troppo precipitosamente verso pensieri e cose. [...] L'uomo si muoveva lentamente e con timore verso i pensieri e verso le cose; il silenzio si frapponeva sempre nel moto tra un pensiero e l'altro, tra una cosa e l'altra e il ritmo di questi movimenti era scandito dal silenzio. Ogni movimento era un atto particolare. Prima di poter avanzare si doveva smuovere il silenzio, la roccia primordiale del silenzio; ma poi, una volta pervenuto ad un pensiero l'uomo era veramente in esso e anzi solo in quel momento il pensiero o la cosa erano veramente *presenti*: nasceva una presenza, talmente l'uomo era presso il pensiero o presso la cosa. Oggi l'uomo non si muove più attivamente verso il pensiero e verso le cose, che vengono assorbite in lui, si precipitano su di lui, lo circondano, egli

⁶⁴ Ivi, p. 223, tr.it. cit., p. 103.

⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Max Picard et le visage*, tr.it., *Max Picard e il volto*, in Id., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, tr.it., *Nomi propri*, ed.it a cura di Francesco Paolo Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp.123–127, la cit. a p.125.

non è più un uomo che pensa, ma soltanto uno che è pensato»⁶⁶, la libertà dinanzi alle cose e ai pensieri è andata perduta con il silenzio che ne era la precondizione vitale.

Occorre dunque tutelare il silenzio in una società che sembra far di tutto per stanare nell'intimo d'ogni singolo individuo e d'ogni singola realtà anche gli ultimi residui di questo bene assolutamente essenziale e prezioso. Sembra essere ormai in atto una sorta di tentativo estremo di annientarlo definitivamente. Ma una volta persa la dimensione del silenzio è tutta la vita, individuale e collettiva, che ne risulta assolutamente impoverita e imbarbarita. E la parola che cementa rapporti, relazioni, che alimenta colloqui e incontri, verrà ridotta ad un patetico e incessante brusio verbale in cui ci si illuderà di dialogare nel mentre, invece, si creano invisibili ma ormai insormontabili barriere. Non a caso, con orribile neologismo, si suole dire: «non si parla ma si messaggia...».

⁶⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, cit., pp. 230–231, tr.it. di Carla di Scipio, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 175 (tr.modificata).

L'AMMUTOLIRSI DELLA PAROLA DI DIO: DA GIOBBE AD AUSCHWITZ

Piero Stefani¹

Vi è un'espressione ebraica che, rivolgendosi a Dio, si chiede: «Chi è come te tra i muti?»². Si tratta di un commento biblico giocato su un'assonanza. Il suo punto di partenza è un'esclamazione di trionfo – «*mi kamokha ba'elim?* Chi è come te tra gli dèi?» (Es 15,11) – contenuta nel *Canto del mare*, l'inno di vittoria che celebra il passaggio del Mar Rosso. La lettura proposta dal midrash capovolge la presenza in assenza. Ora, perciò, il verso è reso in questo modo: «*mi kamokha be-'illemim?* Chi è come te fra i muti?». Dio eccelle sempre tanto nel suo salvare, quanto nel suo tacere.

Ci si può domandare: questo mutismo non appare già dentro il fatto stesso che la parola di Dio giunga a noi ormai solo in forma scritta? Dio non parla più, al suo posto vi è quella che si è soliti chiamare la Sacra Scrittura. Non udiamo più alcuna voce diretta; abbiamo soltanto il racconto scritto di quando il Signore parlava. In un certo senso si può, quindi, affermare che è la Bibbia stessa a costituire il primo, insuperabile ammutolirsi della parola. L'affermazione è particolarmente vera se si guarda alla Torà d'Israele. Intesa come testo scritto, essa si identifica con il Pentateuco. In particolare, assunta, nel suo significato più rigoroso, la parola rivelata coincide con la sua scrittura consonantica. In ebraico, come nelle altre lingue semitiche, le vocali sono un'aggiunta compiuta all'atto della lettura. Ogni sinagoga è contraddistinta dalla presenza di un *'aron ha-qodesh* («armadio santo»). In esso è contenuta una copia manoscritta del *Sefer Torà* («libro [rotolo] della Torà»). Lì il testo è solo consonantico. L'amanuense, quindi, non vi aggiunge i segni che servono a indicare le vocali di norma presenti nei testi a stampa. Se così si potesse dire, senza la voce umana che aggiunge quanto non è presente, la Torà resterebbe ancor più muta di quanto non lo sia ogni altra pagina scritta.

Un testo consonantico può essere vocalizzato in più modi (si veda il gioco di parole riportato in apertura). Perciò, non di rado, l'interpretazione gode di un notevole spazio. Anche per questo, a un certo punto, grazie all'opera dei masoreti, si è deciso di fissare una lettura standard. Tuttavia nel farlo si era ben consapevoli di attuare un'opera ermeneutica. Lo dimostra, tra l'altro, la procedura nota come *qerè ketiv*. Il senso dell'espressione è, su per giù, il seguente: è scritto (*ketiv*) in questo modo, ma tu leggi (*qerè*) in quest'altro. La procedura compie, perciò, una correzione nella

¹ Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale (Ferrara).

² L'espressione è diventata abbastanza nota grazie a: Cattedra dei non credenti, *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*. Lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano 1993. Il titolo è, a sua volta, esplicitamente derivato da: A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 219-220.

pronuncia, mentre il testo scritto resta immutato. In definitiva, l'interpretazione umana si incunea nello spazio reso libero dal silenzio di Dio e vi aggiunge una parola che, pur essendo altra rispetto allo scritto, ne dice il senso più autentico. Quando non è più dato di udire la voce viva di Dio, non resta che far parlare la sua parola ammutolitasi nella grafia³.

Dio non parla più, o almeno non lo fa più nel modo in cui si afferma che abbia parlato un tempo. Quest'ardita affermazione è sanzionata nel modo più ufficiale dall'atto – proprio di varie tradizioni religiose, di certo l'ebraica, la cristiana e la musulmana – di stabilire un canone di libri rivelati. Con questa scelta si afferma che non ci potranno più essere, fino alla consumazione dei secoli, parole di origine divina che si pongono sullo stesso piano di quelle contenute nella rivelazione scritta. Una modalità di comunicazione di Dio si è, perciò, definitivamente chiusa. Come afferma un passo rabbinico, il fatto che della Torà si dica: «non è in cielo» (Dt 30, 12), significa che tutto quello che doveva scendere dall'alto è già sceso⁴. Analogamente si esprime il Concilio Vaticano II: «non è da aspettarsi alcuna altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore Nostro Gesù Cristo (cfr. 1Tm 6,14 e Tt 2,13)» (*Dei Verbum*, n. 4). Proprio perché non c'è altro da attendere la voce della rivelazione scritta, per continuare a parlare, necessita dell'interpretazione. A motivo di questo scompenso originario, si è giustamente affermato che l'atto di leggere e interpretare la parola rivelata deve essere compiuto in virtù dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta (cfr. *Dei Verbum*, n. 12). Ciò, lungi dal negarlo, addirittura presuppone che un tipo di comunicazione si sia definitivamente concluso. Occorre far parlare quanto, lasciato a se stesso, risulta muto proprio perché conchiuso. La Scrittura, nel suo aspetto testuale, non ha altro da dirci se non quello che già ci ha comunicato. L'avventura "infinita" dell'interpretazione si dischiude, infatti, di fronte al silenzio di una parola non più risonante. Ci è stato trasmesso il racconto di come Dio un tempo parlò ad Abramo, Mosè, Elia, Isaia, Geremia, ma non ci è dato dialogare con lui nel modo in cui ci sono narrati questi antichi colloqui.

La Scrittura ci dice che, in epoche lontane, di fronte alla voce di Dio che la interpellava, la creatura poteva rispondergli evidenziando i limiti della propria condizione umana. Per entrare in relazione con Dio non era necessario «trasumanar» (esperienza, quest'ultima, posta, per definizione, al di là della parola⁵). Non solo la propria fragilità carnale era dicibile *coram Deo*, ma addirittura era essa ad innervare il colloquio. Il più ampio dialogo contenuto nella Bibbia è collegato alla chiamata di Mosè (Es 3-4). In esso è pienamente attestata la scelta di porre il proprio limite di fronte a Dio: «“Perdona, Signore, io non sono un buon parlatore [...] sono impacciato di bocca e di lingua”. Il

³ Per un'approfondita discussione del problema, di impostazione diversa da quella qui indicata, cfr. il secondo, amplissimo capitolo «La rivelazione come accadimento vivo e scritto» di S. Gaburro, *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 183-341.

⁴ Cfr. Talmud babilonese, *Bava Mezia*, 59b.

⁵ «Trasumanar significar per verba / non si poria...»: *La Divina Commedia, Paradiso*, I, 70-71.

Signore replicò: “chi ha dato la bocca all’uomo e chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco?”» (Es 4,10-11). L’impaccio nella parola, la lingua pesante viene posta al centro del dialogo tra il Signore e Mosè. La difficoltà di parlare schiude alla parola. Ma perché ciò avvenga occorre che si sia nelle condizioni di porre davanti al Signore la propria debolezza creaturale e che avvenga una risposta da parte di Dio.

Un andamento non dissimile da quello palesatosi nella chiamata di Mosè si ha nella vocazione di Geremia: anche qui il Signore parla e la creatura umana gli contrappone la propria incapacità di comunicare; tuttavia appunto questa difficoltà si trasforma in occasione di colloquio: «“Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce ti ho consacrato: ti ho stabilito profeta delle genti”. Risposi: “Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane”. Ma il Signore mi disse: “Non dire: ‘sono giovane!’ Tu andrai a tutti coloro a cui ti manderò”» (Ger 1,5-7). Quanto è tramontato, con il sigillo posto alla rivelazione scritta, è la possibilità di trovarsi a parlare con Dio a partire dalle proprie fragilità. Nessuno tra noi può persino immaginare, non dico di parlare, ma neppure di narrare che qualcuno abbia dialogato con Dio (non con la Madonna) al modo che fu di Mosè o Geremia⁶. Quanto ci è dato di compiere è trasmettere la traccia scritta contenuta in questi racconti e cercare di farla ancora parlare.

Sorge l’interrogativo pesante: la parola antica cosa sa dire quando «carne e sangue» sono avviliti al punto da perdere la loro dignità creaturale? Cosa ci comunica allorché la fragilità umana sprofonda al di sotto della parola? Sono molte le situazioni in cui la violenza priva la vittima del linguaggio verbale. Primo Levi ricorda che a Mauthausen il nerbo di gomma impiegato sul corpo dei prigionieri era denominato «*der Dolmetscher*, l’interprete»⁷. Qualifica che, da un lato, evoca, con straordinaria efficacia, l’esproprio della parola a opera della violenza fisica, mentre, dall’altro, testimonia l’ultimo guizzo di un linguaggio ancora capace di trovare un termine pregnante per indicare la funzione assunta da quell’oggetto. La violenza, in ogni caso, costituisce un’insidia massima per la parola.

L’icona biblica di Giobbe affronta il tema della degradazione del «giusto sofferente», vale a dire del patire individuale portato all’estremo della sua accoglibilità sociale. Allora fa breccia la ripugnanza. Non a caso quella che colpì il personaggio biblico fu una malattia non occultabile: «una piaga maligna dalla pianta dei piedi alla cima del capo. Giobbe prese un coccio per grattarsi e stava seduto in mezzo alla cenere» (Gb 1,7-8). Auschwitz, dal suo canto, è simbolo collettivo della sistematica e programmata distruzione dell’umanità altrui (e di riflesso, sia pure in modo diverso, anche della propria). L’«altro» veniva considerato o semplice *Arbeit Stück* («pezzo da lavoro») o,

⁶ La stessa chiamata di Paolo nel modo da lui stesso riferito, per quanto ispirata a quella di Geremia, è priva sia di forma dialogica, sia della volontà di presentare davanti al Signore la propria «carne e sangue» (cf. Gal 1,15-17).

⁷ Levi si rifà al libro di H. Marsalek, *Mauthausen*, La Pietra, Milano 1977, cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, vol II, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 1062.

addirittura, un essere da eliminare così come si fa con gli insetti, per pure ragioni igieniche.

Di fronte a queste realtà non porremo per l'ennesima volta l'interrogativo: «Dov'era Dio?» e neppure quell'altro, quasi altrettanto ripetuto, «dov'era l'uomo?». Colte in radice, sono domande autentiche; tuttavia il più delle volte, specie in anni recenti, esse sono state sfigurate dalla mancanza di silenzio. La serietà dell'interrogazione è stata soppiantata da una retorica troppo scontata. Appena si nomina Auschwitz, la domanda su Dio sembra insorgere come una specie di riflesso condizionato. Seguiremo una strada diversa. Cercheremo di chiederci cosa la parola di Dio scritta possa ancora dire tanto di fronte a coloro che oggi possono raggugiarsi a Giobbe quanto davanti ad Auschwitz.

André Neher ha giustamente osservato che Giobbe è stato consegnato alla memoria umana come figura del «giusto sofferente» e non già come quella di «giusto reintegrato». A tal proposito Neher si chiede, retoricamente, se Giobbe non comprendesse che «la “restituzione” finale non era che una futilità se paragonata alla sua precedente sofferenza, una *happy end* da paccottiglia che nessuna cosa poteva, né secondo giustizia, né secondo logica, compensare»⁸. Non mancano però equivoci anche in riferimento alla definizione più calzante di «giusto sofferente». A differenza di quanto spesso si ritiene, il cuore della questione contenuta nel libro di Giobbe non è una specie di variante alta della consueta esclamazione in base alla quale una persona sofferente si chiede: «perché questo cose capitano proprio a me che non ho fatto nulla di male?». In questo caso, infatti, la risposta eccederebbe di gran lunga la domanda. La replica, infatti, è dotata di una forza elementare: «tu soffri perché vivi». Il dolore è componente intrinseca all'esistenza di ciascun vivente.

Non occorre attendere Spinoza per sapere che l'esperienza di ogni giorno dimostra «con infiniti esempi che i vantaggi e le disgrazie capitano egualmente e senza distinzione ai pii e agli empi»⁹. Quanto va spiegato è piuttosto, proprio come cerca di fare il filosofo, perché, di fronte alla perenne smentita dei fatti, sia insorta l'illusione che vi sia una legge che calibri, con precisione, colpe e dolori, meriti e gioie. Sia pure in modo implicito, un compito non dissimile è fatto proprio dal libro di Giobbe, da tutti considerato confutazione definitiva dell'esistenza di un nesso ben proporzionato tra colpa e sofferenza. Letto nella sua versione canonica, contraddistinta dalla cornice in prosa formata, da un lato, dai primi due capitoli e, dall'altro, dall'ultimo, il libro biblico cerca di fornire una risposta alternativa al nesso colpa-dolore. A tal fine introduce la categoria della prova a cui è sottoposto il giusto. Si tratta, in realtà, di una prospettiva debole, quanto meno nella misura in cui essa implica un valore determinante assegnato a un supposto «lieto fine», conclusione che, di fatto, comporterebbe il predominio ermeneutico assegnato alla figura del «giusto reintegrato».

Nell'ambito personale – e oggi, con tutta evidenza, anche in quello planetario – quanto andrebbe

⁸ A. Neher, *op.cit.*, p. 230.

⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Appendice al Libro I.

spiegato non è perché si soffre, ma perché il dolore sia così mal distribuito sulla terra. Vi sono popoli, gruppi sociali e individui che se la cavano con poco, ce ne sono altri che sono attanagliati dalla sofferenza da quando per la prima volta schiudono gli occhi a quando li richiudono per l'ultima. «Perché a me e non a te?» (o viceversa); dopo il libro di Giobbe – testo che ha mandato in pezzi il nesso colpa-sofferenza senza riuscire a rendere persuasiva la prospettiva di una prova corredata dalla reintegrazione – la parola di Dio, su questo fronte, resta in larga misura silente. Forse l'unico spiraglio è una parola di Gesù presente nel IV Vangelo che, se letta in senso traslato, parla una lingua non estranea al libro di Giobbe: «Passando, vide un uomo cieco dalla nascita, e i suoi discepoli lo interrogarono: “Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?”. Rispose Gesù: “Né lui ha peccato, né i suoi genitori, ma perché in lui siano manifestate le opere di Dio”» (Gv 9,1-3).

Una celebre espressione di Ireneo di Lione definisce gloria di Dio l'uomo vivente; in modo analogo si potrebbe asserire che le «opere di Dio» si manifestano nel «giusto sofferente». Per affermarlo bisogna però sgomberare il campo dal falso problema di chiedersi perché la sofferenza tocchi la persona giusta. Bisogna piuttosto imboccare la via in direzione opposta: il giusto sofferente è colui che è capace di vivere il proprio dolore secondo la misura della giustizia. Non è solo chi si mantiene giusto nel suo soffrire, ma chi diviene massimamente tale proprio mentre soffre. Il dolore è una sfida, non una scuola; come in tutti i corpo a corpo, se ne può uscire sconfitti o vincitori; quando si vince si è giusti. Non c'è un solo modo per farlo. Per compiere la distinzione più ovvia, a Giobbe non può, per esempio, essere applicata la figura del «Servo sofferente» prospettata dal rotolo di Isaia. La giustizia di Giobbe è tutta racchiusa nel passaggio dalla pazienza alla protesta. Il primo momento è contraddistinto da «il Signore ha dato, il Signore ha tolto» (Gb 1,20); il secondo da «perisca il giorno in cui nacqui» (Gb 3,1) e dai lunghi discorsi che seguono questo folgorante incipit. La giustizia di Giobbe sta nella sua capacità di articolare discorsi e di protestare *coram Deo et coram hominibus* (gli amici che vengono a trovarlo). La sua giustizia consiste nel dare voce agli interrogativi legati a un dolore ingiustificabile; domande che non è dato acquietare ricorrendo alle parole devote pronunciate dagli amici di Giobbe.

Quello legato alla protesta non è certo l'unico modo per vivere il proprio soffrire secondo la misura della giustizia, anch'essa però è strada autentica. All'inizio di tutto si trova il rifiuto da parte di Giobbe di conformarsi all'invito della moglie che lo consiglia di benedire Dio e di morire (Gb 2,9). Di solito l'espressione è giudicata un eufemismo per maledire. Tuttavia non va affatto scartata l'ipotesi, formulata da Neher, che qui si alluda all'eutanasia¹⁰, la dolce morte che spegnerebbe nel definitivo mutismo ogni protesta. Giobbe respinge con sdegno il suggerimento. Dapprima lo fa con

¹⁰ Cfr. A. Neher, *op. cit.*, pp. 203s.

parole d'accettazione («Tu parli come parlerebbe una stolta! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» Gb 2,10), poi dà libero sfogo al linguaggio dell'accusa.

È gran cosa che la parola di Dio scritta legittimi, accanto al «primo», anche il «secondo» Giobbe. Tuttavia appunto per questo, essa, per noi, resta avvolta in un silenzio pesante, là dove è precluso al soggetto sofferente di diventarlo giusto in virtù delle ardite parole da lui pronunciate (alla fine del libro, il Signore rimprovera gli amici per non aver detto di lui «cose rette», come il suo servo Giobbe – Gb 42,8). La sensibilità contemporanea pensa subito al bimbo, all'animale, a colui che si trova nella «terra sconosciuta» al di là della coscienza comunicabile e al di qua della morte (situazione che le biotecnologie aiutano a creare ma non a conoscere). In tutti questi casi non vi è la capacità di articolare discorsi. Per riferirsi a un grande esempio letterario, si potrebbe affermare che, dopo Ivan Karamazov, la sofferenza dei bambini è diventato un ambito che ha ammutolito il libro di Giobbe. Gli infanti, lo dice la parola stessa, piangono ma non sanno dipanare la parole della protesta; essi non sono nelle condizioni di scagliare contro il cielo il loro «perché?». Ivan la vince su Giobbe. Le Scritture sono testi antichi; esse non parlano mai del patire dei bambini, al più compare qualche fugace cenno al dolore adulto di essere privati dei propri piccoli (cfr. Mt 2,16-18). Secondo la Scrittura, il Signore per contrastare i suoi nemici può servirsi della bocca di bambini e lattanti (Sal 8,3), ma essa non dice mai, apertamente, che il loro gemito giunge fino alle sue orecchie. Per affermarlo dobbiamo ricorrere a una specie di pietoso *qerè ketiv*: siamo noi a cercare di far uscire la parola di Dio dal suo mutismo di fronte al dolore incapace di articolare parole.

Giobbe rimane «il giusto sofferente» e non «il giusto reintegrato» in quanto la ragione più autentica della sua consolazione è non la reintegrazione nei suoi beni, bensì la legittimazione della sua protesta. Alla fine Giobbe si incontra con Dio. La risposta, perciò, è collegata a una teofania senza che vi sia alcuna teodicea. Verbalmente, il Signore si presenta a Giobbe nella sua potenza. Le straripanti parole di Dio non placerebbero alcun cuore. La scena muta non già in virtù dei contenuti dei discorsi divini, ma per il fatto stesso che il Signore in persona – e non qualcuno dei suoi devoti rappresentati – ha risposto a Giobbe. Il salto qualitativo inizia con la frase: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5); il vertice interpretativo si trova però nel versetto posto subito dopo quest'attestazione. Di solito lo si traduce così: «Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere» (Gb 42,6). Secondo questa versione, di fronte alla strapotenza divina, a Giobbe non resterebbe altro che compiere un atto penitenziale, quasi che la polvere fosse sul suo capo e non già sotto i suoi piedi. Non è l'unico modo per intendere il passo.

In base a uno dei singolari giochi linguistici consentiti dall'ebraico, la radice verbale *n.ch.m*, oltre ad esprimere l'area semantica legata al pentimento, indica anche l'idea di consolare. Del resto,

a ben pensarci, una sottile affinità lega i due ambiti: entrambi cercano, dopo, di mutare di segno a una realtà negativa ormai irrimediabilmente accaduta. È dunque lecito rendere il versetto di Giobbe anche in questo modo: «Mi ricredo e su polvere e cenere sono consolato». Vale a dire, ora quando il Signore mi ha risposto, sono divenuto consapevole di poter essere consolato mentre continuo a rimanere su polvere e cenere. Ciò avviene perché Dio, apparendo, legittima la protesta di Gobbe e lo fa per il solo fatto di essersi manifestato, indipendentemente da quel che dice. L'atto di palesarsi da parte del Signore sconfessa, di per sé, l'eccesso di parole devote degli amici. La teofania è, infatti, possibile solo là dove cessa la voce pseudorassicurante della teodicea. Solo se si consegnano al silenzio i tentativi di giustificare Dio rispetto all'«eccesso di male» presente nel mondo (quasi che rientrasse anch'esso nei piani divini) si può sperare che il Signore divenga una presenza. La testimonianza perenne comunicataci dal libro di Giobbe sta nello svelare che la parola della falsa devozione si oppone, da sempre, all'autentico ascolto rivolto sia al silenzio sia alla voce di Dio. Il limite del libro biblico si trova nel fatto che ciò avviene attraverso una protesta articolatasi in lunghi discorsi. È una via efficace, tuttavia essa ha bisogno di appoggiarsi su una soggettività capace di ricorrere, in prima persona, alla parola. Nell'età della tecnica l'eventualità che ciò non avvenga ha conosciuto una rapida moltiplicazione; essa riguarda, oltre a bambini e animali, anche chi, a motivo di sussidi artificiali, vive, forse per lunghi anni, un'esistenza silenziosa e inerte rispetto alla quale non si dà alcuna comunicazione verbale. Tuttavia innumerevoli altre sono le situazioni in cui non è, di fatto, concesso ai soggetti di vivere consapevolmente il proprio dolore secondo la misura della giustizia. A certi livelli la sofferenza è un patire e un subire che estenua ogni reazione.

A proposito della *Shoah* si è parlato a lungo del silenzio di Dio. Da un lato c'è mutismo, mentre dall'altro vi è un sovrabbondante fluire di discorsi. È un po' come avviene nel libro di Giobbe: mentre Dio tace si moltiplicano le parole umane. Trascorsi i primi anni (equivalenti ai sette giorni di silenzio e lutto degli amici di Giobbe – Gb 2, 13), le parole su Auschwitz sono diventate un profluvio e hanno travolto l'iniziale silenzio. Nessuno è immune dal rischio di allungare questa interminabile, contraddittoria loquela. Ormai è quasi un luogo comune domandarsi dove fosse Dio quando le vittime furono inghiottite a milioni. Neppure rare sono le voci che si interrogano su un altro silenzio: il «terribile segreto» (Walter Laqueur)¹¹ che avvolse l'inazione delle potenze occidentali. In proposito la storiografia non lascia adito a dubbi: molti potenti sapevano dello sterminio, ma non lo denunciarono apertamente, né fecero tutto quanto era in loro potere per cercare di fermarlo. Pio XII ha non pochi colleghi laici.

È invece insolito imbattersi in un pensiero teologico che rifletta sulle modalità e le forze storiche che condussero alla sconfitta della Germania nazista. Dio fu assente e silente anche negli eventi che

¹¹ Cfr. W. Laqueur, *Il terribile segreto*, Giuntina, Firenze 1983.

portarono al crollo del regime hitleriano? Dio sostenne le armate alleate (compresa quella rossa)? Difficile rispondere in modo affermativo. Si può, allora, almeno sostenere che la «legge di Dio» consente di presentare la guerra contro la Germania nazista come un significativo esempio di «guerra giusta»? Di certo quest'ultima opzione fu fatta propria dall'allora card. Ratzinger quando, nel 2004, prese ufficialmente parte alle cerimonie che ricordavano il sessantesimo anniversario del «Giorno più lungo». In Normandia il Prefetto del Pontificio consiglio per la dottrina della fede stigmatizzò, nella prima parte del suo discorso, le strutture di inganno del regime nazista. La denuncia trovò il proprio contraltare nella volontà di presentare l'intervento alleato nel secondo conflitto mondiale come esempio paradigmatico di guerra giusta: «Così fu necessario che il mondo intero intervenisse a spezzare il cerchio dell'azione criminale, perché fossero ristabiliti libertà e diritto. Oggi noi siamo grati al fatto che questo sia avvenuto, e a essere grati non sono solo i Paesi occupati dalle truppe tedesche. Noi stessi, tedeschi, siamo grati perché con l'aiuto di quell'impegno, abbiamo recuperato libertà e diritto. Se mai si è verificato nella storia un *bellum justum* è qui che lo troviamo, nell'impegno degli Alleati, perché il loro intervento aveva come scopo il bene anche di coloro contro il cui Paese la guerra era condotta»¹². Nessuna parola sui mezzi. I bombardamenti a tappeto sulle città, compiuti anche al di fuori di ogni effettiva esigenza strategica (si pensi alla devastazione di Dresda nel febbraio 1945 e alle sue, forse, 140.000 vittime), avevano invece suscitato un grave turbamento nei padri del concilio Vaticano II, i quali nella *Gaudium et spes* stigmatizzarono con una condanna assoluta quella prassi bellica (cfr. nn. 79-81). In Normandia quel giudizio è stato consegnato al silenzio. Oltre al discorso sui mezzi, l'analisi del card. Ratzinger non prese in considerazione il contributo russo: essa si rivolse solo all'Occidente. Si era evocato l'intervento del «mondo intero» ma, in pratica, si pensava solo alle potenze atlantiche. L'Est era assente. L'espansionismo hitleriano fu però diretto soprattutto a Oriente, là vi erano le popolazioni inferiori, slavi da soggiogare; là erano soprattutto stanziati le razze subumane (ebrei e zingari) da annientare, là prosperava l'ideologia bolscevica da distruggere. Inoltre fu in quell'area che l'Urss, con i suoi 22 milioni di morti, pagò il prezzo più alto per sconfiggere la Germania nazista.

Benedetto XVI visitò Auschwitz nel maggio del 2006. In quella circostanza neppure lui riuscì a evitare il tema, tante volte ripetuto, del mutismo divino: «In un luogo come questo vengono meno le parole, in fondo può restare soltanto uno sbigottito silenzio – un silenzio che è un interiore grido verso Dio: Perché Signore hai taciuto? Perché hai potuto tollerare tutto questo?»¹³. L'interrogativo però si pone non soltanto in relazione all'uccisione di milioni di vittime: esso sorge, potente, anche in riferimento alla liberazione dei superstiti. Nell'uno e nell'altro caso l'intero orizzonte è ormai secolarizzato. Il «Signore degli eserciti» non veste, nel caso di Auschwitz, la divisa dell'Armata

¹² J. Ratzinger, «L'Occidente, l'Islam e i fondamenti della pace» in *Vita e pensiero* 5, 2004, pp. 21ss.

¹³ *Il Regno-documenti* 11.2006, p. 341.

rossa. Né l'assenza di Dio può essere surrogata con un semplice appello a un giudizio morale radicato nei valori rivelati il cui annullamento sarebbe stato lo scopo primario dello sterminio nazista degli ebrei: «In fondo, quei criminali violenti, con l'annientamento di questo popolo, intendevano uccidere quel Dio che chiamò Abramo, che parlando sul Sinai stabilì i criteri orientativi dell'umanità che restano validi in eterno» (Benedetto XVI)¹⁴. Infatti a rendere manifesto il silenzio di Dio, più ancora dell'occultamento di principi morali, è il confronto con una delle predominanti visioni bibliche della storia.

Quando nel VI sec. a. C. le truppe di Nabucodonosor distrussero il Santuario di Gerusalemme e deportarono a Babilonia le classi dirigenti del regno di Giuda la conclusione da tirare avrebbe dovuto essere una sola: il dio babilonese Marduk è stato più forte di JHWH. A testimoniarlo è il fatto che gli ha distrutto la casa e ha umiliato i suoi sacerdoti. Per la mentalità di quei tempi, la decisione, in simili casi, era semplice: passare armi e bagagli dalla parte dei vincitori e del loro dio. La grande svolta nella religione ebraica allora avvenuta è tutta appesa a un unico gancio: restare fedeli a un Dio apparentemente perdente. Anche in quelle circostanze era il Signore a governare la storia. Egli agiva servendosi pure di coloro che non lo conoscevano. L'appellarsi al peccato e alla punizione rientrava in questa visione. Affermare «ci ha deportati il Signore a causa delle nostre colpe» significava relegare Marduk e i neo-babilonesi al ruolo secondario di comparse.

A parti rovesciate e in modo ancor più esplicito ciò valse per la liberazione da Babilonia. Ciro, il re persiano autore dell'editto di liberazione, fu qualificato «unto (*mashiach*)» del Signore che pur non conosceva (cfr. Is 45,1-7). Il secondo convincimento nasce dal primo: se la deportazione fosse stata imputabile a Nabucodonosor, la liberazione sarebbe stata da attribuire soltanto a Ciro. La fede in un Dio che governa la storia è forgiata soprattutto dal pesante martello della sconfitta: l'incudine sono i peccati commessi, i colpi di maglio la punizione risanatrice.

Quando le truppe sovietiche entrarono ad Auschwitz: vi trovarono pochi sopravvissuti e tracce innocultabili di molte centinaia di migliaia di morti. Unicamente spiriti gretti presi da schizofrenia devota hanno osato leggere quel cumulo immenso di morti, uomini, donne, vecchi e bambini, come una forma di punizione. Mentre non è mai stato dato di vedere in Stalin l'«unto del Signore»; nessun profeta ha potuto scorgere la presenza di Dio in atti compiuti grazie a un leader sovietico, ateo e responsabile di milioni di morti nei gulag e nelle purghe nelle quali ci fu il più totale stravolgimento dei confini tra innocenza e colpevolezza. La necessità di interpretare Auschwitz nel quadro della modernità, della secolarizzazione e dei totalitarismi trova qui una verifica che non ammette smentite.

Questa serie di problemi trova corrispondenza nella scelta compiuta a più riprese di rendere,

¹⁴ *Id.*, p. 342.

«dopo Auschwitz», il non ebreo Giobbe figura simbolica del popolo ebraico. In un certo senso, si potrebbe sostenere che questo straniero che abitava nella terra di Uz, divenuto emblema del popolo d'Israele, prende ora il posto un tempo riservato al «Servo sofferente». In una delle ultime glosse da lui proposte, Rashi, il massimo commentatore ebreo medievale, interpretava Isaia 53 inscrivendolo nella logica paradossale stando alla quale Israele soffriva per espiare non già i peccati propri, bensì quelli delle genti. Lo faceva in vista della «pace del mondo» e della redenzione messianica. In numerosi passi il Rashi postula questa espiazione vicaria di Israele nei confronti dei *gojim* (le genti): «“Eppure lui portava le nostre malattie” (Is 53,15). Ma adesso noi ci rendiamo conto che non era solo conseguenza della sua umiliazione. Il Servo era castigato con le sofferenze affinché (i peccati di) tutti i popoli fossero espiati dalle sofferenze di Israele. La malattia che sarebbe venuta su di noi [sono le genti a parlare], l'ha presa lui [...] “E intercedette per i peccati” (Is 53,12) con le sue sofferenze, perché per mezzo suo si è realizzata la salvezza del mondo»¹⁵. Rashi scriveva questo commento alla fine della sua vita, quando già erano avvenuti i grandi massacri di ebrei connessi all'antefatto della prima crociata. A quel tempo le sciagure storiche potevano trovare, ancora, una loro risposta rileggendo Scrittura e tradizione. «Dopo Auschwitz» no. Non a caso quando si guarda alla Bibbia ci si rivolge ormai a una figura «aliena».

Di fronte al fumo e alla cenere dei crematori si è sciolto per sempre, sia sul versante della punizione sia su quello dell'espiazione, il nesso tra sofferenza e colpa. Questo scollamento appare evidente nella tendenza volta a individuare nel dolore ebraico il simbolo della condizione umana. Giobbe è una parabola di una sventura che può colpire ogni creatura umana, perciò chi è a lui associato tende a essere visto, a propria volta, come emblema dell'umano: «Come nel destino di Giobbe si rispecchia il destino del popolo ebraico, e contemporaneamente la profondità del destino umano in generale, così nel popolo d'Israele, che è un singolo popolo, un popolo storico, con un suo nome, è al tempo stesso circoscritta la sfera più intima dell'umanità, di cui esso è il simbolo e la rappresentanza» (Margarete Susman)¹⁶. Può sembrare che queste parole ripropongano la funzione esemplare presente nell'«elezione» del Servo prospettata da Rashi. In realtà, non è così. Qui il centro non è più occupato dalla partecipazione ebraica alla redenzione. Vi è un'esemplarità che esclude ogni «ripresa» (nel senso attribuito da Kierkegaard a Giobbe). Nell'orizzonte secolare e universalistico resta però impossibile comprendere perché sia proprio la sofferenza ebraica a dover essere esemplare. L'affermazione non trova risposta né marcando fortemente l'unicità della *Shoah* (se fosse solo così sarebbe imparagonabile e quindi non diverrebbe figura della condizione umana), né sottolineando la omogeneità della «soluzione finale» con altre catastrofi (se fosse così le parti

¹⁵ A. Mello, *Il Servo sofferente nella tradizione ebraica*, in P. Coda – M. Crociata (edd.), *Il crocifisso e le religioni; compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Facoltà Teologica di Sicilia, Roma – Palermo 2002, p. 105.

¹⁶ M. Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze 1999, pp. 30-31.

potrebbero essere invertite; vale a dire, «altri» potrebbero prendere il posto del popolo ebraico).

Auschwitz in realtà va interpretato innanzitutto nell'ambito dello scontro tra totalitarismi. Per la comprensione di simili eventi è vano ricorrere in modo diretto alla Scrittura. Neppure il riferimento all'Anticristo porta lontano. La parola di Dio si è ammutolita nel cuore tenebroso del Novecento. Solo essendo consapevoli del silenzio in cui è precipitata si può cercare di ridestare la parola; per farlo occorre aggiungere, come fecero i masoreti, le vocali senza le quali la parola resterebbe muta; sta a noi compiere un *qerè ketiv* in grado di leggere sensi «altri» rispetto a quelli che vi erano originariamente scritti.

SILENZIO CARICO DI PAROLE. L'ESPERIENZA ZEN

Tetsugen Serra¹

Quando pensiamo a cosa sia veramente il silenzio, per noi buddisti, dobbiamo esaminarlo da due punti di vista; il primo consiste nel vedere il silenzio con gli occhi umani, il secondo nel vederlo con gli occhi di Buddha, con l'occhio universale.

Il silenzio dal punto di vista ordinario è a sua volta di due tipi, c'è il silenzio di chi non ha più parole da dire, di chi ha esaurito la capacità creativa di rispondere alla vita e si lascia trascinare, si lascia vivere senza la capacità di intervenire a cambiare la realtà che si presenta, questo è il silenzio degli oppressi, dell'impotenza, dell'ingiustizia, della sopraffazione che ci schiaccia impedendo ogni risposta.

L'altro silenzio sempre dal punto di vista ordinario, è quello omertoso, di chi non vuole parlare per non cambiare, per mantenere la condizione di vita immutata, per mantenere il controllo e non aiutare nella crescita, nel percorso di riscatto l'essere umano. Non pensiate sia sempre degli altri questo silenzio, molto spesso è un silenzio, una censura che mettiamo in pratica con noi stessi, un silenzio con cui copriamo il nostro agire egoico, un silenzio che se rotto ci rivelerebbe una coscienza di cui non andremmo molto fieri, allora preferiamo che la nostra coscienza rimanga in silenzio. Siamo molto di fronte alla nostra vita e alla sofferenza del mondo a trovare le giustificazioni per praticare questo silenzio.

Poi c'è il silenzio visto con gli occhi del Buddha o il “silenzio universale” diremmo.

L'opportunità di sperimentare il vero silenzio si presenta quando siamo stati spinti dalla nostra vita in un angolo e non possiamo muoverci nemmeno di un centimetro. Può sembrare una situazione assolutamente disperata, ma questo silenzio è del tutto diverso dalla disperazione, perché nella disperazione la fiamma cosciente del desiderio umano brucia ancora. Il vero silenzio, invece, è quello stato dell'esistenza umana che va al di là della disperazione. Il silenzio è l'esperienza della resa, che nella nostra tradizione si chiama anche “illuminazione”, in altre tradizioni probabilmente “grazia”. Significa, tra l'altro, tacitare le passioni, la sofferenza che viene dall'ignoranza. Silenziato l'interno, diventa accessibile cogliere il silenzio che viene da fuori, la musica del silenzio e gustarla con sobria beatitudine. Ma se c'è una musica nel silenzio, c'è anche un silenzio nel rumore. È questo che insegna lo Zen, e che sa ogni praticante: saper vedere, sentire il silenzio anche nel rumore, oltre il dualismo di silenzio e non silenzio. I buddhisti parlano piuttosto di “non-suono”. Vero silenzio, è oltre il suono e il non-suono. Il vero silenzio è tacitare l'io egoico, è il silenzio dell'io e del tu, di ogni discriminazione tra noi e gli altri, è un silenzio dell'io che si esprime nella partecipazione attiva

¹ Abate dei Monasteri Ensoji - Il Cerchio e Sanboji - Tempio dei Tre Gioielli (Milano).

al nostro cambiamento, nello stare con l'altro per esprimere con l'altro la vita non il nostro ego.

Nella tradizione buddhista il Silenzio è al centro della pratica, il Buddha disse che la pratica principale doveva essere: *Il nobile silenzio*.

Il Buddha parla di silenzio sacro, utilizzando la stessa parola di quando nel giardino, vicino a Vārānāsī, egli parlava delle quattro nobili verità:

1. La vita è sofferenza (sino a quando non si realizza l'assoluto, l'illuminazione)
2. L'origine della sofferenza (lo stato di ego dell'essere)
3. La cessazione della sofferenza (il raggiungimento del nirvana, l'illuminazione)
4. La dottrina, il metodo per uscire dalla sofferenza e raggiungere l'illuminazione.

Collegato a tutto questo il Buddha espresse il Nobile Silenzio. Ma il Nobile Silenzio non consiste come ho detto nel tacere, perché non si dice tutto quello che si avrebbe da dire o perché si vuol nascondere il segreto e la pietra filosofale che si è trovata. Il Nobile Silenzio è silenzio ed è nobile, perché non ha niente da affermare, e siccome non ha niente da affermare non nasconde niente, né dice niente, né tace, ma placa le inquietudini che potrebbero sorgere da noi, dalle nostre continue convinzioni e affermazioni dell'io.

A volte, troppo spesso, il domandarsi il perché, è perché cerchiamo di trovare una risposta, ma questa risposta, a sua volta, genera un altro perché. Finché non superiamo tacitando la radice del nostro io che ci fa domandare il perché, non sorgerà la risposta adeguata. Ogni risposta che nasce dal nostro io e non dalla nostra coscienza illuminata è sempre informazione di seconda mano, risponde ad un problema che ci siamo formati, risponde ad una domanda, non la risolve, non la dissolve, non permette che la domanda non sorga più. È il silenzio dell'origine che dobbiamo realizzare: l'illuminazione che risponde ad ogni domanda.

Noi invece abbiamo paura del silenzio, come abbiamo paura del vuoto, perché consideriamo il silenzio assente di vita anziché padre e madre del tutto, di ogni divenire. Basti vedere come saturiamo persino lo spazio del vivere attorno noi, tutto deve esprimere, parlare di noi, la nostra vita è sempre un eccesso di cose di oggetti che parlano in continuazione che non ci permettono di rimanere in silenzio, per farne appunto l'esperienza (della meditazione), incoraggiando anche gli altri ospiti a mantenerlo.

Ci mancò poco che suonasse una sirena: avevo evocato l'unico atto veramente proibito nei nostri mass-media: il silenzio. Perché il silenzio fa paura? Secondo me è molto semplice: perché nel silenzio ci si accorge di se stessi, si sente il proprio respiro, il proprio pensiero, il proprio esserci. In un'epoca in cui si confonde il semplice pensare con la tristezza, il silenzio è addirittura vissuto con angoscia. Come se ci separasse dolorosamente dal mondo; come se partecipare al rumore degli altri fosse l'unica prova del nostro essere vivi. Nella meditazione Zen: Shikantaza significa “Sedere semplicemente” differente da “Semplicemente sedere”. Uno è sedere nel silenzio attivo che tutto

comprende ed essere attivamente parte di quel silenzio perciò del tutto. Sedere nel silenzio semplicemente significa essere partecipi senza io, senza ego. Mentre: semplicemente sedere è la sola azione passiva della meditazione di osservazione o introspezione, ancora di un io, ma non di unione con il tutto.

Gli eremiti del deserto sono antesignani del culto e gusto del silenzio. Il deserto insegna il silenzio, di sé e del mondo. È detto mistico, cioè iniziatico ma chiunque può farne l'esperienza. "Il silenzio è l'oceano nel quale tutti i fiumi delle religioni vengono a gettarsi". È infatti possibile, come ha intuito Bruno Hussar – cioè Peré Bruno, fondatore della comunità Salaam/Shalom, tra Gerusalemme e la Giordania – che il silenzio accomuni tutte le religioni del mondo, compreso l'ateismo. Per questo nel 1983 egli edificò, luogo ecumenico di meditazione e preghiera, una "casa del silenzio" a forma di mezza sfera. Perché il silenzio, disse, è a portata di tutti. Mi è stato spiegato che in ebraico ci sono due parole per dire il silenzio: *sheket*, cioè assenza di rumore, e *dumìa*, cioè il silenzio profondo, come per noi la differenza tra stare zitti e rimanere in silenzio. Stare zitti è semplicemente tacitare la parola, è un'azione passiva di repressione e esclusione, restare in silenzio è un'azione attiva di profondo ascolto e partecipazione.

I famosi giardini Zen, fatti di sabbia e pietre, sono rappresentazione del silenzio, la sabbia rappresenta il mare della vita che scorre nel silenzio assoluto, nell'indifferenziato, e le grosse pietre le isole della vita, la manifestazione di quell'impermanenza paradossalmente eterna.

Se Isacco di Ninive esortava la preghiera senza preghiera, perché la vera spiritualità è al di là della parola, un monaco del monte Athos osservava che «alcuni hanno udito le parole di Gesù, ben pochi hanno ascoltato il suo silenzio». Un monaco Zen siede nel silenzio della meditazione da cui tutto nasce.

Che cos'è il silenzio se non Offrire spazio al tutto?

Perciò per lo Zen il silenzio non è proprietà di nessuno, né di una tradizione, né di una religione, ma è naturale espressione del Cosmo: il silenzio è un'espressione universale, trasversale, dovunque presente in Natura. Il silenzio nello zen non appartiene allo Zen, e non è una fuga ma al contrario una pratica "impegnata", nel senso di farne uno strumento e una leva di cambiamento, della coscienza individuale e collettiva, un'emancipazione alla conoscenza del vero essere, si pratica il silenzio perché, a partire da esso, questa attitudine al silenzio dell'ego spontaneamente si manifesti e si espanda nella vita quotidiana, nelle azioni, nei gesti, pensieri e parole a beneficio di tutti gli esseri.

Nello zen si rappresenta la realizzazione suprema nel silenzio, l'illuminazione, voglio raccontarvi una breve storia zen, a cui si attribuisce la nascita dello Zen e della sua pratica:

Un giorno il Buddha stava davanti ad un'assemblea numerosa che era in attesa di un suo insegnamento sulla verità, aspettava la parola di verità, la realtà che tutto è. Il Buddha ad un certo punto in silenzio, prese in mano un fiore e rimase in silenzio, molti andarono via delusi,

non udendo parole, altri credettero di scorgere l'insegnamento nel fiore mostrato cioè nell'azione, solo un suo discepolo guardò il Buddha e comprese. Comprese che era quel silenzio il supremo insegnamento, giungere al punto zero, al silenzio che racchiude ogni verità, ogni parola.

Quando nello zen si parla di Vuoto, “KU” in Giapponese, si vuole esprimere questo silenzio originario da cui tutto nasce. Non c'è nota musicale che non nasca dal silenzio, questa è nel silenzio e da essa prende vita, può esprimersi.

Da allora i discepoli zen praticano la meditazione del silenzio per giungere all'unità con il Tutto poter così vivere in armonia con ogni uomo, con ogni cosa.

La realtà, la verità non può essere definita, nominata, diceva Lao Tse padre del Taoismo, la verità che viene nominata, non è verità. La verità è *così come è*.

Ma la nostra cultura è riuscita anche a impossessarsi del silenzio e ha prodotto anche una retorica del silenzio. Il saggio, dicono i Taoisti, “non ha idee”. Silenzio è tacitare il narcisismo delle nostre opinioni, e la presunzione di sapere e di dire; persino del silenzio.

Ho sempre ammirato, per esempio, del nostro scrittore Italo Calvino, la sua ricerca del silenzio e il suo ostinato tentativo, contraddittorio finché si vuole, di praticarlo, oltre che di narrarlo come in questo brano di *Palomar*:

In un epoca e in un Paese in cui tutti si fanno in quattro per proclamare opinioni o giudizi, il Signor Palomar ha preso l'abitudine di mordersi la lingua 3 volte prima di fare qualsiasi affermazione. Se al terzo morso di lingua è ancora convinto della cosa che stava per dire la dice; se no sta zitto. Di fatto, passa settimane e mesi interi in silenzio.

Al limite, il vero silenzio sorge dove si cessa di avere opinioni; anche nel silenzio.

La meditazione è uno stato di silenzio interiore: “Tenebre luminosissime, silenzio eloquentissimo”. Si fa esperienza di “Ciò che è”, questo “Ciò” che non ha bisogno di parole per dire di sé, non di luce per mostrarsi: dice tutto di sé proprio nel silenzio.

Non è questione di opinioni, ma di esperienza:

Un sacerdote incontrò un giorno un Maestro Zen e, volendo metterlo in imbarazzo, gli domandò: «Senza parole e senza silenzio, sai dirmi che cos'è la realtà?».

Il Maestro gli diede un piccolo schiaffo in faccia.

Il silenzio porta ad esprimere la realtà, dà voce e non parola alla realtà, le permette di esprimersi libera, di manifestarsi in tutto il suo essere.

La pratica dello Zen nella sua meditazione silenziosa è andare all'origine della sofferenza umana, le cause della sofferenza sono importanti, ma ancora più importante è curare il veleno della sofferenza: è il nostro ego indomabile da tacitare.

Un'altra parabola zen che esprime molto bene questa pratica è *La freccia avvelenata*:

Il Buddha sedeva nel parco quando si avvicinò un giovane studioso, che aveva di recente lasciato la vita laica e non riusciva a capire come mai il Buddha lasciasse inspiegati così tanti problemi filosofici: il mondo è eterno oppure no? L'anima è separata dal corpo oppure no? Un risvegliato esiste dopo la morte oppure no? Pensava tra sé: «Se il Buddha non mi dà queste

spiegazioni, io rinuncerò allo stato monacale e ritornerò alla vita laica». Quando pose le domande al Buddha, questi rispose: «Ti ho mai promesso che se tu avessi abbracciato la vita religiosa avresti capito queste cose? È come se un uomo fosse stato ferito da una freccia avvelenata e i suoi amici, parenti e compagni, volessero chiamare un chirurgo per guarirlo e lui dicesse: “Non mi farò estrarre questa freccia finché non saprò chi mi ha ferito, di che casta sia, quale sia il suo nome, se è alto, basso o di altezza media, di che colore sia la sua pelle, da dove sia venuto e poi con che genere di arco io sia stato ferito, di che cosa sia fatto, se la freccia è stata confezionata con piume di avvoltoio, oppure d'airone o di falco”. Che tu creda che il mondo sia eterno oppure no – disse al monaco – non cambia il fatto che tutti gli esseri sono soggetti a nascita, vecchiaia, morte, dolore, sofferenza, dispiacere e disperazione, tutte cose che possono essere estinte in questa stessa vita! Io non ho spiegato queste altre cose che vuoi sapere: il mondo è eterno oppure no? L'anima è separata dal corpo oppure no? Un illuminato esiste dopo la morte oppure no? perché non sono utili, non portano alla tranquillità e alla cessazione della ignoranza. Quel che io ho spiegato è, invece, il dolore, la causa del dolore ed il percorso che porta alla cessazione del dolore. Perché questo è utile, porta al non-attaccamento, all'assenza di passione, alla conoscenza perfetta».

Tutto questo lo puoi realizzare nel silenzio del tuo io.

Il mondo di Buddha è il mondo della spontaneità, della libertà, dell'estrarre la freccia senza chiedersi il perché, non perché non ci sia, ma perché qualsiasi domanda è un modo di far violenza all'esistenza, è domandare quel che c'è dietro anziché realizzarlo.

Il Silenzio per il buddhismo è quindi quello stato in cui si può raggiungere il reale della vita dell'universo ed emanciparsi da tutte le sofferenze.

Va chiarita però la differenza tra realtà e reale, nel senso semiologico di queste due parole.

Secondo il punto di vista dello psicanalista Jacques Lacan, il *reale* è da non confondere con la *realtà*: sono due parole che esprimono, almeno nella nostra lingua, due significati diversi. Reale non è la realtà, viceversa la realtà può rientrare nel reale.

Realtà è tutto ciò che è concreto, percepibile attraverso i sensi, inserito in un contesto – sempre – nel tempo, nello spazio, nella storia e nella cultura; però accidentale, se vogliamo relativo.

Reale invece è ciò che è eterno, universale, fuori dal contesto, nel non-tempo, nel non-spazio, a-storico, a-culturale.

Quando si parla di reale, possiamo avere di mira varie cose. Si tratta innanzitutto dell'insieme di ciò che effettivamente accade. Quando parliamo di realtà parliamo di ciò che sta dietro ogni divenire, ogni espressione dell'essere umano e non.

Direi che realtà è la parola, e invece reale è il silenzio.

In questo senso lo Zen propone il silenzio meditativo portatore di reale. L'unione con il reale, in altri ambiti e linguaggi forse si direbbe l'unione con il Divino che è il tutto.

Concludendo direi che il portare il silenzio nella parola, nella vita è la pratica dello Zen del buddhismo.

TRA EREMO E CITTÀ: L'ESPERIENZA DI FRANCESCO D'ASSISI

Grado Giovanni Merlo¹

La più antica testimonianza concernente i frati Minori risale al 1216: erano passati all'incirca un decennio dalla svolta esistenziale di Francesco, figlio di Pietro di Bernardone², e sette anni dal viaggio di frate Francesco e della sua prima fraternità a Roma per cercare di ottenere il riconoscimento papale al proprio proposito di vita evangelica³. La più antica testimonianza è contenuta in una lettera scritta in quell'anno, il 1216, da un prelado transalpino, Giacomo di Vitry, dopo il suo viaggio per raggiungere il papa che allora si trovava in Perugia. Nella città umbra egli giunge il 17 luglio, appena dopo la morte di Innocenzo III, di cui ha modo di vedere il cadavere prima che venisse sepolto. Egli rimane per qualche settimana presso la curia romana in Umbria e così commenta quanto ha visto durante il suo soggiorno curiale:

Cum autem aliquanto tempore fuissem in curia, multa inveni spiritui meo contraria: adeo enim circa secularia et temporalia, circa reges et regna, circa lites et iurgia occupati erant, quod vix de spiritualibus aliquid loqui permittebant. Unum tamen in partibus illis inveni solatium, multi enim utriusque sexus divites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui Fratres Minores et Sorores Minores vocabantur. A domino papa et cardinalibus in magna reverentia habentur, hii autem circa temporalia nullatenus occupantur, sed ferventi desiderio et vehementi studio singulis diebus laborabant ut animas que pereunt a seculi vanitatibus retrahant et eas secum ducant. Et iam per gratiam Dei magnum fructum fecerunt (...). Ipsi autem secundum formam primitive ecclesie vivunt, de quibus scriptum est: multitudinis credentium erat cor unum et anima una [Atti 4, 32]. De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi. Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitiiis simul commorantur; nichil accipiunt, se de labore manuum (suarum) vivant; valde autem dolent et turbantur, quia a clericis et laicis plus quam vellent honorantur. Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conveniunt, ut simul in Domino gaudeant et epulentur, et consilio bonorum virorum suas faciunt et promulgant institutiones sanctas et a domno papa confirmatas. Post hoc vero per totum annum disperguntur per Lombardiam et Tusciam et Apuliam et Siciliam. Frater autem Nicholas, domni pape provincialis, vir sanctus et religiosus, relicta curia nuper ad eos confugerat, sed quia valde necessarius erat domino pape revocatus est ab ipso. Credo autem quod in

¹ Storico, Università di Milano.

² Cfr. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*. Edizione italiana a cura di G. G. Merlo, Torino, Einaudi, 2010, pp. 21-32. Si riproduce il testo letto in San Zeno il 3 settembre 2010, destinato a un pubblico di non specialisti in "studi francescani", tuttavia non privo di rigore metodologico e contenutistico. Data la natura del presente contributo, le note sono limitate a quanto costituisce il supporto di fondo al discorso sviluppato nel testo. D'altronde, oggi si impone un'autentica "questione bibliografica" a proposito della figura di frate/san Francesco d'Assisi e delle vicende iniziali dei frati Minori, su cui studi, da ritenersi condotti in modo "scientifico", oltre che saggi di natura divulgativa o di intenti attualizzanti, si moltiplicano in maniera incontrollabile. Come orientarsi in tale "selva" di pubblicazioni?

³ Cfr. *Francesco a Roma del signor Papa*. Atti del VI Convegno storico di Greccio (Greccio, 9-10 maggio 2008), a cura di A. Cacciotti, M. Melli, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008.

oproprium prelatorum, qui quasi canes sunt muti non valentes latrare [Isaia 56, 10], Dominus per huiusmodi simplices et pauperes homines multas animas ante finem mundi vult salvare⁴.

Il lungo brano richiederebbe un'analisi puntuale per metterne in risalto i molti elementi di informazione e di valutazione che esso contiene⁵. Però, in relazione al tema del nostro incontro, si è costretti a concentrarsi soltanto su alcuni punti. In primo luogo, assolutamente centrale è la seguente frase: «Durante il giorno [i frati Minori] entrano nelle città e nei villaggi, impegnandosi attivamente per guadagnare altri al Signore. Di notte ritornano nell'eremo o in luoghi solitari per attendere alla contemplazione». Ecco presentati in modo essenziale i termini di quello che con efficace espressione da Sante Bortolami è stato definito il «pendoralismo eremo-città»⁶: di giorno i frati Minori stavano tra gli uomini, testimoniando la “buona novella” con forti accenti e sottolineature penitenziali; di notte uscivano dalla città, isolandosi in luoghi esterni alle mura cittadine o borghigiane o castrensi, con l'obiettivo di dedicarsi alla contemplazione. Che cosa indicano le parole «heremum vel loca solitaria»? Poiché non è pensabile che i frati Minori ogni giorno si sottoponessero a lunghe marce di trasferimento, con ogni probabilità quelle parole indicano “ripari” extramurari che si prestavano a passare la notte protetti dalle intemperie e dagli animali: piccoli ospizi in cui erano accolti momentaneamente anche i pellegrini o i viandanti di ogni genere, oppure capanne utilizzate di giorno dai coltivatori che si recavano nelle campagne, oppure chiesette più o meno abbandonate. Questo vale per i *fratres Minores*, ma non poteva valere per le loro “sorelle”, le *sorores Minores*⁷.

⁴ *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre. Édition critique*, a cura di R. B. C. Huygens, Leiden 1960, p. 75 sg. Traduzione italiana: Essendo stato per qualche tempo in curia, vi ho trovato parecchie cose contrarie al mio spirito. Tutti erano così occupati intorno ad affari temporali e mondani, intorno a re e a regni, intorno a liti e contrasti giudiziari, che a stento permettevano che si parlasse di qualcosa di spirituale. Tuttavia ho trovato in quelle parti un motivo di consolazione: molti individui di ambo i sessi, ricchi e secolari, che, lasciata ogni cosa per il Cristo, fuggivano il secolo, chiamati frati Minori e sorelle Minori. Da papa e cardinali sono tenuti in grande considerazione. Costoro non si occupano affatto delle cose temporali, ma con fervoroso desiderio e con veemente impegno si adoperano ogni giorno per strappare alle vanità mondane le anime che stanno per naufragare e per trarle a loro. E già per grazia di Dio hanno prodotto grandi frutti (...). Questi vivono secondo la forma della chiesa primitiva, di cui è scritto: *la moltitudine dei credenti aveva un unico cuore e un'unica anima*. Durante il giorno entrano nelle città e nei villaggi, impegnandosi attivamente per guadagnare altri al Signore. Di notte ritornano nell'eremo o in luoghi solitari per attendere alla contemplazione. Le donne invece dimorano insieme in vari ospizi presso le città. Non accettano donazione alcuna, ma vivono col lavoro delle proprie mani. Non poco si rammaricano e si turbano vedendosi onorate più di quanto vorrebbero da chierici e laici. Gli uomini di questa “religione” convergono una volta all'anno nel luogo stabilito per rallegrarsi e convivere insieme nel Signore, e con il consiglio di persone esperte formulano e promulgano le loro leggi sante e confermate dal papa. Poi per tutto l'anno si disperdono per la *Lombardia*, la *Tuscia*, la *Puglia* e la *Sicilia*. Di recente frate Nicola, provinciale del papa, uomo santo e religioso, lasciata la curia, si era unito a loro; ma poiché era assai necessario al papa, è stato da lui richiamato. Credo proprio che il Signore prima della fine del mondo voglia salvare molte anime per mezzo di questi uomini semplici e poveri, in vituperio dei prelati diventati oramai come cani muti incapaci di latrare.

⁵ Se ne veda il commento in G. G. Merlo, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 60-70.

⁶ S. Bortolami, *Minoritismo e sviluppo urbano fra Due e Trecento: il caso di Padova*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*, Padova-Vicenza 1985 (= «Le Venezie francescane», n.s., II), p. 84.

⁷ Sui problemi che suscitavano le forme di vita monastiche e religiose di carattere misto si vedano, da ultimo, le considerazioni di J. Dalarun, *Claire d'Assisi et le mouvement féminin contemporain*, in *Clara clais praeclara*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2004 (= «Convivium Assisiense», VI/1), pp. 381-401.

Rileggiamo la parte che Giacomo di Vitry dedica loro: «Le donne invece dimorano insieme in vari ospizi presso le città. Non accettano donazione alcuna, ma vivono col lavoro delle proprie mani. Non poco si rammaricano e si turbano vedendosi onorate più di quanto vorrebbero da chierici e laici». Le «mulieres» stavano «iuxta civitates in diversis hospitiiis simul». Le donne, per i caratteri e i limiti propri del loro genere agli inizi del secolo XIII, *dovevano* condurre vita comune in insediamenti stabili («hospitia») ubicati all'esterno delle mura cittadine: in una dimensione che possiamo definire eremitica, anche se l'isolamento insediativo non implicava di necessità una notevole distanza da centri abitati. Ciò è riferibile alle “sorelle Minori”, in analogia a quanto nel secolo precedente era accaduto per gli insediamenti del monachesimo cisterciense, per lo meno nell'Italia settentrionale⁸. Da sottolineare è ancora come le *sorores* si mantenessero con il lavoro delle proprie mani. Non è forse caso che Giacomo di Vitry, per precisare questo aspetto, riprenda parole del libro di Tobia (2, 19), là dove si ricorda che «Anna vero uxor eius ibat ad opus textrinum quotidie et de labore manuum suarum victum quem consequi poterat deferebat». Che cosa dedurre? Che forse le “sorelle” si dedicavano a semplici lavori di tessitura e che, soprattutto, si accontentavano di quanto quei lavori potevano procurare per il loro sostentamento.

Dalla testimonianza di Giacomo di Vitry possiamo infine rilevare come le forme e i modi in cui *fratres* e *sorores Minores* vivevano avessero determinato la loro fama di santità: la scelta pauperistico-evangelica aveva trasformato «molte persone di entrambi i sessi» già «ricchi e secolari» in individui «semplici e poveri». La conversione religiosa è a fondamento di quelle forme e di quei modi, che sono rappresentate nell'eremo come “luogo simbolo” del distanziamento non dalla convivenza civile, ma dai disvalori del mondo. D'altronde, sarebbe un errore avere un'immagine statica e “idealizzata” dell'eremitismo dei secoli XI-XIII, quasi che esso si limitasse a istituzioni e a uomini e donne dediti a una solitudine contemplativa del tutto staccata dall'esistenza degli altri individui⁹. Semmai, della tradizione eremitica occorre ricordare, per riprendere parole di Giovanni Miccoli, la «larga apertura verso il mondo dei reietti, dei diseredati socialmente» e, ancora, l'attenzione per la povertà materiale e per il lavoro manuale praticato di persona¹⁰. Senza dubbio l'esperienza religiosa di frate Francesco si situa in siffatta linea, benché sia assai difficile dimostrarne documentariamente la continuità con anteriori manifestazioni¹¹.

⁸ Cfr. gli studi pionieristici ed esemplari di R. Comba, *Aspects économiques de la vie des abbayes cisterciennes de l'Italie du Nord-Ouest (XII –XIV siècles)*, in *L'économie cisterciennes*, Auch 1983, pp. 119-133; Id., *I Cistercensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in «Studi storici», 26 (1985), pp. 237-262, e le ricerche puntuali di P.Grillo, *Monaci e città. Comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008.

⁹ Cfr. *Ermite de France et d'Italie (XI^e –XV^e siècle)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome, École française de Rome, 2003.

¹⁰ G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 287, nota 161.

¹¹ Cfr. G. G. Merlo, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*. Seconda edizione riveduta e ampliata, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2007, pp. 173-187.

Più agevole e certo è rivolgersi agli *Scritti* di frate Francesco per tentare di cogliere quale posizione occupi l'eremo nella sua eccezionale esperienza religiosa. Innanzitutto, si segnala un testo variamente intitolato, che di norma viene detto *Regula pro eremitoriis* [*Regola per gli eremi*], ma che forse, sarebbe meglio indicare come *De religiosa habitatione in eremis* [*La religiosa abitazione negli eremi*], la cui datazione è molto incerta, oscillando dagli anni 1217-1221 agli anni 1221-1224. Per avvicinarne con consapevolezza i contenuti non sarà superfluo leggerlo in tutta la sua completezza:

Illi qui volunt religiose stare in eremis, sint tres fratres vel quattuor ad plus: duo ex ipsis sint matres et habeant duos filios, vel unum ad minus. Illi duo qui sunt matres teneant vitam Marthe, et duo filii teneant vitam Marie (cfr. Lc 10. 38-42) et habeant unum claustrum, in quo unusquisque habeat cellulam suam, in qua oret et dormat. Et semper dicant conpletorium de die statim post occasum solis, et studeant retinere silentium, et dicant horas suas. Et in matutinis surgant, et primum querant regnum Dei et iustitiam eius (Mt 6, 33; Lc 12, 31). Et dicant primam hora qua convenit, et post tertiam absolvant silentium et possint loqui et ire ad matres suas. Et quando placuerit, possint petere ab eis elemosynam sicut parvuli pauperes, propter amorem Domini Dei. Et postea dicant sextam et nonam, et vespere dicant hora qua convenit. Et in claustrum ubi morantur, non permittant aliquam personam introire et neque ibi comedant. Et illi fratres qui sunt matres, studeant manere remote ab omni persona, ut nemo possit loqui cum eis. Et isti filii non loquantur cum aliqua persona nisi cum matribus suis et cum ministro et custode suo, quando placuerit eos visitare cum benedictione Domini Dei. Filii verso quandoque officium matrum assumant, sicut vicissitudinaliter eis pro tempore visum fuerint disponendum, quod omnia supradicta sollicitate et studiose studeant observare¹².

Il testo che abbiamo letto rimanda a una situazione generale dell'Ordine dei Minori oramai lontana da quella illustrata nel 1216 da Giacomo di Vitry. Erano passati non molti anni, forse un quinquennio o poco più, e si prospettava la necessità di una semplice e feconda regolamentazione dell'esperienza eremitica che si distingueva dalla quotidianità della vita dei Minori. A questo punto, per proseguire il discorso, dobbiamo dare per acquisita la conoscenza delle vicende avute dalla *fraternitas* di frate Francesco, assai ingranditasi dal punto di vista dei membri, nel suo evolvere in un ordine religioso, sempre più necessitante di norme, per ragioni sia interne sia esterne¹³. Nel

¹² Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grotteferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2009, p. 344 sg. Traduzione italiana: Coloro che vogliono vivere religiosamente negli eremi siano tre fratelli o al più quattro: due di essi siano madri e abbiano due figli o almeno uno. Questi due che sono madri seguano la vita di Marta; e i due figli seguano la via di Maria; e abbiano un recinto nel quale ciascuno abbia la sua celletta, in cui pregare e dormire. E recitino sempre completa del giorno subito dopo il tramonto del sole e si sforzino di mantenere il silenzio; e dicano le ore liturgiche e si alzino a mattutino; e prima di tutto cerchino il regno di Dio e la sua giustizia. E dicano prima all'ora conveniente e dopo terza scioglano il silenzio e possano parlare e andare dalle loro madri. E quando piacerà loro, possano chiedere a loro l'elemosina, come piccoli poveri, per amore del Signore Dio. E dopo dicano sesta e nona; e dicano i vesperi all'ora conveniente. E nel recinto dove dimorano non permettano di entrare ad alcuna persona né vi mangino. E quei fratelli che sono madri cerchino di rimanere lontano da ogni persona e, per obbedienza al loro ministro, custodiscano i loro figli da ogni persona, cosicché nessuno possa parlare con loro. E questi figli non parlino con alcuna persona se non con le loro madri e con il loro ministro e custode, quando questi avrà piacere di visitarli con la benedizione del Signore Dio. Di quando in quando però i figli assumano l'ufficio di madri, come a loro sembrerà opportuno disporre, per avvicinarsi temporaneamente, cercando di osservare con sollecitudine e impegno tutte le cose sopra dette.

¹³ Su tali vicende si veda la sintesi in G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, pp. 19-43.

1219-1220 si era assistito a talune scelte da parte di vari frati che non erano state condivise da frate Francesco, il quale aveva fatto ricorso all'autorità del papato, per avere un cardinale che fosse «signore, protettore e correttore di tutta la fraternità», e tale legame non poteva non spingere in direzione istituzionale: cosa che, del resto, in maniera larvale già era avvenuto a metà del secondo decennio del Duecento – si ricordino in proposito le parole di Giacomo di Vitry: «Gli uomini di questa “religione” convengono una volta all'anno nel luogo stabilito per rallegrarsi e convivere insieme nel Signore, e con il consiglio di persone esperte formulano e promulgano le loro leggi sante e confermate dal papa».

La religiosa abitazione negli eremi testimonia della fase evolutiva dei primi anni venti del Duecento¹⁴, ma l'elemento istituzionale non attenua la forza evangelica di una proposta formalizzata. La suddivisione di impegni tra i frati «madri» e i frati «figli» non è soltanto funzionale: viene rinviata al modello evangelico delle sorelle Marta e Maria, dell'episodio presente nel Vangelo di Luca: sorelle che da secoli erano interpretate come simboli esemplari della distinzione tra “vita attiva” e “vita contemplativa”. Il servizio dei frati-Marta consente ai frati-Maria di dedicarsi completamente, in solitudine, alla preghiera e alla lode di Dio – preghiera e lode di cui vengono scanditi i tempi – e al rapporto con il divino: rapporto con il divino che, mediante la citazione del versetto di Marco e di Luca («*prima di tutto cerchino il regno di Dio e la sua giustizia*»), si chiarisce come totale affidamento al Padre celeste in vista di quel Regno che è totalmente altro rispetto alla logica del mondo. Perciò lo stesso ricorrere alle «madri» è richiedere «l'elemosina»: un atto simile a quello che fanno i più poveri tra i poveri («*parvuli pauperes*»). Soltanto la relazione tra «madri» e «figli», oltre che l'eventuale intervento del «ministro e custode» da cui quei frati dipendono, può violare il silenzio e l'isolamento fisico, che appaiono la condizione indispensabile per «religiose stare in eremis». L'isolamento è garantito dal «*claustrum*»: parola che a buon diritto è traducibile come “clausura”, cioè spazio riservato al rapporto con Dio, da cui tutto, anche il cibo, deve rimanere escluso.

Non deve stupire, infine, che l'esperienza eremitica fosse riservata a un numero assai ridotto di frati, tre o quattro. Questo ristretto dato numerico suggerisce che al fondo vi fosse la preoccupazione di non trasformare quell'esperienza in forme insediative stabili destinate a frati, per dir così, specializzati. Frate Francesco ha una prospettiva di vita totalmente altra che egli propone ai suoi fratelli. Consideriamo ancora un brano illuminante della *Regola non bollata*:

Omnes fratres studeant sequi humilitatem et paupertatem Domini nostri Iesu Christi, et recondentur quod nichil aliud oportet nos habere de toto mundo, nisi, sicut dicit apostolus, habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus (1 Tim 6, 8). Et debent gaudere

¹⁴ In generale sugli sviluppi della dimensione eremitica nell'esperienza dei frati Minori si vedano le acute analisi di L. Pellegrini, *I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

quando conversamur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles, infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes¹⁵.

La separatezza e la *stabilitas* della tradizione eremitica e di quella monastica benedettina sono del tutto assenti nel progetto di «vivere secondo il modello del santo vangelo» di frate Francesco, il quale opta per una rigorosa precarietà esistenziale, da condividere con i poveri, i marginali, gli ultimi. Ciò è valido anche per la fase in cui i frati mostrano la tendenza o la volontà di stabilirsi in qualche luogo. Tuttavia, per il Povero d'Assisi, quella stabilità deve essere e rimanere precaria. Lo si deduce da molti elementi qui non proponibili¹⁶. Sarà sufficiente invece analizzare uno dei due testi in cui negli *Scritti* di frate Francesco compare la parola *eremus/eremitorium*. Il primo è la *Regola non bollata* del 1221; il secondo è la *Lettera a un ministro*, databile tra il 1221 e il 1223. Vediamo il primo testo, quello tratto dalla regola non pervenuta all'approvazione pontificia, che contribuisce a chiarire i termini della già ricordata stabilità precaria:

Caveant sibi fratres, ubicumque fuerint in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant. Et quicumque ad eos venerit, amicus vel adversarius, fur vel latro, benigne recipiatur. Et ubicumque sunt fratres et in quocumque loco se invenerint, spiritualiter et diligenter debeant se revidere et honorare ad invicem sine murmuratione (1 Pt 4. 9)¹⁷.

Il dettato della norma contenuta nella *Regola non bollata* prevede che i frati vivano «in eremi o in altri luoghi», cioè in dimore esterne ai centri abitativi, urbani e rurali – così interpreterei il termine «eremi» – o in edifici cittadini e borghigiani provvisoriamente occupati («alia loca»): dimore ed edifici che a loro non appartengono, né devono appartenere a loro. Anche quando la presenza dei frati assuma una certa stabilità, non può non essere che precaria: essa non può tradursi nella proprietà di un qualsiasi luogo con relativa potenziale necessità di difenderla. I frati devono mantenere la loro disponibilità a essere là dove la volontà di Dio li porterà e li farà vivere: vivere a contatto con ogni sorta di persone, compresi i “nemici” sia propri sia della società. Il riferimento poi alla prima lettera di Pietro serve a porre l'accento sulla centralità delle relazioni tra gli individui rispetto alla garanzia rappresentata dalle cose possedute: quasi che non si possa né si debba estraniarsi dalla vita concreta e quotidiana delle popolazioni, ma anche non si possa né si debba estraniarsi dai problemi generati dalla convivenza dei frati stessi. Quest'ultima dimensione è ben

¹⁵ Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi cit., p. 256 sg. [cap. IX: De petenda helemosina / Del chiedere l'elemosina]. Traduzione italiana: Tutti i frati cerchino di seguire l'umiltà e la povertà del Signore nostro Gesù Cristo, e si ricordino che di tutto il mondo, come dice l'apostolo, noi non dobbiamo avere nient'altro, *se non il cibo e di che coprirci, e di queste cose siamo contenti*. E devono gioire quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra poveri e deboli, infermi e lebbrosi e mendicanti di strada.

¹⁶ Sono elementi messi in risalto e splendidamente illustrati da G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

¹⁷ Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi cit., p. 254 sg. [cap. VII: De modo serviendi et laborandi / Del modo di servire e di lavorare]. Traduzione italiana: Si guardino di frati, ovunque saranno, in eremi o in altri luoghi, di non appropriarsi di alcun luogo e di non contenderlo ad alcuno. E chiunque verrà da loro, amico o avversario, ladro o brigante, sia ricevuto con bontà. E ovunque sono i frati e in qualunque luogo si incontreranno, debbano rivedersi con occhio spirituale e con amore e onorarsi a vicenda senza mormorazione.

presente nella prima parte della *Lettera a un ministro*:

Dico tibi, sicut possum, de facto anime tue, quod ea que te impediunt amare Dominus Deum, et quicumque tibi impedimentum fecerit sive fratres sive alii, etiam si te verberarent, omnia debes habere pro gratia. Et ita velis et non aliud. Et hoc sit tibi per veram obedientiam Domini Dei et meam, quia firmiter scio, quod ista est vera obedientia. Et dilige eos qui ista faciunt tibi. Et non velis aliud de eis, nisi quantum Dominus dederit tibi. Et in hoc dilige eos; et non velis quod sint meliores christiani. Et istud sit tibi plus quam eremitorium. Et in hoc volo cognoscere, si tu diligis Dominus et me servum suum et tuum, si feceris istud, scilicet quod non sit aliquis frater in mundo, qui peccaverit, quantumcumque potuerit peccare, quod, postquam viderit oculos tuos, numquam recedat sine misericordia tua, si querit misericordiam. Et si non quereret misericordiam, tu queras ab eo, si vult misericordiam. Et si millies postea coram oculis tuis peccaret, dilige eum plus quam me ad hoc, ut trahas eum ad Dominum; et semper miserearis talibus. Et istud denunties guardianis, quando poteris, quod per te ita firmus ea facere¹⁸.

La risposta di frate Francesco a un ministro che si trovava in grande difficoltà di fronte a frati, a lui affidati, i quali con i loro comportamenti gli impedivano addirittura di «amare il Signore Iddio». Frate Francesco ribalta la logica umana che prevederebbe provvedimenti repressivi. La soluzione consiste invece nell'obbedienza e nell'amore, che significano totale abbandono alla volontà di Dio e partecipazione alla misericordia divina. L'esempio conduce a Dio, non alla propria volontà. In queste poche affermazioni sta il carattere *subordinativo* del francescanesimo di frate Francesco, il quale addirittura auspica la rinuncia a «volere» che i frati peccatori diventino «cristiani migliori»: poiché soltanto Dio può produrre quell'effetto, non le azioni degli uomini. Si delinea qui una posizione lontanissima dalla natura *dominativa* propria della stessa istituzione ecclesiastica tutta costruita, mediante l'apparato e le pratiche della cura d'anime, al fine di rendere i fedeli «cristiani migliori»¹⁹.

La scelta *subordinativa* comporta l'assenza di sanzioni e l'esuberanza d'amore, abbandonandosi alla volontà del Padre e mescolandosi ai peccatori a un livello addirittura inferiore alla posizione «ultima» dei frati Minori. Per riprendere un'espressione di Carlo Paolazzi, si compie così «un esodo da se stessi più radicale di chi si isola in un romitorio»²⁰. La dimensione verticale («verso Dio»)

¹⁸ Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi cit., p. 164 sg. Traduzione italiana: Io ti dico, come posso, per quello che riguarda la tua anima, che quelle cose che ti sono di impedimento nell'amare il Signore Dio, e tutti coloro che ti saranno di ostacolo, sia fratelli sia altri, anche se ti picchiassero, tutto questo devi ritenere come una grazia. E così tu devi volere e non altro. E questo sia per te come vera obbedienza verso il Signore Dio e verso me, perché io fermamente so che questa è vera obbedienza. E ama coloro che ti fanno queste cose. E non volere da loro altro se non ciò che il Signore darà a te. E in questo amali e non volere che siano cristiani migliori. E questo sia per te più che stare nell'eremo. E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore e me, servo suo e tuo, se tu farai così, ovvero che non vi sia alcun fratello al mondo, che abbia peccato, quanto è possibile peccare, che, dopo aver visto i tuoi occhi, mai se ne vada senza la tua misericordia, qualora abbia chiesto misericordia. E se non chiedesse misericordia, tu chiedila a lui, se vuole misericordia. E se mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per questo: affinché tu lo tragga al Signore; ed abbi sempre misericordia per tali fratelli. E dillo ai guardiani, quando potrai, che tu sei deciso a fare così.

¹⁹ Sui concetti di *francescanesimo subordinativo* e *minoritismo dominativo* si vedano le analisi e le riflessioni in Merlo, *Intorno a francescanesimo e minoritismo* cit., pp. 75-106.

²⁰ Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi cit., p. 165, nota 2.

della spiritualità e la dimensione orizzontale (“verso gli uomini”) della religiosità²¹ trovano nella *Lettera a un ministro* la loro piena e altissima fusione: l’eremo in cui prevale la dimensione verticale ha un valore che non può essere disgiunto dall’amore per i fratelli, poiché questo è una condizione ineliminabile, non aggirabile per seguire, ed eseguire, davvero la “buona novella”. Nell’esperienza religiosa originaria di frate Francesco non esiste dunque, come invece vorrebbe il suo primo agiografo, frate Tommaso da Celano²², la distinzione alternativa tra “eremo e città”: amore per Dio nella solitudine contemplativa e amore per gli individui in mezzo alla vita collettiva coincidono²³.

²¹ Su tale terminologia e sulle connesse problematiche cfr. G. G. Merlo, *Spiritualità e religiosità*, in *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*. Incontro di studio dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università di Perugia (Todi, 19-20 dicembre 1986), Spoleto, CISAM, 1987, pp. 49-56 (da "Studi medievali", 3^a ser., XXVIII).

²² Si veda Thomae de Celano *Vita prima sancti Francisci*, in *Legendae sancti Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Ad Claras Aquas-Florentiae 1926-1941, p. 28 (pars I, caput XIV, 35).

²³ Sugli sviluppi assai diversi di siffatta posizione cfr. G. G. Merlo, *Tra eremo e città* cit., pp. 233-268; utile, anche se un po' scolastico, P. Messa, *Frate Francesco tra vita eremitica e predicazione*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2001.

IL SILENZIO DEGLI ADOLESCENTI¹

Riccardo Grassi²

Parlare di silenzio a proposito dei “chiassosi” adolescenti, non è davvero fuori tema. Perché difficilmente c’è qualcosa che fa più paura ad un adolescente del silenzio, e difficilmente si riesce a far stare in silenzio un gruppo di adolescenti. Credo che nell’esperienza di ciascuno di noi, insegnante, educatore ma anche genitore, sia estremamente complicato affrontare il tema del silenzio degli adolescenti.

Allora ho cercato di capire come avremmo potuto affrontarlo insieme, anche per non finire sullo psicologico, per il semplice fatto che non sono uno psicologo. Vi vorrei allora proporre una lettura che affronta quattro aspetti del rapporto tra adolescenti e silenzio.

Prima di far questo, però, dobbiamo fare una premessa, una questione preliminare che è assolutamente doverosa. Doverosa perché altrimenti non capiamo di cosa e di chi stiamo parlando. E la questione preliminare è questa: noi, quando parliamo di adolescenti e giovani in generale, dobbiamo evitare l’errore che più spesso viene compiuto, l’errore verso il quale ci conducono i media quotidianamente. Che è quello della *generalizzazione*.

Io continuo a sentire: «Chi sono gli adolescenti? Chi sono i giovani?». Cancelliamo questa domanda dal nostro repertorio, perché è una domanda che non esiste. Perché mai probabilmente come oggi ci troviamo di fronte ad una molteplicità di tipi giovanili, molteplicità di situazioni adolescenziali, molteplicità di condizioni giovanili. Per cui è sbagliatissimo pensare ai giovani come questo tutt’uno che si comporta in maniera omologata. Dall’altra parte, però, non ci si può perdere neanche nella frammentazione totale, perché altrimenti non si riescono più ad avere dei punti di riferimento.

Proprio a partire da questo tema della differenziazione, io vorrei oggi condurre un ragionamento appunto su quattro binari.

Il primo riguarda i silenzi e i suoni del crescere adolescenziale. Nell’esperienza di tutti noi, nella nostra adolescenza ci sono silenzi profondi, in cui c’è il dolore del crescere, in cui c’è la fatica del comprendersi. E c’è il suono, il rumore, la voglia di parlare, la voglia di gridare, la voglia di raccontarsi.

Un secondo tema l’ho intitolato: “L’assordante silenzio dell’assenza dei giovani”, e ha a che fare con l’accesso dei giovani alla vita adulta. Noi oggi viviamo in una società in cui i giovani non si sentono. O meglio, non fanno sentire la loro voce.

¹ Trascrizione dalla registrazione audio in nostro possesso. Testo non rivisto dall’autore.

² Sociologo, Istituto IARD rps (Milano).

Un terzo tema riguarda la religiosità, e qua vi presenterò i dati di una ricerca, “freschissima”, fatta nell’aprile di quest’anno, sul rapporto tra giovani e religione.

E un’ultima questione, che credo sia in realtà la questione centrale, riguarda il silenzio educativo. Che io credo che in questo momento sia il silenzio che fa più rumore, o che fa più danno.

1. Il silenzio e i suoni del crescere adolescenziale

Cosa intendo con questo? L’adolescenza da sempre è il periodo della vita di ciascuno di noi in cui andiamo a costruire la nostra identità, andiamo a rispondere alla domanda “io chi sono? chi sono per me? chi sono secondo l’opinione degli altri? e che cosa sono qui a fare?”. Ed è una domanda che ha bisogno di parole, ha bisogno di qualcuno che aiuti ad elaborarla. Ma ha anche bisogno di grandi silenzi, per ascoltare, per ascoltarsi, e per sperimentarsi. Ragionare quindi di adolescenza oggi, ma non solo oggi, significa ragionare di un processo, di un percorso “per prove ed errori”.

Non esiste una ricetta per crescere. Non esisteva in passato, e ancor meno esiste oggi. A tavola, a pranzo, scherzavamo dicendo: «chi di noi oggi può avere l’arroganza di dire a un ragazzo: “fai questa scelta oggi, e vedrai che tra dieci anni farai quel lavoro”»? Chi si occupa di orientamento lo sa bene: fino a qualche decennio fa, “fai l’istituto tecnico, diventerai perito, andrai a lavorare lì”. Oggi stiamo facendo i percorsi di studio più generalisti possibili, “perché chissà quando avrai finito cosa potrai andrai a fare”. In questi dilatarsi del tempo adolescenziale, che è una delle caratteristiche dell’epoca contemporanea, un tempo adolescenziale che dura sempre di più.

Voi sapete che l’adolescenza è un’invenzione dell’epoca moderna, nella storia non c’è sempre stata l’adolescenza: si era bambini, si diventava uomini, attorno ai 14-15 anni si lavorava, si prendeva moglie o marito e si diventava uomini o donne. L’adolescenza è nata in seguito, con l’esigenza di un addestramento più lungo. Oggi definire i tempi dell’adolescenza è difficile. Qualcuno li fissa tra i 15 e i 20 anni, qualcuno scende agli 11 con le forme della preadolescenza. Se si va in giro, si vedono dei quarantenni e dei cinquantenni che sono ancora in piena fase adolescenziale, anche se non lo dicono. È un po’ problema capire quanto dura l’adolescenza, perché se l’adolescenza è quel periodo durante il quale io metto le basi per costruire la mia identità adulta, be’, nella società contemporanea, a quarant’anni uno la propria identità non l’ha mica ancora definita. Pensate banalmente all’identità professionale.

Ecco allora che se lo sviluppo dell’identità, come ci ricordava Erikson, rappresenta il compito evolutivo fondamentale in adolescenza, il processo di costruzione dell’identità è un processo un po’ complesso. Verso la fine degli anni ’60, Marcia l’ha definita come la combinazione di due fattori: l’esplorazione e l’impegno.

L’esplorazione in cosa consiste? È il periodo in cui si guardano le opportunità, ci si guarda intorno. L’impegno è il periodo in cui si prova a fare qualcosa, si inizia a prendersi degli incarichi,

delle responsabilità, delle attività. Questo è un modello che, per quanto nato negli anni '60, è ancora applicabile oggi, perché è esattamente questa l'adolescenza: vedere le opportunità che ho, scegliere, e mettermi alla prova.

Cosa è cambiato profondamente in cinquant'anni? La cosa che è cambiata di più è che l'universo delle possibilità si è ampliato a dismisura. E si è talmente ampliato che se uno volesse sperimentare tutti i mondi a cui ha accesso, non gli basterebbero due vite. E quindi il processo di scelta non può avvenire dopo che si è fatta la sperimentazione, ma è un continuo guardare, provare, abbandonare.

Chi parla della "seconda modernità", parla di un periodo che è caratterizzato dall'esplosione delle possibilità. Oggettivamente se pensiamo alle possibilità che si hanno, anche in territori piccoli, oggi rispetto al passato, queste sono enormi. Fino a qualche decennio fa, il nostro destino era iscritto nella famiglia in cui eravamo nati. Oggi potenzialmente, ma in realtà non è proprio così, ognuno può costruirsi un proprio destino. Pensate agli spostamenti: io ho ricevuto in dono dalla mia bisnonna una radio degli anni '70, e quella era la comunicazione. Oggi con questo computer, anche più piccolo, la comunicazione passa ogni giorno ovunque. Insomma, la questione fondamentale è proprio questa, che l'universo delle possibilità è diventato enorme. Talmente enorme da perdersi.

Cosa avviene nella combinazione tra impegno ed esplorazione? Ci sono quattro possibilità fondamentali, secondo l'ipotesi di Marcia.

La prima. Quando è presente l'esplorazione, il tentativo di andare a conoscere il mondo, ed è presente la scelta, abbiamo l'acquisizione dell'identità: «io ho visto delle persone entrare in convento, le ho conosciute, mi ha affascinato, l'ho scelto anch'io».

Quando però l'esplorazione è presente ma è talmente vasta da impedire la scelta, abbiamo quella situazione di *moratorium* che è tipica della situazione adolescenziale contemporanea: la "non scelta", il fatto che si continua a provare, si continua a cercare. Ed è una situazione apparentemente di deresponsabilizzazione, non si capisce mai che cosa vogliono fare questi adolescenti (tipica domanda dei genitori: «ma che cosa vuoi fare nella vita?»). Ma la risposta «non lo so», è una risposta assolutamente razionale oggi. E come faccio a saperlo? Io la consapevolezza che ho è che fare una scelta oggi, vuol dire precludere tutta un'altra serie di possibilità. Nell'esplosione delle possibilità, nel moltiplicarsi delle opportunità, fare delle scelte non vuol dire solo aver intrapreso un cammino, ma vuol dire "dire di no" a tanti altri cammini possibili.

E questo diventa un elemento di paura, un elemento di complessità. Perché devo rinunciare a qualcosa ancor prima di conoscerlo?

Un'altra forma diffusa oggi, e sulla quale invito le mamme presenti a riflettere perché spesso è una forzatura che i genitori fanno nei confronti dei figli, è quella dell'assumere impegni senza fare esplorazioni. Cioè dell'acquisire attività, specchi di identità, perché qualcuno mi ha detto di farlo

ma non perché ci sono arrivato io provando e anche battendo la testa contro il muro. È il tipico caso dei ragazzi portati a giocare a pallone perché il papà voleva giocare a pallone: non gli piace il pallone a questi bambini, ma la paura di deludere i propri genitori, dire «guarda papà, preferisco il pingpong», è talmente alta che si va lo stesso, con frustrazioni reciproche. Oppure è il caso di tanti ragazzi che vivono negli oratori (io vengo da un'esperienza di oratorio e formo da tanti anni ragazzi negli oratori): molto spesso tanti di questi ragazzi che restano negli oratori sono lì non per scelta, ma perché non sanno quali alternative percorrere. Con il risultato che alla prima emozione, al primo turbamento ormonale, si saluta tutti e si sparisce per un decennio.

Ecco allora che parlare di silenzio in questo contesto diventa piuttosto complicato. Innanzitutto, silenzio di chi? Silenzio dei ragazzi: sì, in alcune situazioni, quando si chiudono in camera (ma con l'i-pod). In realtà lo stordimento da i-pod è una ricerca di silenzio, nel senso che è una ricerca di isolamento dal rumore di fondo. Tutti noi, gli adolescenti in particolare, siamo immersi in un rumore di fondo che è devastante, ed è quell'insieme di suoni e di stimoli che ci arriva costantemente, perennemente. Che non ci permette di attraversare la strada senza aver ricevuto decine e decine di informazioni, di prodotti da comprare, di convegni, di iniziative, di luoghi, di situazioni. Una quantità di informazioni e di suoni che non permettono neanche al cervello di essere processati perché eccessivi. Abbiamo molti neuropsichiatri infantili preoccupati dal fenomeno dell'iperattività: qualcuno di loro sta cominciando ad interrogarsi se questa iperattività non è anche legata ad un'iperstimolazione che facciamo ai bambini da quando sono nati. Certe volte è terrificante entrare nelle camere di certi bambini: tutto colorato, tutto che si muove, tutto che si agita, tutto che suona... un po' di angoscia questi bambini ce l'avranno: non possono toccare qualcosa che subito non emetta un verso. Saranno anche giochi educativi, ma il silenzio dov'è finito?

Abbuiamo quindi un'adolescenza, un crescere che è immerso nel rumore, e che paradossalmente per cercare il silenzio a volte si stordisce con un rumore che però almeno è noto. Io mi ricordo le guerre con i miei genitori perché studiavo con la musica: come puoi leggere un libro ascoltando la musica? E non capivano che io la musica non la sentivo, perché sapevo che cos'era: era il rumore di fondo che cancellava gli altri rumori di fondo, e che mi permetteva finalmente di leggere. Era un suono che copriva gli altri suoni, e che essendo noto non passava nel cervello.

Vedete che parlar di adolescenti e silenzio vuol dire complicare davvero le letture. Perché a volte questo suono è davvero importante per andare a cercare quella concentrazione. Altre volte il silenzio degli adolescenti è inquietante. Noi abbiamo tantissimi ragazzi che ormai vivono in casa, tornano dalla scuola chiudono la porta, a volte anche la porta della camera, e quella è la loro vita. Silenziosi, non disturbano. Questo è un silenzio che a me preoccupa.

Dall'altra parte (io lavoro spesso con le politiche giovanili), quando si fanno iniziative con i

giovani, il primo problema è che “fanno rumore”. Vi racconto questo aneddoto. Due anni fa stavo seguendo dei progetti per i giovani, e un gruppo di ragazzi molto in gamba che faceva musica “havy metal”, aveva messo in piedi, in un paesino di 3.000 abitanti, un festival appunto di musica “havy metal” di due giorni con 12 gruppi. Protagonismo giovanile, o.k. facciamolo. Io vado la prima sera e, all’ingresso del paese, sento un frastuono allucinante. Mi sono sentito sbiancare, anche perché il concerto era a 3-4 chilometri di distanza da dov’ero in quel momento. Ho detto: è la fine! La musica però non mi pareva propriamente “havy metal”, ed avvicinandomi era invece la festa di un partito. I ragazzi avevano evidentemente un numero di decibel concordato e l’orario concordato. Be’, vi assicuro che sulla scrivania del sindaco erano arrivate almeno 10 lettere di protesta per il disturbo fatto dai ragazzi. E nessuna per il caos dell’altra festa. Perché? Perché comunque i giovani danno fastidio.

Ma se noi dobbiamo parlare ancora una volta del silenzio e della parola del crescere, noi oggi dobbiamo anche capire che la costruzione dell’identità sociale, è una costruzione che ha bisogno di entrambe le cose. Ha bisogno di entrambe le cose perché è diventata molto più dinamica, molto più instabile. Perché l’identità di un adolescente oggi è tutto fuorché univoca. Un parroco una volta mi diceva: «te che sei sociologo, mi devi spiegare una cosa. La “Maria” è la migliore catechista che ho avuto negli ultimi 10 anni: sabato sera sono passato a mezzanotte e l’ho vista che andava in discoteca. Ma ti pare possibile?». Sì, assolutamente sì. «Ma tu dovevi vedere come era vestita!». Ma non vorrà mica che fosse vestita come viene vestita in parrocchia a far catechismo.

Questa dissonanza, per noi adulti, è rumorosa: ma come, non c’è coerenza! Dici una cosa e ne fai un’altra. Sei schizofrenico. No, sono adolescente, che cresco in un ambiente schizofrenico. La complessità e la schizofrenia dei nostri ambienti non l’han fatta gli adolescenti, ma sono l’eredità che stiamo lasciando loro.

Questa pluralità di “sé sociali”, legati ai ruoli e agli ambiti che si abitano, a cosa dà origine? Dà origine a un processo di costruzione dell’identità che è estremamente instabile e reversibile. Chi di voi segue gli adolescenti lo vede: ci sono due mesi in cui si danno da fare alla morte, otto mesi in cui non fanno nulla. A scuola è tipico: l’anno dura nove mesi, lo studio due. La cosa paradossale è che con due mesi coprono tutto l’anno: e qua verrebbe da domandarsi a cosa servono gli altri sette... Penso al volontariato estivo. Al Grest si ammazzano a fare ore, poi falli venire una domenica a far giocare i bambini: ma neanche a sassate! Io ho seguito dei ragazzi che hanno fatto una mensa estiva per i poveri, in collaborazione con una Caritas: tutte le sere, cinquanta giovani e adolescenti, tutti presenti. Finita l’esperienza, fatta la cena finale, a cercarli, a telefonargli quasi neppure ti rispondono. E non è che sono stati male, perché l’anno dopo ci sono ancora tutti. Ma è un’esperienza parcellizzata.

L'altra questione complicata del silenzio adolescenziale è che poi agli adulti poco parlano. Fanno tutte queste cose e poco ne parlano. E come se in questo mosaico dai pezzi più strani, non chiedono più all'adulto di aiutarli poi a metterli insieme. E quando l'adulto arriva per aiutarli a far ciò, «ma cosa ne sai tu, il giurassico è finito».

Faremmo però un errore a pensare che per questi adolescenti il silenzio non è prezioso. Perché fra i tanti stili di vita che sono strettamente connessi a quest'epoca moderna, c'è uno stile di vita chiamato "vivere sul surf". Sono quei ragazzi che non hanno ancora un disegno, sono "lì", vedono l'onda, ci saltano su ma poi l'onda finisce e chissà domani se ce ne sarà un'altra. In un'indagine, un ragazzo di 16 anni mi diceva: «Per me la cosa più importante è tirare avanti». E alla mia obiezione che se a 16 anni vuol tirare avanti, a 80 cosa farà, la sua risposta serissima fu: «Ma tu sai che casino è avere 16 anni?!». Aveva ragione. Tecnicamente è un "casino", da tutti i punti di vista.

È un casino in cui se la mia identità è continuamente attaccata dal rumore, ciò che mi permette di costruirla è in realtà il silenzio. Se ogni trenta secondi c'è qualcuno che mi dice cosa dovrei o chi dovrei essere, la scelta su chi sarò la faccio nel silenzio. La faccio nel silenzio e la faccio nei miei sogni, la faccio nel mio scrivere, nel mio pensare, nel mio farmi domande, nella mia solitudine. La faccio quando qualcuno mi dà la dignità, quando qualcuno dice che crede in me. Quando qualcuno mi permette con i miei tempi di crescere e di maturare nel mio silenzio.

Ecco allora che silenzio e parole in adolescenza oggi attraversano in maniera molto complessa non solo la dinamica del crescere, ma è anche a volte un complesso fenomeno di difesa dal rumore di fondo, dal fatto che le nostre case non conoscano il silenzio. Perché noi viviamo in un contesto che è estremamente rumoroso, che è continuamente rumoroso, che non accetta lo spazio del silenzio. E per i ragazzi la faccenda si fa più difficile. Perché per accedere al silenzio, prima devono difendersi dal rumore. E non è così scontato: se io nella mia esperienza di vita ho sempre avuto solo il rumore, il silenzio non so neanche cos'è. Io credo che alcuni dei ragazzi che conosco, se avessero sentito il maestro zen che ha parlato oggi, sarebbero usciti chiedendo se era un marziano: 323 tipi di silenzio?!

2. L'assordante silenzio dell'assenza dei giovani

Cosa vuol dire? Non so se a qualcuno di voi è capitato di stare in Africa, ma anche nei paesi del Mediterraneo. C'è una cosa che non si può non vedere: che sono pieni di bambini. Che c'è un caos perenne fatto dalla presenza dei bambini. Da noi, vedere una carrozzina: «è nato un bambino!»... e speriamo che non pianga! Voi sapete che l'Italia è uno dei paesi a più basso tasso di natalità nel mondo. Abbiamo leggermente innalzato negli ultimi la curva della natalità, ma siamo a cifre che sono ben al di sotto del minimo necessario per il ricambio. All'inizio degli anni '70 nascevano un milione di bambini l'anno, oggi siamo a 450 mila.

Non è un caso perciò che le politiche per i bambini e per le famiglie con bambini in realtà non siano così tanto sviluppate. Perché non convengono molto politicamente: ce ne sono talmente pochi! La sana politica per gli anziani vi assicuro che vale molto di più. Al di là della battuta, c'è un silenzio che non è solo un silenzio demografico. C'è un'assenza dei giovani che è un'assenza reale.

Andate a guardare nelle equipe direttive delle associazioni, soprattutto di quelle storiche, andate a contare il numero di giovani presenti. Ma andate a contarle anche nel numero degli iscritti a volte. Non esistono. Non sto a fare una sparata sulla gerontocrazia italiana: l'ultima volta che ho sentito parlare di questa cosa, era un presidente di provincia che aveva compiuto 82 anni.

Abbiamo un problema in Italia: un giovane imprenditore cinquantenne è un rampollo di successo. Nel resto del mondo, è uno che ha già superato l'apice della sua carriera. Un ricercatore italiano che voglia insegnare in Italia, voi lo sapete che fine fa? Cambia mestiere. Oppure va all'estero.

Ma questo non ha a che fare solo con la politica e l'impresa. Ha a che fare con la vita quotidiana. Secondo l'ultima indagine della Fivol che ho visto qualche tempo fa, l'età media dei presidenti delle associazioni italiane è aumentata di 10 anni negli ultimi 10 anni. Sapete cosa vuol dire? Che sono sempre gli stessi!

C'è un problema che riguarda l'assenza dei giovani, e il fatto che non gli vengono aperte le porte. Noi abbiamo avuto, e abbiamo tutt'ora, tutta una serie di scelte politiche, tra l'altro sia di destra che di sinistra per cui ne posso parlare con grande libertà, e anche di centro così non sbagliamo, che guardano ai giovani "che va tutto bene finché stanno tra i giovani". Guarda caso sono quasi tutte sull'espressività, sulla musica, sulla cultura giovanile. Basta che non vengano poi a fare musica e cultura che riguardano la società adulta! Io sto lottando con una serie di amministrazioni per dirgli di smetterla di fare progetti con lo slogan "I giovani per i giovani". Proviamo a fare progetti "I giovani per tutti". Perché è quasi come se la nostra società avesse ritagliato una serie di "riserve indiane", ci ha collocato dentro i giovani, dicendo loro: fate rumore, fate quello che volete, ma non disturbate.

E qual è il risultato? Il risultato, per esempio, è che la partecipazione giovanile non è vero che non c'è, c'è una grande vivacità partecipativa fra i giovani, ma è completamente al di fuori dei canali tradizionali istituzionali. Per cui se io non posso accedere a questo, mi faccio qualcosa d'altro per conto mio, visto che al giorno d'oggi per creare un'associazione non ci vuole molto. Tra l'altro alla maggior parte dei giovani non interessa neanche fare associazioni di questo tipo. Interessa fare gruppi informali, quasi associazioni "di scopo", che si interessano di quella questione, l'affrontano, cercano di risolverla.

Il problema è quante volte gli viene dato spazio. Ed anche qua abbiamo avuto una

trasformazione, perché se quello che è successo negli ultimi anni fosse successo trent'anni fa o quarant'anni fa, io non credo che ci sarebbe stato così tanto silenzio giovanile. Se i processi di esclusione, di difficoltà nell'accesso alla formazione di qualità, nell'accesso ad un lavoro dignitoso, nell'accesso al credito, che ci sono oggi, le avessimo avute con la generazione della fine degli anni '60 e dell'inizio degli anni '70, avremmo un'Italia a ferro e fuoco.

Questa è una generazione che invece sembra quasi non lottare. Ma perché?

In parte perché materialmente sta bene, o almeno molto meglio di come stava la generazione degli anni '60 e '70, e voi sapete che con la pancia piena non si fanno rivoluzioni. In secondo luogo proprio perché l'universo dei possibili è talmente ampio che, se tu non mi dai strada qua, io cerco strada da qualche altra parte, mi cerco qualcos'altro. Il disinteresse non è solo perché "sono egoista", ma spesso è un disinteresse perché a fronte dell'impossibilità di entrare, allora mi dedico ad altro. Poi qua ci sono tutta una serie di tematiche anche molto più complesse, che hanno a che fare anche con percorsi valoriali molto più individualistici, ma le lasciamo ad altro momento.

Certo è che oggi noi abbiamo un gruppo di adolescenti e di giovani che vivono materialmente nei nostri stessi posti, ma sono senz'altro poco partecipi e fundamentalmente assenti. Come se la vita gli interessasse fino a un certo punto. O meglio, si infiammano ma si spengono quasi subito. Pensate alle grandi manifestazioni, alla bandiera della pace di 10 anni fa, all'avvio della guerra in Iraq: dopo sei mesi la guerra in Iraq c'era ancora, ma questo fenomeno era praticamente svanito. Ma perché? Perché c'erano migliaia di altri motivi per cui ci si poteva attivare.

Parlando di partecipazione associativa, anche se questi sono dati un po' vecchi perché vanno dal 1992 al 2004, vediamo che all'inizio del 2000 c'è un'impennata di non partecipazione di giovani a realtà associative strutturate. Oggi è molto difficile fare questi studi, perché: facebook è o no un modo di partecipare? Le realtà associative che sono più forti oggi sono quelle sportive, quelle auto dirette, quelle culturali, e non sicuramente quelle di impegno tradizionale.

Noi abbiamo una sfida importante quando parliamo di partecipazione giovanile, che è il modo con cui i giovani hanno di parlare, alla fine. Una sfida che lavora su tre binari.

La prima è di accettare forme di partecipazione differenziata. Sto chiudendo una ricerca in Umbria su questi temi, e quello che chiedono i responsabili delle grandi associazioni è: i giovani devono venire nelle nostre associazioni, così fanno i turni che noi non riusciamo a fare. Oppure vengono, vedono e poi lo faranno loro. Si parte dall'assurda definizione dei giovani come degli adulti di domani. Sembra una presa in giro scandalosa! Tu oggi non sei niente, ma domani sarai un adulto. E quindi? Io dei miei 15 o 35 anni che faccio? Aspetto di diventare un adulto? O aspetto che qualcuno mi dica: «finalmente sei adulto»?

Quindi accettare una partecipazione giovanile. Perché l'esclusione dei giovani, non danneggia i

giovani: danneggia noi. Non c'è più innovazione, non c'è idea, non c'è dibattito, non c'è confronto.

Secondo: riconoscimento di un ruolo di utilità sociale. Qualcuno dice agli adolescenti che sono utili? A tavola qualcuno raccontava di sua figlia che gli diceva: «io sono un'adolescente problematica». Certo, perché adolescenza e problema vanno sempre assieme. Ma sappiamo dire che l'adolescenza è utile? Tu, singolo adolescente, sei utile? E non perché ti uso, come spesso succede nelle parrocchie: sei utile, sei utilissimo, c'è da tenere i ragazzi... È un concetto di utilità su cui forse bisognerebbe ragionare un po' di più.

Terza questione: un recupero della fiducia verso le istituzioni. Se noi vogliamo ridare la parola ai giovani, sarebbe ora di dargliela. Ma di dargliela ascoltandola. Ascoltando quello che ci viene detto.

Due anni fa avevo fatto un'indagine su "Giovani e Costituzione". Il risultato è stato che ai giovani italiani la Costituzione piace molto, e chiedono una cosa sola: di applicarla. «L'Italia è una repubblica fondata sul lavoro»: basterebbe partire da questo, e dal 20% di disoccupazione giovanile.

È chiaro che i giovani e gli adolescenti resteranno assenti finché non impareremo ad ascoltarli non in quanto soggetti problematici che parlano con lo psicologo. Ma in quanto ragazzi e ragazze che hanno qualcosa di utile da dire, e che noi possiamo applicare.

3. Una religiosità silenziosa

Accelero perché il tempo a mia disposizione è già volato via. Darò solo un po' di dati. Abbiamo fatto questa indagine nel 2004 e l'abbiamo poi ripetuta nel 2010.

Tanto per avere uno scenario confortante soprattutto per p. Fabio... Nel 2004 il 44% dei giovani tra i 18 e i 29 anni residenti in Italia, si definiva "cattolico praticante" (cattolico e andava almeno una volta al mese a messa). Nel 2010 questi sono il 32,8%: in termini numerici vuol dire 1 milione e 400 mila persone. Voi ve la immaginate una ditta che ha perso 1 milione e 400 mila clienti in cinque anni?! Voi ve la immaginate la Fiat che ha perso 1 milione e 400 mila clienti?! È il collasso!

«Quante volte sei andato a messa nei 6 mesi precedenti l'intervista?». Tutte le settimane ben il 13%. Mai, o 1-2 volte in sei mesi (che cadendo in Natale o Pasqua non significa nulla!), il 70%. Il 17% prega tutti i giorni, ma una quota rilevante che non prega mai.

Insomma, c'è un silenzio anche religioso dei giovani. Si fa sempre più fatica a tenere i giovani nei percorsi religiosi. Ma, attenzione: in che tipo di percorsi religiosi? Si fa fatica a tenerli vincolati nei percorsi tradizionali. Perché in realtà le esperienze più capaci di scatenare emotivamente, di parlare, di ascoltare e anche di lavorare sul silenzio, raggruppano centinaia e centinaia di giovani. Penso all'esperienza di Taizè.

C'è una partecipazione giovanile che è sicuramente in calo rispetto ad alcune cose tradizionali, ma che sta riscoprendo forme assolutamente peculiari: le processioni, i pellegrinaggi nei luoghi sacri. Ragazzo, ateo da sempre, che mi dice: «sai, quest'estate vado a fare il cammino di Santiago di

Compostela». Perché? «Per fare un'esperienza». Ci va non preparato, ci va all'arrembaggio: ma 300 o 800 chilometri a piedi, penso che tempo per un lavoro divino ce n'è a sufficienza.

4. Il silenzio educativo

Ovvero: la paura di educare degli adulti e la scomparsa degli educatori. Cosa che è sotto gli occhi di tutti: il terrore ad educare, il terrore di fare la cosa sbagliata.

Voi non avete idea quante volte, al termine di giornate come questa, la gente mi ferma e mi chiede: «io con mio figlio come posso fare?». Urgenza di sapere perché si ha paura di sbagliare. Ma non c'è dubbio che si sbaglia: è proprio questo il problema, e cioè che non si deve avere paura di sbagliare. Si deve avere paura di non parlare, di non avere una relazione.

La scomparsa degli educatori: sembra una stupidaggine, visto che invece ci sono educatori dappertutto. Ci sono i corsi per educatori, i corsi di educazione alla genitorialità, gli educatori professionali, be', ciò nonostante secondo me gli educatori stanno scomparendo. Perché sta scomparendo il convincimento, la consapevolezza che tutti siamo educatori. Che non si può non essere educatori. Non si può non voler fare l'educatore. Perché l'educazione è insita nella relazione.

Qualche tempo fa, un'insegnante di matematica, parlando di queste cose, mi dice: «io insegno matematica, non educo». Ma come fa? «Io do del "lei"...». E non è educazione anche questa?! «Io do del "lei" perché non voglio avere relazioni». E anche questo non è educazione?! Non è comunque un modello di relazione anche questo?!

Dove sta allora il silenzio educativo? Nel non avere un senso da proporre. La crisi culturale contemporanea non è fatta dai giovani. Noi adulti, che cosa desideriamo trasmettere alle nuove generazioni? Ci siamo fermati agli anni '80, quando si aveva voglia di trasmettere il successo. Ma del successo, a questa generazione non gliene può fregare di meno. Non gli interessa il successo. Sì, magari diventare il cantante di *Amici*, ma basta.

E chi oggi propone ai ragazzi un senso, un senso che vada un po' al di là? Chi desidera trasmettere qualcosa di sé alle nuove generazioni. Quanti genitori riescono a coinvolgere i propri figli con passione nelle cose che fanno, e quanti invece non gli dicono: «vai là, vai là!».

Nelle parrocchie per esempio (e le parrocchie sono la cartina tornasole di tutto questo): in esse nessuno può pensare di non essere chiamato ad educare.

Seconda questione: radicare i valori nella vita. Qui cito un pezzo di un documento della Cei, *La sfida educativa*: «Ciò che dà vita ad un valore, è l'esperienza che se ne può fare». Vuol dire che i valori dichiarati, se poi sono contraddetti costantemente nella vita, non servono a nessuno. Servono solo a far sì che non credo in quel valore e non credo a te. Questo è il silenzio educativo.

Dare senso di efficacia. In un sistema così complesso noi tutti abbiamo bisogno di qualcuno che ci aiuti a dare senso di efficacia, a raggiungere qualche risultato. Io rimango sempre stupito da come

i ragazzi chiedono una valutazione, son sempre lì a chiederti un giudizio: «dimmi, sono andato bene?». Bisogno costante di qualcuno che dia valutazione, ma non un giudizio. Attenzione, la valutazione non è giudizio: io non do un giudizio su te come persona, cosa che invece viene di solito fatta, ma do una valutazione su ciò che hai fatto, su quello che hai portato a casa.

Chi oggi, e questo secondo me è il più drammatico silenzio dell'educare, aiuta gli adolescenti a leggere i risultati delle proprie azioni? Chi oggi vive insieme agli adolescenti? Li accompagna sulla strada? Qui, secondo me, c'è il più grande silenzio che riguarda l'adolescenza.

Che non è il silenzio degli adolescenti, ma la mancanza di parole di molti adulti.

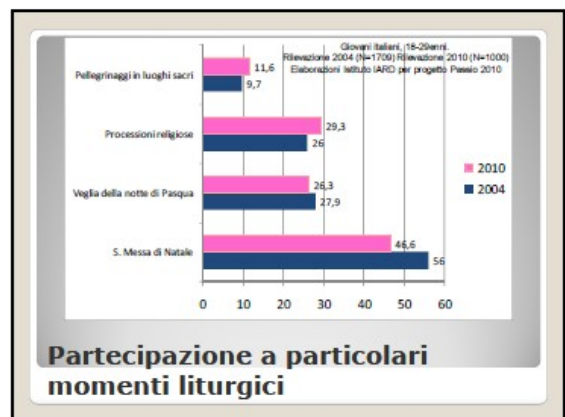
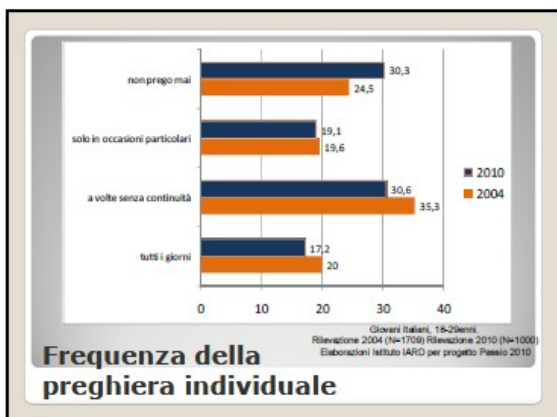
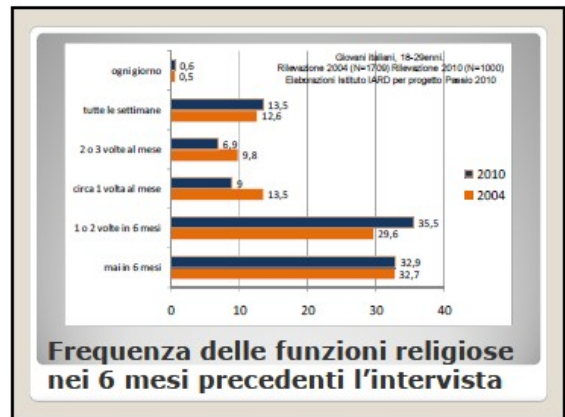
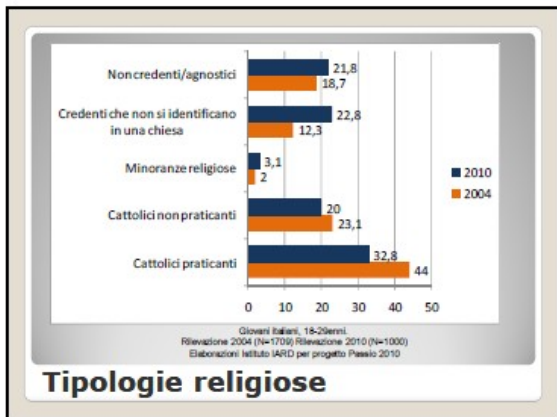
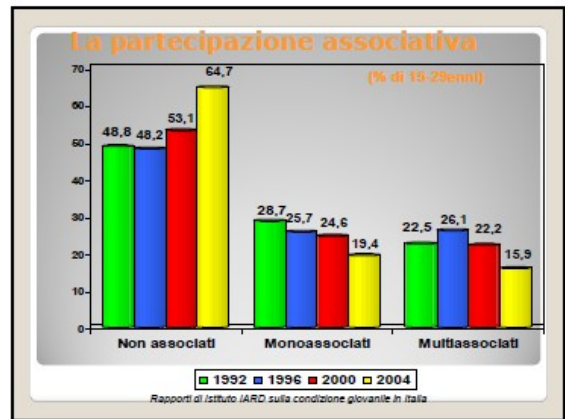
Sanzero/JOJO

Parole e silenzi degli adolescenti

Riccardo Grassi

ISTITUTO IARDRS

ROMPERE IL SILENZIO
in parole e in silenzi



LA VIOLENZA IN FAMIGLIA¹

Maria Gabriella Carnieri Moscatelli e Paola Lattes²

Io sono presidente del Telefono Rosa, e la cosa mi riempie di orgoglio, ma la cosa più importante per me è aver fondato questa Associazione.

23 anni fa insieme ad un magistrato, ad una professoressa di Sociologia dell'Università "La Sapienza" di Roma, una giornalista e un'avvocata, abbiamo creato questa Associazione, aprendo un telefono. Questo telefono sarebbe dovuto rimanere aperto per 3 mesi, perché volevamo fare una ricerca, e poi pubblicarla, sulla violenza in famiglia, che, proprio per le diverse professionalità nostre, avevamo percepito ci fosse. E non era solo una violenza di carattere fisico, che è la più facile da individuare ed è la più facile da vedere: quando le donne decidono di andare in un ospedale, è là che la violenza domestica viene fuori. La violenza fisica viene fuori e poi viene elaborata come violenza domestica, questo è poi un altro discorso, comunque viene fuori. Ma i due tipi di violenza più difficili da far uscir fuori sono:

- la violenza psicologica
- la violenza economica, perché se ne parla pochissimo, ma esiste anche una violenza economica.

Violenza economica che è un tarlo che distrugge una famiglia, che distrugge i ragazzi, che distrugge la vita di tutti i giorni.

Bene, abbiamo aperto questo Telefono, e dopo 3 mesi non siamo più riusciti a chiuderlo. E adesso è aperto da 23 anni!

Cosa facciamo noi all'interno di questa realtà? Siamo 72 persone che lavorano tutti i giorni, in più abbiamo avuto da 6 anni dal comune di Roma una casa di accoglienza, che gestiamo personalmente per ricoverare le donne che hanno subito violenza con i propri bambini. Questa per me è la parte più interessante, la parte che mi prende di più. Ciò non toglie che c'è tutta la parte di ascolto e di ricevimento delle donne presso la sede del Telefono Rosa in viale Mazzini. Le due unità sono divise: una è all'Eur, una in viale Mazzini, perché sono due realtà completamente separate, con problematiche completamente diverse.

Durante l'anno riceviamo telefonate da tutta Italia, per chiederci informazioni, per chiederci consigli, per chiederci come una donna, o anche a volte dei ragazzi, che vivono una realtà di violenza si devono comportare. Per le donne che vivono a Roma e nella provincia di Roma, sono a disposizione tutti i giorni, mattina e pomeriggio, avvocate penaliste e civiliste, tutte con gratuito

¹ Trascrizione dalla registrazione audio in nostro possesso. Testo non rivisto dagli autori.

² Telefono Rosa (Roma). La prima parte dell'intervento è di Maria Gabriella Carnieri Moscatelli, presidente, la seconda di Paola Lattes, vicepresidente.

patrocinio a spese dello Stato, perché noi non siamo lì per spillare le persone che vengono a chiederci aiuto; e psicologhe, perché molto spesso queste persone sono persone confuse che non riescono a mettere a fuoco il loro problema ed hanno necessità di essere sostenute. Ormai si è creata una rete, che va dal nord al sud, di Associazioni simili alla nostra e che operano soprattutto come operiamo noi: le altre donne che ci telefonano dal resto d'Italia, le indirizziamo perciò presso queste Associazioni.

Cosa è venuto fuori attraverso gli anni? Intanto che la violenza forse è frutto anche di quel che ci viene propinato ogni giorno da televisioni, da radio, da film, e questa violenza va aumentando. La cosa che mi crea disagio, inoltre, è che questa violenza va aumentando tra i giovani. Poi vi parlerò e vi farò vedere un breve filmato realizzato proprio lavorando con i giovani: è da sei anni che andiamo nelle scuole, dove teniamo per conto della Provincia di Roma un corso sul bullismo, sulla violenza di genere, sull'importanza della legge, perché i ragazzi purtroppo non conoscono le leggi, essendo minorenni credono di essere indenni da qualsiasi problematica. Come se tanto fosse sempre compito dei genitori “metterci sopra una pezza”, mentre invece gli stessi giovani devono essere coscienti che, se loro sono colpevoli, la legge li prende comunque in considerazione.

Ma torniamo a quel che il Telefono Rosa fa normalmente. Dopo una telefonata, appunto, invitiamo la donna che ci ha chiamati a venire a raccontarci la sua storia. Spesso sono storie tremende! La violenza va aumentando, la nostra società è diventata una società violenta e noi non riusciamo a mettere un argine a questa violenza nella società. Se consideriamo che ci sono bambini di 12 anni, ma anche di 8 anni, che nelle scuole fanno violenza nei confronti dei loro compagni, questo vi dice che messaggio sbagliato noi adulti abbiamo passato loro. Quest'estate – torno sempre al solito posto di vacanza perché sono un po' monotona – avevo come vicina di ombrellone una nonna come me, con delle nipoti grandi come le mie, ma che aveva anche un nipote piccolino che adesso ha 7 anni; bene, mi ha raccontato che questo bambino, che è un bambino molto carino, molto intelligente, molto vivace, durante l'anno, e se ne erano accorti solo all'ultimo, veniva vessato da un altro bambino, che tutte le mattine puntualmente gli toglieva la colazione. L'ha saputo alla fine dell'anno. Come me lo chiamate voi questo modo di parlare? Non possiamo parlare di uno scherzo, perché lo scherzo si fa una volta, quella diventa un tipo di violenza, un tipo di sottomissione, di te che sei più debole, al mio volere.

La violenza, quindi, secondo noi è in aumento. Però, d'altra parte, bisogna tener conto che c'è anche una maggior consapevolezza da parte di tutti che esiste questo problema della società. Perché questo non è un problema mio che sto al Telefono Rosa, non è un problema della donna che mi viene a dire che cosa le è successo: questo è un problema di tutti quanti noi, di tutta la società, perché una famiglia che ha della violenza al proprio interno, violenza che non viene in nessuna maniera denunciata là dove ci sono dei figli, crea dei danni irreversibili. Ricordatevi che dei

bambini che crescono all'interno di una famiglia violenta, al 99% sono, specialmente i maschi, a loro volta violenti, se non interveniamo nel momento giusto e soprattutto nella maniera giusta.

Che cosa fare, allora? Perché parlare è bellissimo, però poi bisogna fare qualcosa di vero, qualcosa di reale per tirar fuori sia la donna, sia il bambino. Ma anche l'uomo violento, perché fino a oggi noi abbiamo parlato dall'altro punto di vista, la donna e i bambini, ma oggi è giunto il momento che tutti quanti noi ci occupiamo anche del violento, di come trattare il violento. Il professor Giullini a Milano ha iniziato una sperimentazione, che ci viene dal Canada e dal Belgio, dove tratta la violenza degli uomini, il perché della violenza degli uomini.

In questo momento stiamo aprendo un centro a Roma, con il Telefono Rosa, perché i dati ci dicono che quando un soggetto è stato condannato per violenza, soprattutto per violenza carnale, quando esce, nel 35% dei casi ripete lo stesso identico reato; allora ci dobbiamo chiedere: "se lo ripete c'è qualcosa che non va?". Dobbiamo intervenire: quindi per combattere la violenza va fatto un esame a 360°, quindi il Telefono Rosa oggi:

- riceve la donna o l'adolescente;
- ascolta la loro storia;
- illustra alla donna quali sono le strade a sua disposizione.

Però mai dobbiamo intervenire per orientarla in un senso o nell'altro; lei deve sapere che esiste una giustizia, che esistono delle case di accoglienza, che esistono delle organizzazioni pronte ad aiutarla, ma è lei che deve decidere, perché la vita che andrà ad intraprendere è la sua vita. La strada che inizia a percorrere, che è una strada difficile, è una strada che riesce a percorrerla se dentro di sé ha la convinzione che quello che fa è giusto, è vero e che può essere fatto.

Io lego il silenzio, di cui è stato parlato ieri, ed è un silenzio piacevole in un certo senso, al silenzio colpevole di chi è vicino e non da una mano quando se ne rende conto, alla famiglia che ha violenza od altro all'interno; perché siamo quasi correi nel momento in cui ci accorgiamo che ci sono delle persone che vengono maltrattate, vengono addirittura uccise, e se noi fossimo intervenuti un minuto prima avremmo evitato questo! È una riflessione che noi tutti dobbiamo fare.

Il Telefono Rosa era sei anni che si batteva per avere la legge sullo stalking, tutte le morti annunciate, di cui i giornali ce ne hanno parlato a sufficienza, potevano essere evitate se questa legge fosse stata operativa prima? Io dico di sì, dico di sì perché il soggetto che fa stalking può essere in alcuni casi un soggetto irrecuperabile, ma se interveniamo prima e con questo soggetto parliamo prima, con 90 probabilità su 100 facciamo rientrare il problema.

Questa legge che noi abbiamo voluto tantissimo e finalmente un anno e mezzo fa si è realizzata, ci sta insegnando che se ben applicata porta un qualche cosa di positivo alla nostra società; per fare questo ovviamente ci siamo dovuti muovere, abbiamo dovuto fare delle denunce ai nostri parlamentari, siamo dovuti andare all'interno di certe situazioni, abbiamo rotto il silenzio di certe

realtà. Quindi io dico che rompere il silenzio di certe realtà non è rompere un silenzio, è fare qualche cosa di buono, non lasciare che si accumulino certe situazioni che sono negative per tutti, per la famiglia, ma anche, ricordatevi, io tendo sempre a sottolinearlo, per tutta la società. Là dove c'è una famiglia violenta i bambini soffrono, questi bambini a loro volta vanno a scuola e questo loro disagio lo comunicano inevitabilmente ai compagni, quindi se noi non interveniamo siamo colpevoli nei confronti anche di tutta la società. Io è questo che continuo a dire e a gridare in continuazione, non perché dobbiamo pensare alla violenza e alla denuncia come a qualcosa di controcorrente, ma deve essere un qualche cosa che ci aiuta a superare il momento e a riportare un certo equilibrio all'interno di quel nucleo.

Io, come vi stavo dicendo prima, mi occupo insieme alle mie colleghe anche della scuola: è sei anni che noi entriamo nella scuola e trattiamo il problema del bullismo, e da questi nostri incontri abbiamo tratto degli insegnamenti veramente importanti.

Ogni anno noi lavoriamo su una classe per tre mesi, ma non lavoriamo sui ragazzi: lavoriamo sugli insegnanti e lavoriamo sui genitori. Devo dire con grande amarezza che purtroppo i genitori molto spesso sono assenti e questa è la parte meno gradevole del mio lavoro, perché sottovalutano certe situazioni. Non so se ricordate recentemente quei ragazzi di 14–15 anni che attraversavano l'autostrada e che son stati arrestati: ho visto l'intervista fatta ai genitori, che dicevano: «questi ragazzi che attraversavano l'autostrada... sono ragazzate». Io, da nonna, da mamma, non posso nemmeno lontanamente pensare che un genitore possa dire una cosa del genere; ma sai cosa significa far fermare di traverso sull'autostrada un autotreno? Quanta gente avresti potuto ammazzare? Questo è un atteggiamento dei genitori che purtroppo riscontriamo anche nella scuola, perché quando un professore dice al genitore: «guarda che tuo figlio fa questo», anziché dire: «bene, io parlerò con mio figlio, cercherò di avere un dialogo con mio figlio», attacca il professore. Durante questi incontri che noi facciamo con gli insegnanti, credetemi mi si fa il cuore piccolo così e oggi capisco perché gli insegnanti si ritraggono, perché vanno a scuola, fanno la loro lezione, escono e se ne vanno e non si occupano di altro, e mi meraviglio quando trovo tanti presidi e tanti professori che occupano il loro tempo libero e non sono retribuiti per organizzare eventi, per organizzare incontri, per stare con i ragazzi, perché credetemi, fossi al posto loro, non so se darei tanta disponibilità essendo trattata proprio come l'ultima delle persone.

Io ho sempre detto che la nostra società si basa su due pilastri importanti:

1. la famiglia
2. la scuola.

Non parlo della religione perché se no apriamo un discorso ampio, perché io rispetto tutte le religioni anche essendo cattolica, quindi questo è un altro argomento, però nella società comune è la famiglia e la scuola che si debbono impegnare a tirare su la persona.

Bene, in questo momento i due pilastri sono completamente incrinati: la famiglia è abbastanza disgregata, la scuola non risponde a quelle che sono le esigenze di una società moderna. La società cambia in continuazione e purtroppo la scuola non la segue, e questo è un bruttissimo segnale nella nostra società. Durante appunto questi incontri con i ragazzi, proprio per rendermi conto di quello che stava succedendo, abbiamo istituito questo premio: un premio sciocco, che è stato consegnato l'8 marzo, figuratevi: abbiamo comprato delle piccole cineprese, l'abbiamo pagate 45 euro, quindi proprio veramente una sciocchezza. Però nel momento in cui abbiamo dato il 1° premio, io ho visto uno di questi ragazzi piangere: mi ci commuovo ancora adesso, perché vedere un ragazzo di 16 anni alto 2 m. che si è commosso nel ricevere questo riconoscimento, è stata forse la parte più gradevole del mio lavoro. Bene, per arrivare però a questo ci è stata una serie di incontri con i ragazzi, incontri da parte mia, della vicepresidente, ma anche di psicologhe dell'età evolutiva e di avvocate perché, e poi la mia collega ve lo sottolineerà, purtroppo quello che non si riesce a far passare nella nostra società è che i ragazzi vanno informati di tutto; non si deve tenere all'oscuro i ragazzi che esistono delle leggi e che se tu infrangi quelle leggi puoi essere messo sotto processo.

Una cosa ci ha fatto impressione la prima volta che abbiamo pensato di fare questo con i ragazzi: l'avvocato, dopo aver fatto lezione, si è messo a disposizione dei ragazzi privatamente, nel senso che è andato in una stanza e ha detto: «chi è che mi vuole fare delle domande? Vi premetto che io sono tenuta al segreto perché sono un avvocato. Entrate nella stanza, parlate con me e chiedetemi tutti i dubbi che avete su un determinato comportamento». Ebbene, c'era la fila: dopo due ore, perché doveva essere di due ore questo sportello, abbiamo dovuto aprirlo ancora un altro giorno, e ne è venuto fuori di tutto e di più: se io rubo un motorino a un mio vicino di casa (adesso faccio un esempio, non c'è stato niente di questo vi dico una cosa così), in fin dei conti ho 14 anni, che cosa mi fanno? È una ragazzata! E lì l'avvocato gli ha spiegato come stavano in realtà le cose.

Purtroppo abbiamo avuto il caso di una ragazzina che si prostituiva e, a parte il male morale, (lasciamo da parte questo perché adesso sto parlando dal punto di vista legale), non sapeva a cosa andava incontro. Questo è un male grossissimo: lasciare nell'ignoranza i nostri figli! Io ormai devo parlare dei miei nipoti, perché i miei figli sono vecchi, ma però voglio dire che è un male inqualificabile. E questo dovrebbe essere compito della scuola, ma invito tutti i genitori a farne un momento di riflessione. E se dico che rimango male, sono arrabbiata, mi viene proprio un senso di ribellione al vedere tanti pochi genitori quando si fanno queste riunioni.

Ecco, questa mancanza di riflessione da parte dei genitori e di disponibilità anche di dialogo con i ragazzi, è un altro punto in cui il silenzio deve essere senz'altro rotto: il dialogo tra genitori e figli non esiste più, il ragazzo quando ha un problema lo va a dire a un compagno, non lo va dire a un genitore. Magari lo dicesse, per esempio, all'insegnante, no, lo dice a un suo compagno. Come risolve poi quel problema? Non si sa... Quello che noi continuiamo a sostenere, ed è per questo che

facciamo questa grossa battaglia, è che i ragazzi, la famiglia, la donna, vanno sostenuti, vanno sostenuti e vanno guidati in questo momento, perché è una società che si sta disfacendo e c'è tanto di negativo in questa società, quindi dobbiamo cercare di portare avanti i punti positivi.

Io ritorno un attimo sul Telefono Rosa. Volevo solo dirvi che il Telefono Rosa è un'Associazione ONLUS che si occupa appunto delle donne, degli adolescenti e delle persone anziane, che non riceve contributi dallo Stato, e questo lo voglio sottolineare. Come viviamo allora? Perché poi dopo la domanda successiva è quella. Noi facciamo dei grossissimi progetti per la Comunità Europea per il Ministero delle pari opportunità, per il nostro Comune e per la Provincia; le volontarie che partecipano a questi progetti non si fanno pagare, e vi parlo di persone che sono altamente specializzate, quindi il tempo che danno è un tempo che costa e in questa maniera il Telefono Rosa può essere e può continuare a vivere. Ma soprattutto è completamente libero, sopra la nostra testa non c'è il cappello di nessuno: qualsiasi tipo di Governo ci sia, se c'è una criticità io la posso denunciare perché a me non tolgono niente. C'era la criticità dello stalking? Noi che avevamo preparato tutto lì dove stava passando, è caduto il Governo, abbiamo reiniziato la solita lagna con il nuovo Ministro; lo possiamo fare perché siamo indipendenti è lo stesso ragionamento che faccio sempre ai miei nipoti: “cercate di essere indipendenti, la vostra la vostra dignità sicuramente non sarà ehm non sarà pestata” e di questa libertà del Telefono Rosa io ci tengo tantissimo a dirla e a urlarla perché ci occupa la nostra vita però appunto ci dà tantissima soddisfazione.

Ogni anno noi produciamo, ormai da 23 anni, i risultati di un'indagine che facciamo all'interno del Telefono Rosa, dove diamo una fisionomia sia al violento sia alla donna che ha subito violenza ma soprattutto quali sono i tipi di violenza. Come poi potrete vedere, c'è un abbassamento dell'età sia del violento che della persona violentata, come c'è un aumento delle violenze sessuali. Questi i dati sono elaborati da una grossa Società di Ricerca che è la SVG di Trieste: noi li passiamo e loro poi ce li elaborano, e anno per anno noi abbiamo dall'osservatorio del Telefono Rosa il polso di quella che è la violenza in Italia.

Passo ora la parola a Paola Lattes, che è la vicepresidente del Telefono Rosa ma è anche un avvocato, che, mentre il mio è stato un discorso teorico e di conoscenza, lei vi farà invece un discorso più tecnico: come sia utile far ragionare le persone su quello che sono le leggi e che cosa comporti non rispettarle. Però prima di questo, vi voglio far vedere questo filmato che è arrivato l'8 marzo, filmato in cui i ragazzi ci hanno fatto 3 denunce pesanti:

1. il fatto di essere soli, di non essere ascoltati;
2. il fatto di subire violenza, di non sapere cosa fare quando commetti violenza;
3. la violenza fatta a una persona che ha un handicap è una violenza 1000 volte più pesante.

Io ve lo faccio vedere perché è stato è bellissimo: dimostra lavorando con i ragazzi si riesce ad avere tanto da loro, e che se questo tanto non viene fuori la colpa non è dei ragazzi: è la colpa nostra

che non sappiamo parlare con loro.

Naturalmente il filmato che avete appena visto, raccoglie anche ragazzi che hanno delle disabilità, molti di loro sono sordomuti. Questo è un filmato girato da Lina Popescu, che è una ragazza sordomuta: quindi, come vedete, è una denuncia contro la disabilità, contro il silenzio, contro il fatto che essere disabili è già un subire violenza. Il “Duca degli Abruzzi” è una scuola avanzata, direi, cioè nell'accoglienza e nel fatto che segue i propri ragazzi, e quindi è una scuola di alto livello anche se ci sono tante persone che quando arrivano non parlano l'italiano; sono ragazzi che hanno subito tante cose nella loro vita: pensate al distacco dalla propria casa, dalla propria nazione, qualche volta anche dalla propria famiglia. Sono ragazzi che magari sono stati adottati da grandi, quindi sono ragazzi che hanno un background terribile dietro le spalle, e malgrado questo si stanno integrando.

Vi dico questo perché? Perché al Telefono Rosa arrivano molte straniere: il 30% delle donne che si rivolgono al Telefono Rosa sono donne straniere, molto spesso sposate con italiani, e la violenza la subiscono in famiglia. Quindi fuggono da un Paese violento per cadere nelle braccia di una famiglia violenta condotta da italiani: è un problema enorme perché è un problema di integrazione sbagliata, cioè è un problema in cui queste donne pensavano di avere un futuro migliore e si trovano in una situazione spesso peggiore. Quindi non conoscono le leggi, non conoscono l'italiano e la minaccia che ricevono dal marito, dal compagno è sempre la stessa: «o fai questo o ti mando al tuo Paese». E su questo devo dire che la nostra legislazione non aiuta, perché in effetti una donna straniera che abbia ottenuto il permesso di soggiorno perché sposata con un italiano, se si separa e successivamente ha il divorzio, perde il permesso di soggiorno nel caso in cui non lavori. Quindi ecco che si ha una situazione di inferiorità, non solamente fisica o psicologica, ma anche economica, perché si tratta di tornare spesso in Paesi dai quali si è scappata per salvare la propria vita.

C'è un altro problema enorme in Italia di cui si parla pochissimo, e sono le coppie di fatto. Noi abbiamo delle statistiche: 250.000 matrimoni l'anno, 500.000 coppie di fatto l'anno. Da queste coppie di fatto nascono bambini che spesso nella gran parte dei casi vengono riconosciuti da entrambi i genitori. È convinzione comune che la persona che sia stata riconosciuta dal padre, dalla madre, da entrambi, abbia gli stessi diritti di un figlio legittimo: non è vero! Anche la legge fa delle discriminazioni.

Cominciamo dall'inizio. Almeno per quello che riguarda il Lazio, per esempio, esiste una “provvidenza” che viene data alle donne in stato interessante al momento del parto, e che vale solo per le donne sposate mentre non vale per le ragazze madri. Andiamo avanti: quel bambino viene riconosciuto, va a scuola, ci sono già dei problemi nell'inserimento, c'è una differenza fra ragazzi di

coppie non sposate e coppie sposate. Dal punto di vista legale la legge dice per esempio che hanno gli stessi diritti dei figli legittimi, bene è vero, ma nei confronti solamente dei propri genitori perché c'è un'altra norma che dice che quel il figlio naturale riconosciuto in realtà non ha rapporti di parentela con gli altri parenti. Che cosa significa? Che mentre c'è un qualche cosa fra le pieghe della legge che riconosce un rapporto di parentela con i nonni diretti, non c'è nulla per quello che possa riguardare un rapporto di parentela con gli altri, cioè gli zii, i cugini, i parenti fino al 5° grado o al 6°, come dice la legge per quanto riguarda per esempio il diritto di successione. Non solo, ma quando per un caso fortuito venissero a mancare entrambi i genitori e quei ragazzi fossero ancora minorenni, si apre l'adottabilità per quei figli. Quindi quei ragazzi non possono essere affidati, per esempio, a uno zio che pure se ne occupato o a un cugino, perché in realtà per la legge non sono parenti e quindi rimangono soli in stato di adottabilità.

Il problema è talmente grande: pensate anche solo ai numeri, che fra poco ci scoppieranno in mano, perché se ci sono solo 250.000 matrimoni l'anno contro le 500.000 nuove convivenze, significa che la massa dei bambini che nascono sono solamente figli naturali riconosciuti ma non sono figli legittimi. Che cosa si può fare a questo punto per evitare tutto questo grande problema che sicuramente avremo fra un po'?

Vabbè, ci si può sposare e quindi chiaramente quel figlio nato prima del matrimonio diventa un figlio legittimo. Ma se non è possibile sposarsi, perché magari uno dei due genitori si è già sposato con un altro, allora si può chiedere la legittimazione al tribunale: si fa un'istanza perché il tribunale riconosca lo stato di legittimazione e quel figlio abbia lo status di figlio legittimo. Se questo non è possibile, si può per esempio fare un testamento e nel testamento indicare che si aveva interesse e voglia di legittimare quel figlio, e allora la persona può fare un'istanza per essere legittimato. Per quale interesse? Da figlio legittimo acquisisce la possibilità di dividere l'eredità con gli altri figli su un piano di parità; da figlio naturale riconosciuto, dal punto di vista economico ha diritto di avere la stessa quota del figlio legittimo, ma non può scegliere le quote: le quote le possono scegliere solamente i figli legittimi.

Queste cose devono essere spiegate, perché i nostri ragazzi con troppa facilità vanno a convivere, con troppa facilità si assumono dei doveri comuni. Per esempio, spesso mi ritrovo che hanno magari comprato una casa intestando il mutuo a entrambi, oppure assumendosi uno o l'altro i debiti del/la compagno/a: non è un matrimonio la convivenza, non crea nessun diritto, assolutamente nulla. È una cosa che dev'essere spiegata, i ragazzi ad occhi aperti devono fare le proprie scelte, altrimenti è veramente difficile pensare a una nostra società futura in cui tutti fanno quello che vogliono, non hanno diritti ma non hanno neanche doveri. È questa la tragedia, questa mancanza di sensazioni sul fatto che si assumono dei doveri: una volta con il matrimonio si assumevano doveri ma anche diritti, oggi con la convivenza non si assume assolutamente nulla né diritti né doveri.

È questo rifuggire dalla responsabilità che è preoccupante, perché non è che il matrimonio costa, il matrimonio non costa niente, se uno vuole: non costa effettivamente nulla, perché o si va in chiesa o si va al comune. Certo che se al matrimonio ci mettiamo insieme la *pompamagna*, il vestito da 3.000,00 euro, la cerimonia e soprattutto il ricevimento, allora certo costa. Quindi, come vedete, è una mancanza di voglia di assumersi responsabilità.

Le leggi, in questi ultimi anni, hanno fatto passi da gigante. Ricordiamo che solo dal 1996 esiste la legge contro la violenza sessuale, nel senso che la violenza sessuale è stata intesa come una violenza e un reato contro le persone. Le donne prima erano solamente l'oggetto attraverso il quale veniva commesso il reato. Siamo nel 2010, quindi abbiamo avuto questo riconoscimento di persone solo da 14 anni.

Dopo questa legge del '96, ci sono state altre leggi. Quella sullo *stalking* (è una parola inglese che vuol dire semplicemente: *appostamento*), la legge che ha praticamente offerto alle donne che subiscono violenza di poter chiedere, per esempio, un ordine di allontanamento, un ordine di protezione. È una legge del 2000, che non viene utilizzata molto ma che potrebbe essere utilizzata proprio per salvare quelle famiglie fatte sulla convivenza o sul matrimonio, nella quale ci sia una persona violenta che non permette più agli altri componenti della famiglia di poter vivere serenamente, e si può chiedere quindi l'allontanamento della persona violenta. La legge sullo *stalking* porta anche una norma veramente rivoluzionaria: cioè tutte le donne, o le persone che hanno subito violenza, hanno diritto ad essere sostenute nel giudizio gratuitamente a spese dello Stato. Questo significa che effettivamente c'è un aumento delle denunce, perché altrimenti il lungo percorso, il lungo iter di un processo penale, costava talmente tanto che le persone non denunciavano. Questo invece dà la possibilità a donne, uomini, ragazzi, di potere accedere comunque a un giudizio senza dover pagare nulla. La legge sullo *stalking* è la legge che va a punire tutti quei comportamenti ripetuti incessantemente di telefonate, di sms, di appostamenti sotto casa, di danneggiamento: tutti questi comportamenti oggi sono puniti, e anche in modo severo perché si parte da una condanna a quattro anni. Qual è però il fondamento della denuncia che bisogna fare? Bisogna dire due cose, tutti questi comportamenti che si sono subiti:

1. hanno ingenerato paura;
2. hanno obbligato la persona vittima a modificare le proprie abitudini di vita.

Se questi due elementi non sono messi in luce nella denuncia, la denuncia viene archiviata; io continuo a ripeterlo a tutti perché altrimenti le denunce rimangono "lettera morta".

Un'ultima cosa volevo dirvi, e cioè richiamare tutti quanti a fare un po' mente locale su quello che ho detto per quanto riguarda i figli naturali riconosciuti e i figli legittimi. Facciamo opera di persuasione nei confronti dei nostri ragazzi per quanto riguarda mettere apposto la situazione dei loro figli, perché altrimenti si avranno problemi nel futuro ma anche nel rendimento scolastico.

LA TRAGEDIA: UN DILEMMA TRA LOGOS E SILENZIO NELLA CONCEZIONE SPIRITUALE E CULTURALE DEL POPOLO ARMENO

Grigoris Serenian¹

Riflessioni preliminari

1. Tosto è l'argomento del presente convegno e, davvero coraggioso e lodevole la presenza di voi partecipanti: meritate non solo il "riconoscimento come attività per il personale docente del Dipartimento Istruzione" ma, un particolare "riconoscimento al valor spirituale e culturale" per aver affrontato interventi di tale natura!

Quasi a voler mettere a dura e ulteriore prova la vostra capacità di sopportazione è la concatenazione delle relazioni e/o tematiche di questa mattina: dalla "violenza in famiglia" del presidente del *Telefono Rosa* il passaggio addirittura alla "Tragedia" non mi sembra invero un'impresa né facile, né tanto meno allegra; anzi, mi pare proprio che si passi o si faccia un salto dalla "Rosa" alla "Spina sanguinante" del "Rosso" del sangue!

2. Digressioni a parte, comunque, prima di entrare nel vivo della trattazione del carattere (relazione o testimonianza?) e contenuti del mio contributo, mi preme premettere una riflessione\raccomandazione personali che c'aiuteranno a seguire meglio e con maggior profitto il cammino spiritual-culturale che intendiamo qui percorrere insieme a voi.

In altre parole, ritengo che la condizione preliminare indispensabile per "comprendere" un tema sia quello di "sintonizzarsi" possibilmente sulla stessa "frequenza d'onda" di chi e con chi espone un argomento.

Non era forse questi il significato più genuino della "arte maieutica" (la nascita spirituale ed intellettuale) di Socrate (469 a.C. - 399 a.C.) che trovava il suo corrispettivo, pur se su un piano diverso, appunto quello di "levatrice" (la nascita biologica) di sua madre Fenarete?

Detta attitudine comporta poi nell'ascoltatore\partoriante non solo una "convergenza ed echeggiamento tematico generico nello spazio e tempo", bensì e, soprattutto, anche una certa qual "contrazione della triplice dimensione del tempo" (passato, presente e futuro) in riferimento all'argomento recepito, con una tendenza di concentrazione assolutizzante che si verifica nello "hic et nunc" esistenziali, trainante il retaggio portatosi dietro dalle esperienze precedenti di "passato non scomparso" e proiettantesi nell'avvenire (ad-venire) in procinto di realizzazione in una dimensione di

¹ Monaco mechtarista, monastero armeno di S. Lazzaro (Venezia).

attesa (ad-tendere) e protesa (pro-tendere) in prospettiva.

Quanto finora detto c' aiuta invero a capire la vera natura di una "relazione" che appare segnata da un continuo processo di mutuo arricchimento (per es. la dialettica di domanda\risposta, convergenze di pensieri ed esperienze tra il relatore e l'uditorio attraverso il dialogo, ecc.), come pure traspare l'autentico senso di una "con-ferenza" che consiste in un "con-portarsi con gli altri" verso un comune obiettivo che risulta essere perciò il fondamento o piattaforma di una reale "comunione".

In questo contesto, quindi, emerge il tratto distintivo di una metodologia concreta di pensiero ed azione che converte l'ordine abituale di procedere: più che proporre dunque dei "discorsi su" qualcosa o qualcuno a mo' di un "indottrinamento" a senso unico ed oggettivante, optare invece per un "colloquio con" gli altri, in un processo di svelamento inarrestabile della verità svelantesi fenomenologicamente e "maieuticamente".

Volendo illustrare ciò che è stato appena detto con un esempio, conviene allora rifarsi al caso poc' anzi citato del Telefono Rosa.

In questo senso, mi sembra che il *Telefono Rosa* vada concepito non tanto come una "soluzione", bensì come uno "strumento di soluzione": basterebbe pensare, infatti, che un *Telefono Rosa* senza un "referente personale" ossia, un essere vivente che funga da vero "interlocutore", finirebbe in un mero servizio di "segreteria telefonica" (equivalente del "discorso su") che, ovviamente, non riuscirebbe a risolvere un caso di emergenza o, di rischio, e così via.

Pertanto e, rimanendo sempre nel contesto dell'esempio citato, la missione prefissa dal *Telefono Rosa* potrebbe essere espletata adeguatamente o, in altri termini, esso diverrebbe un efficace "strumento di soluzione" dei casi affrontati da esso, a patto che vengano rispettate le seguenti condizioni di fondo:

1. la presenza di una "persona vivente accogliente";
2. la reale possibilità di "interazione" con quell'interlocutore personale di accoglienza;
3. l'esistenza di "richiesta" d'aiuto, quindi, una specie di "supplica, preghiera o petizione" avanzata da chi si trova in difficoltà a colui che l'ascolta ed è disposto e in grado di venirgli incontro;
4. lo "intervento" vero e proprio da parte di chi accoglie la richiesta della persona a rischio.

Va notato che quest'ultima attitudine ossia, l'intervento liberatorio "a favore di qualcuno o qualcosa" (l'essere pro per) può essere inteso sì, per lo più, come una "attività risolutiva esterna" di una difficoltà minacciosa e od ostacolante ma, esso potrebbe anche assumere la modalità di un intervento di "patire con" (l'essere pro con) la realtà verso cui si nutre interesse o amore, spingendosi così a volte fino all'atto eroico ed estremo di appoggiare una persona o causa "standone vicini" con un "atto di

testimonianza (martirio) d'amore": in altre parole, accade che si arrivi a "salvare" una persona anche "immolandosi per il suo amore" e con lei, caricando in questo modo di alto significato soteriologico e di compartecipazione, il proprio atto di sacrificio supremo.

Solo così, dunque, il filo del *Telefono Rosa* passa da una comunicazione di tipo "discorso su" a quella di un autentico "dialogo con".

Infine, sul fronte dell'arte o della storia dell'arte, il movimento o la corrente della "arte concettuale" fiorita soprattutto negli Stati Uniti d'America a partire dalla seconda metà degli anni '60 del XX secolo e che annovera tra i suoi pionieri l'artista Joseph Kosuth (1945-20) presenta, grazie ai suoi tre distinti ma complementari livelli di percezione e/o rappresentazione, cioè del:

1. "concetto" di una determinata realtà (per esempio la "definizione" tratta da un vocabolario di una sedia),
2. della "riproduzione fotografica" della stessa (quindi, la "foto" della sedia) e, per finire, 3. la "collocazione oggettiva" della realtà in questione (la "sedia"), notevoli similitudini con ciò e, specie, il metodo, delle riflessioni che intendiamo proporre con questo nostro contributo.

1. Relazione e/o testimonianza?

Prima ancora di addentrarci nel merito della problematica riassunta nel titolo del presente intervento, conviene forse chiarire la natura specifica di questo contributo ossia, se si tratti di una "relazione" vera e propria oppure di una semplice "testimonianza" o, ancora, una via di mezzo tra la relazione e la testimonianza.

In realtà, il direttore del corso fra Fabio Scarsato, mi aveva cortesemente chiesto di prendere parte a questa interessante e proficua iniziativa spirituale e culturale in qualità di "Testimone".

Questa richiesta e taglio, poi, mi erano sembrati decisamente più consoni alle considerazioni metodologiche e di principio fin qui esposte; infatti, il concetto di "testimonianza" implicherebbe le seguenti attitudini di fondo:

a. "Dialogo con": a differenza di un "relatore" e della sua attività di descrizione di una realtà in maniera "oggettivante" e spesso caratterizzata da una nota di "estraneità", quindi, in sostanza, una prassi di "discorso su", al contrario, un "testimone" presenta il vantaggio di rapportarsi all'oggetto\oggetto descritto in modo personale ed esistenziale, appunto come un "colloquio con", senza però perdere necessariamente o rinunciare per ciò al suo carattere di scientificità e corrispondenza alla verità effettiva;

b. "testimonianza\martirio": un'altra peculiarità del "dialogo con" è quella della "coerenza di

testimonianza” con tutto il proprio essere ed agire. Il testimone, infatti, proprio nella sua qualità di persona che abbia vissuto esistenzialmente (visto, udito, odorato, gustato e palpato)², in modo diretto o indiretto, una data esperienza, è in genere motivato e sospinto a “provare” (testimoniare) la veridicità di ciò che ha sperimentato e compreso, perfino a prezzo della sua vita: è questo, invero, il significato più genuino del termine greco “martyria” (μαρτυρία) ossia *testimonianza*, come anche del vocabolo e verbo armeno “vkay” (*testimone, martire*) e “vkayel”;

c. “rappresentatività”: nulla togliendo al valore individuale del testimone, egli, tuttavia, proprio in virtù del suo essere testimone inserito per lo più in un gruppo o comunità (etnica, ecclesiale, ecc.), diventa un “rappresentante” o “portavoce” più o meno autorevole e convincente di quella stessa aggregazione di persone. È proprio a tale titolo, credo, che sia stato invitato il presente testimone ossia, il sottoscritto, per riferire circa la tragedia vissuta, “proferita e ammutolita” allo stesso tempo, dal martoriato popolo armeno.

Perfino l’esperienza più personale necessita e tende ad assumere la forma e la struttura di un “discorso articolato” per essere condivisa anche dagli altri: da qui, quindi, l’esigenza d’integrare la “testimonianza” con l’istanza di una “conferenza o relazione” concettualmente elaborata, come cercheremo di proporre durante lo svolgimento delle riflessioni\testimonianze del nostro presente contributo.

2. La Tragedia

Nel considerare questa prima componente del mio intervento, mi preme chiarire subito un “principio metodologico” che va sempre tenuto presente al momento dell’esposizione delle idee che seguiranno a breve.

a. Innanzitutto va ricordato che le riflessioni circa la “tragedia” presuppongono e fanno continuamente riferimento come loro piattaforma alla “esperienza di tragedia” del popolo armeno in generale e del relatore armeno in particolare;

b. in secondo luogo, il concetto di tragedia è contestualizzato nella “realtà, pensiero e storia millenari” degli armeni, sia in senso diacronico che sincronico: quindi, modalità concrete di affrontare esperienze di tragedia, la loro interpretazione concettuale, la loro trasmutazione artistica (nella musica, pittura, poesia, ecc.) e, infine, la loro trasformazione o sublimazione spirituale, si rifanno al ricco bagaglio di tradizione armena in merito;

c. in ottemperanza, poi, al compito assunto in questo convegno, l’attenzione principale

² Cfr. Gv 1, 1-4.

nell'affrontare il tema della tragedia sarà rivolta alle due istanze riferentesi ad essa ossia, la “parola” e il “silenzio”.

Nonostante la “particolarità” etnica e religiosa del popolo armeno nel vivere ed interpretare culturalmente e spiritualmente la propria realtà di tragedia nella parola e nel silenzio, si avrà forse modo di constatare come allo stesso tempo detta esperienza riveli una straordinaria “apertura universale” da poter convergere con le altre esperienze collettive e individuali di una moltitudine di culture e religioni: è ciò, infatti, quel che fa diventare dell’analisi di un vissuto particolare una “chiave interpretativa ed esemplare” a livello universale per comprendere e compartecipare ad altre e simili esperienze.

“Natura della Tragedia”: “che cos’è la Tragedia?” Ecco il nocciolo della questione su cui cercheremo di riflettere brevemente, tenendo fermi insieme interrogativo e soluzioni e rievocando in continuazione i punti sopraelencati.

“Voghb-Ergoutiun”: l’etimologia si presenta come la:

a. prima e principale “porta” che c’introduce a cogliere la vera natura di una realtà; essa, cioè, appare come la “casa dell’essere”; a ragione, quindi, gli antichi romani asserivano: “Nomen Omen”!

b. In armeno, poi, dal punto di vista contenutistico e di composizione etimologica, il sostantivo “voghb” significa *lamento*, mentre “yerc” denota *canto*: perciò, la parola composta “voghberg” o “voghbergoutiun” indicherebbe un *canto di lamento*. Su questo preciso concetto, comunque, torneremo a breve.

“In bilico”: una delle caratteristiche fondamentali e prime del vissuto tragico è sicuramente quella di sentirsi profondamente e irrimediabilmente “scissi, divisi” tra due spinte interiori in senso contrario, ugualmente motivate e sostenute, inconciliabili ma, paradossalmente, inestinguibili, almeno durante la nostra esistenza terrena o, forse, perfino nella dimensione metastorica!

È proprio questa lacerazione ininterrotta tra due mondi, visioni e gerarchie di valori contrapposte che sorregge e alimenta come un “rovetto ardente inconsumabile”³ la tragedia di pensiero, nelle sue fasi progressive di pensiero interno e arcano, in quella del suo proferimento esterno e, perfino, nel suo “ammutolimento”, presso gli esseri intelligibili. Pure il “canto di lamento” segue e s’innesta in questo eterno flusso di movimento esistenziale.

Non era forse questi la trama principale della nota vicenda e dramma del personaggio di Amleto⁴ nell’omonima opera di William Shakespeare (1564-1616) che viene magistralmente messa in luce da

³ Cfr. *Es* 3, 2s.

⁴ Cfr. *The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark*, scritta tra il 1600 e il 1602.

un pensatore e vero “testimone-martire” del XX secolo, cioè da padre Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937)⁵, armeno almeno da parte di sua madre (Ol’ga Pavlovna Saporova) e martire nei campi di concentramento o *gulag* delle isole Solovki nella Russia Sovietica di Iosif Vissarionovič Džugašvili, più comunemente noto come “Stalin” (1878-1953)?

P. Florenskij osservava con grande acume: “Siamo dunque giunti alla conclusione che la tragicità della situazione amletica è determinata dalla profonda scissione della sua coscienza, dal suo radicale sdoppiamento”⁶.

Pure l’altro termine ricorrente nel titolo esplicativo del presente contributo e caratterizzante la natura dialettica del rapporto intercorrente tra logos e silenzio ossia, “dilemma”, in realtà converge pienamente con il concetto appena esposto di “in bilico”.

“Traviata”: come se non bastasse il continuo strazio dovuto alla condizione di lacerazione, sospensione o dell’essere in bilico tra due tendenze contrapposte, l’esperienza della tragedia viene ulteriormente drammatizzata dal profondo senso di “traviamento” degli esseri, Creatore e creature inclusi!

Il fallimento o, smacco o, sbandamento di un solo componente di una comunità coinvolge necessariamente, anche se a titolo e con modalità diverse, le altre parti della stessa congrega. In tal senso, quindi, l’insuccesso per esempio dell’essere umano nel raggiungimento del suo scopo principale per cui è creato e, anche redento, intacca in un certo senso la riuscita ottimale ed integrale non solo degli esseri a lui inferiori nella scala gerarchica della partecipazione all’Essere, ma pure quella dei suoi consimili e compartecipi alla natura umana, quella degli esseri puramente spirituali (angeli) e, infine, perfino quella di Dio Creatore e Salvatore!

La Sacra Scrittura abbonda di testimonianze che riferiscono, usando spesso degli antropomorfismi e un linguaggio colorito, circa il coinvolgimento quasi passionale e certamente compassionevole di Dio nelle sorti, specie sinistre, delle sue creature (diluvio universale⁷, “alleanza noachica”⁸, dialogo Dio\Abramo circa Sodoma e Gomorra⁹, parabola della pecora smarrita¹⁰, della dramma perduta¹¹, del figlio prodigo¹², ecc.), particolarmente di quella che costituisce l’anello di congiunzione tra l’universo

⁵ Cfr. FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, (a cura di TRUBAČEV, S. A. (Andronik); ed. ital. a cura di DELL’ASTA, A.; trad. in italiano di ZILIO, S.), ed. Bompiani, in, collana *pasSaggi Bompiani*, tip. Tip.Le.Co. (S. Bonico-Piacenza), Milano 2004.

⁶ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, pp. 42s.

⁷ Cfr. *Gn* 6, 5 – 9, 19.

⁸ Cfr. *Gn* 6, 8; 8, 1; 8, 15 – 9, 17.

⁹ Cfr. *Gn* 18, 16-33.

¹⁰ Cfr. *Lc* 15, 4-7.

¹¹ Cfr. *Lc* 15, 8-10.

¹² Cfr. *Lc* 15, 11-32.

materiale e quello spirituale ossia, l'Uomo.

Inoltre, l'intera vicenda della storia della salvezza e dell'incarnazione comprova l'asserto secondo cui Dio condiscese all'uomo per partecipare, questa volta inversamente rispetto a quanto succedeva nella creazione dove gli enti partecipano all'essere di Dio, alla natura e diverse esperienze di sconfitta dell'uomo (il riscatto e riparazione del peccato e delle sue conseguenze per mezzo dei misteri di Cristo, quali ad esempio il battesimo, le sofferenze, la morte, ecc.), per poterlo nuovamente innalzare o collocare nella sua posizione delle origini¹³.

Percepire, dunque, che la storia sia "uscita di carreggiata"¹⁴, significa cogliere in pieno il significato o venatura tragica dell'universo intero.

Sul piano artistico-musicale, infatti, va ricordato come una delle opere più significative e romantiche di Giuseppe Fortunino Francesco Verdi (1813-1901) porta il titolo di "*La Traviata*", rappresentata proprio nella città da cui proviene il relatore ossia, Venezia, al Teatro La Fenice, il 6 marzo 1853.

"Angoscia": da quanto esposto appare chiaro che la "cornice tragica", proprio per esserla tale, richiede non una semplice movente psicologica di paura da una minaccia concreta o, uno stato di depressione qualunque o, ancora, altri rischi particolari e contingenti; al contrario, essa presuppone appunto uno stato di "angoscia" che ponga l'animo di fronte a una "ristrettezza (angustia) esistenziale generale"¹⁵ causata dalla bipolarità contrapposta ineluttabile sopra descritta.

"Caduta": la visione tragica, perciò, lungi dall'essere una prospettiva superficiale di mesta tristezza, denota invece una condizione esistenziale e comprensiva di "caduta o deiezione generale"; questa "caduta", poi, nel caso degli esseri creati si manifesta come "non dipendente" dalla loro volontà o scelta, mentre in quello dell'Essere Supremo, essa si presenta come "libera e volontaria" ai fini del riscatto delle creature decadute.

Di conseguenza, lo stato di "abbandono non volontario e costrittivo" delle creature (la "caduta") dà luogo alla "deiezione"¹⁶, al contrario, invece, quello "volontario e libero" del Creatore e Salvatore

¹³ Cfr. *Eb* 4, 14 – 5, 10.

¹⁴ Cfr. SHAKESPEARE, W., *The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark*, Act I, Scene V, dove si afferma: "The time is out of joint: o, cursed spite, 'That ever I was born to set it right!' ([Il tempo è uscito di carreggiata. Oh me disgraziato, che sono nato per rimetterlo sulla vecchia strada] cfr. FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, pp. 9, 77).

¹⁵ Cfr. al riguardo le interessanti riflessioni di Martin Heidegger (1889-1976) contenute nel suo capolavoro: HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, (trad. dal tedesco di CHIODI, P.; aggiornamento bio-bibliografico a cura di MARINI, A.), in, collana «*Il Labirinto*», n. 24, ed. Longanesi & C., tip. Sipiell, Milano 1985⁵, parte I, sezione I, cap. VI, paragg. o §§. 39-41, pp. [227]-245.

¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, parte I, sezione I, cap. V-VI, paragg. o §§. 38-39, pp. 221-231; parte I, sezione II, cap. IV, parag. o § 68, punto c, pp. 415-418.

genera la “autarchica kenosi soteriologica” con cui il Logos incarnato e crocifisso proferisce la Sua stessa “Parola/Pregheiera” del Salmo¹⁷ secondo cui: «Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eli, Eloì, lema sabactàni?*, che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*»¹⁸.

“Smarrimento”: la “caduta” genera inevitabilmente la perdita di equilibrio, le vertigini, lo scombussolamento: rimane davvero eloquente a tale riguardo il piccolo capolavoro letterario, psicologico, religioso, ecc., di Albert Camus (1913-1960), intitolato proprio *La chute* ovvero “*La caduta*”, scritto nel 1956¹⁹.

L’esperienza e il lavoro che presentano una “valenza universale”, sia in termini spaziali (dovunque) che temporali (sempre) che, infine, complessivi (per tutti), mi sembra che siano quelli sperimentati da Dante Alighieri (1265-1321) e cristallizzati nella sua opera principale della *Divina Commedia* (*Comedia*). Invero, a chi non capita di vivere e di smarrirsi nel labirinto dei gironi dell’inferno e di assaporare così tutta l’amarezza del mistero della vita e della morte? Non è forse questi la “tragedia di vivere l’inferno” esclamando, associandosi alle parole sublimi del Poeta:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
Che la diritta via era smarrita²⁰?

“Mentore”: tenendo sempre presente il principio che contrassegna la realtà intrinseca della tragedia ossia, la bipolarità contrapposta, quindi, anche nel caso dello smarrimento, l’ultima “parola” non può essere costituita dal “silenzio” della disperazione, bensì, proprio dalle viscere del vissuto tragico sgorga e cresce l’anelito di speranza, espresso mediante la ricerca di una “guida sicura” che è comunque un “logos” a diverso titolo e modalità e che, quasi tenendo per mano la creatura sbandata e lacerata, la innalza dalla disperazione del suo “inferno” conducendola, attraverso la purificazione del “purgatorio”, fino alle più eccelse altezze del “paradiso”: tutto ciò, attraverso, con e nelle “ali del logos”. Per questo, dunque, il ruolo del mentore o guida appare costitutivamente complementare alla condizione di smarrimento.

Nel contesto letterario a sfondo prevalentemente storico, si danno più e diversi “nomi” a queste figure imprescindibili che fungono da “guida”: Mentore, Virgilio, e tanti altri ancora.

“Mentore”, per esempio, re dei Tafi, era un personaggio dell’*Odissea*, poema epico greco attribuito ad Omero e composto tra il IX e l’VIII secolo a.C.; a lui, infatti, Ulisse affida il piccolo Telemaco

¹⁷ Cfr. *Sal* 22 (21), 2.

¹⁸ Vd. *Mc* 15, 34.

¹⁹ Cfr. CAMUS, A., *La caduta*, (trad. in italiano di MORANDO, S.), ed. Bompiani, in, collana “*I Grandi Tascabili*”, Milano 1997⁵.

²⁰ Vd. ALIGHIERI, Dante, *La Divina Commedia: L’Inferno*, tomo I, tip. Ancora, Firenze 1817, I, 1-3.

prima di partire per la guerra di Troia. Inoltre, Atena, dea della saggezza, prende le sembianze di Mentore durante la telemachia per sostenere Telemaco e, nello sterminio dei Proci, essa infonde coraggio a Ulisse e lo sostiene nella battaglia contro di essi. La diffusione, comunque, di questo vocabolo che, nel linguaggio comune denota consigliere fidato, guida saggia, precettore, la si deve soprattutto al romanzo *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, pubblicato nel 1699, da François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715).

Invece nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri, Virgilio fa da guida nei cerchi dell'Inferno e nell'ascesa al Purgatorio, per poi lasciare il posto, nel Paradiso, a Beatrice e, infine, a san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153).

Esiste, però, un termine-concetto particolarmente denso di significati e appropriato al caso qui contemplato che è quello di “pro-feta”.

Questo importante nome e denominazione, del resto molto noto e diffuso perfino nei ceti di persone di media cultura anche in campo religioso, è composto dal prefisso greco “pro” \(\pi\rho\acute{o}\) (prima, davanti, ecc.) e del verbo, sempre greco, “phanai” \(\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\) (rivelare, annunziare, ecc.).

Ora, va notato che se la seconda componente della parola (phanai) col significato di “parlare, dire”, non incide in maniera decisiva sulle possibili diverse accezioni del termine in generale, al contrario, la prima parte (pro) comporta qualche sfumatura rilevante tra ciò che potrebbe essere, almeno a mio avviso, il significato genuino più originario dell'espressione e quel che invece ne caratterizza l'accezione maggiormente pubblicizzata.

In termini più espliciti, ritengo che l'interpretazione di stampo “temporale”, ristretta per lo più a una sola dimensione di essa ovvero al “tempo futuro”, quindi, col significato di “profeta” come di “qualcuno che predice il futuro” sia, a mio parere, abbastanza “riduttiva” rispetto alla concezione “epifanica” del medesimo termine; quest'ultimo approccio, infatti, denota un orizzonte comprensivo molto più ampio rispetto alla concezione precedente perfino sul piano temporale, dal momento che riesce ad abbracciare le “tre dimensioni costitutive” del tempo ovvero il passato, il presente e il futuro, anche se enfatizzando maggiormente sul “presente”, in quanto “tempo attuale redentivo” (Chairos \(\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma\) o tempo attuale di grazia). Così, nell'ottica di quest'ultima interpretazione, il “profeta” (\(\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma\)) assume il significato pregnante di “qualcuno che parla davanti agli altri” illuminando, in questo modo, coloro che sono dispersi nelle tenebre e nell'incertezza e, assumendo nei loro confronti, un ruolo diretto o mediato di “guida sicura”.

3“Perdere il tempo opportuno”: la temporalità traccia l'orizzonte dell'essere e dell'agire; la mancanza del tempo opportuno regge l'universo della tragedia.

Le parole: io sono un «araldo troppo precoce di una primavera troppo lenta a venire» [...]»²¹ riverberano dappertutto con parole e in contesti culturali e religiosi molto diversi tra loro. Non rientrerebbe forse in questa cornice perfino lo sfogo e sfida apocalittica di nostro Signore Gesù Cristo Salvatore che, dopo tante e accorate suppliche rivolte agli uomini del suo tempo affinché non esitassero a spalancare le porte di piombo dei loro cuori e accogliessero almeno per una sola e definitiva volta il seme della loro stessa salvezza? Infatti, credo che: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina la sua covata sotto le ali e voi non avete voluto!»²² costituisca la fase dello “smacco di Dio” nel suo tentativo di redimere l’uomo nella storia, motivata dal libero arbitrio di quest’ultimi di voler resistere ad oltranza e chiudersi all’offerta salvifica di Dio generando, così, una storia contraddistinta come “Chronos” (χρόνος) ossia, un’esistenza condannata nei limiti di autosufficienza della propria immanenza; al contrario, invece, il: «Vi dico infatti che non mi vedrete più fino al tempo in cui direte: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore!*»²³, denota la perseveranza e fedeltà assolute di Dio a se stesso e alla sua parola data nella creazione e redenzione, a tal punto da riproporre la sua sfida di amore generoso incrinato, ma non ancora annientato del tutto, dall’ostinazione peccaminosa delle sue creature intelligibili: per questo, appunto, Cristo si lancia in una dimensione prospettica-apocalittica della fine dei tempi per riconvertire il “Chronos” in “Chairos” ossia, in tempo di grazia, perdono e salvezza. La vittoria definitiva, dunque, di Dio, arriverà a far sprigionare l’uomo dalla propria autosufficiente immanenza per aprirlo, così, alla trascendenza, per cui e in vista di cui sono stati creati tutti gli esseri.

Questo tipo di approccio mette in evidenza e applica una “chiave ermeneutica” a un meccanismo o processo universale secondo cui esiste una “concatenazione” che lega insieme la seguente successione che si protrae all’infinito: l’iniziativa generosa e rivelante di Dio attraverso il “logos”, a cui corrisponde una quasi costante defezione da parte della creatura causata dalla sua ingratitudine e che fa “ammutolare il logos” di Dio, dando così origine al “silenzio” e, infine, di nuovo la “replica sublimativa” del Creatore che Restaura e innalza ulteriormente la sua epifania con il “Logos” definitivo che sigillerà la storia dell’universo intero.

Sul versante del dramma delle creature, poi, chi può mai affermare di non aver sperimentato e, direi anche continuamente, l’angoscia abissale di veder scivolare dalle proprie mani le tre dimensioni del tempo (passato, presente e futuro), lasciando dietro di sé un enorme senso di vuoto esistenziale, di

²¹ Vd. FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, pp. 54, 84.

²² Vd. *Lc* 13, 34.

²³ Vd. *Lc* 13, 35.

*Voghbergoutian (Libro della Tragedia)*²⁶, scritto intorno all'anno 1002, designa i singoli e 95 "capitoli" della sua opera "ban" ossia, "logos".

Egli, inoltre, nel *ban* o *logos* o capitolo LXXXI dedicato agli Angeli, al paragrafo II, avanza un'asserzione molto significativa circa la concezione "tridimensionale della temporalità".

Il contesto in cui il Narekatzi inserisce questa sua interpretazione temporale è quello di un passo evangelico, precisamente la "parabola del fico sterile"²⁷, circa la quale egli propone un'esegesi di stampo decisamente originale e personale.

Il racconto narra, infatti, di un "giardiniere o vignaiolo" che coltiva un fico che risulta essere "infruttuoso", il tutto, in un rapporto dialogico col "proprietario del terreno agricolo" che è Dio Padre. Ora, il nostro autore non applica in questo passo la figura abitualmente attribuita a Cristo del giardiniere, né si limita a concepire il tempo di bonifica del terreno e del fico come a un tempo determinato in senso cosmologico; il santo di Narek ravvisa, invece, nello "Angelo", specie nell'angelo custode di ciascuno di noi, l'immagine del vignaiolo che intercede in continuazione a nostro favore e salvezza presso il Padre, proprietario della vigna, affinché Egli, nella sua infinita bontà, misericordia e, soprattutto, pazienza, conceda alle sue creature che costantemente sprecano i loro talenti e tempo ricevuti in dono da Lui, "più tempo": non, quindi, molti anni raffigurati come "tre anni"²⁸, bensì l'intera "estensione tridimensionale del tempo" ovvero il passato, presente e futuro si presentano così "infruttuosi e sterili", se non sono riscattati nell'assolutezza del tempo presente, in una cornice di "dialogo salvifico" col Trascendente, per intercessione di coloro "che sono creati con la parola di Dio"²⁹ ossia, gli Angeli!

Il Narekatzi scrive testualmente, stando alla versione francese del Kéchichian:

Pour le figuier improductif, d'une stérilité de trois ans¹ [1. Cf. *Lc* 13, 6-9],
- ce qui embrasse la totalité de la durée:
le passé, le présent et l'avenir –,

²⁶ Per una traduzione italiana parziale di quest'opera, dei primi 33 "capitoli" (ban: logos) su un totale di 95, si veda la pubblicazione curata e già citata dello Zekiyani in: ZEKIYAN, B. L., *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*. Al contrario, invece, ne esistono buone traduzioni integrali in francese, corredate di utili annotazioni, introduzioni, ecc., sia dal punto di vista storico, teologico, letterario, e così via, curate rispettivamente dal Kéchichian in: GRÉGOIRE DE NAREK, *Le livre de prières* e, la seconda, dai coniugi Mahé in: GRÉGOIRE DE NAREK, *Tragédie[:]* *Matean ołbergutean[:]* *Le Livre de Lamentation*.

²⁷ Cfr. *Lc* 13, 6-9.

²⁸ A proposito di questo passo lucano (cfr. *Lc* 13, 7), l'edizione della Bibbia di Gerusalemme riporta la seguente annotazione: "13, 7 *tre anni*: è forse un'allusione alla durata del ministero di Gesù, come risulta dal quarto vangelo" (Vd. *La Bibbia di Gerusalemme*, (ed. ital. e adattamenti sotto la direz. di VATTIONI, F.; direz. editoriale di TESSAROLO, A.; redaz. di ALBIERO, G.), ed. EDB, tip. Poligrafici Editoriale spa Officine Grafiche, Bologna 1980⁴, pp. 2229[b]-2230[a]).

²⁹ Narekatzi dice letteralmente:

"[...] eux [les Anges], en effet, ont été créés par ta parole,

et nous [les hommes], nous avons été façonnés par tes mains⁴ [4. Cf. *Gen.* 2,7]": Vd. GRÉGOIRE DE NAREK, *Le livre de prières*, Prière [Ban] LXXXI, [parag.] II, p. 433.

pour l'arbre dont la vie a été prolongée longtemps
et qui a pris racine dans la vigne de ce monde
et qui a été orné d'un vain feuillage,
mais privé de fruits,
image exacte de notre humanité misérable,
ces Anges ont intercédé, travaillé,
bien plus se sont dévoués avec sollicitude³⁰.

“Marciume”: la polarità negativa, pur rappresentando “una parte” del binomio complessivo e, perfino la componente che dovrebbe risultare “transitoria” e comunque “non ultima”, tuttavia è essa che fa scattare e mette in movimento il processo generale della tragedia.

La caratteristica, poi, di questo marciume, impurezza, peccato o, come si voglia chiamare il fattore della “negatività tragica”, è da intendersi nel senso secondo cui: «Non sono terribili le circostanze che rendono possibile la grande caduta, terribile è piuttosto lo sconquasso che coinvolge gli strati più profondi della realtà: il fatto che il marcio sia arrivato sino alle radici è terribile»³¹; in altre parole, qui si tratta di percepire che ormai quasi tutto e tutti siano marci e, ciò, fin nella loro essenza più profonda!

“Perderemo i valori?»: uno degli interrogativi maggiori che ciascuno di noi pone a se stesso, esistenzialmente e gnoseologicamente, nel vortice assillante della vita, è il seguente: almeno alla fine, nella lotta lacerante tra le due forze contrapposte che sperimentiamo in noi e nell’universo che ci circonda e che ci contiene, riusciremo a salvaguardare e a riabbracciare i valori e le persone a noi cari?

Tragico è, infatti, veder crollare davanti ai nostri occhi ciò per cui abbiamo lavorato, patito e, soprattutto, amato per lungo tempo e/o con grande intensità; così scriveva in merito P. Florenskij:

In quello che mi è accaduto si è verificata una frattura nella storia mondiale. All'improvviso mi è stato chiaro che “il tempo era uscito dai suoi cardini” e che per questo era finito qualcosa di molto importante non soltanto per me, ma per la storia stessa. Era al tempo stesso una sensazione di angoscia mortale e di cocente dolore, era l'insopportabile coscienza che stava distruggendo quanto era stato costruito a prezzo di enormi sforzi, non dico i miei personali ma quelli comuni, di tutta l'Europa. E tuttavia in questo dolore lancinante si percepiva al tempo stesso l'inizio della liberazione e della resurrezione ancora una volta non soltanto mia ma comune⁷ [7. *Ibid.*, p. 138]³².

“Esistenza di confine”: un particolare che dà all'occhio nell'esperienza tragica è quello di sentirsi “in mezzo” a due visioni generali del mondo, quasi come se si trattasse di un autentico “spartiacque” o una “linea di demarcazione”. A tale riguardo Florenskij asseriva:

Io sono stato allevato e sono cresciuto come un vero uomo del nuovo tempo, per questo mi sono sentito il punto di confine e il termine del nuovo tempo; come l'ultimo uomo (certo non in senso

³⁰ Ibidem.

³¹ Vd. FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, p. 57.

³² Vd. FLORENSKIJ, P., *Vospominanija [Memorie]*, in, “*Literaturnaja učeba*”, 1988, n. 6, p.147; cfr. lo stesso in: ANDRONIK [TRUBAČEV, S. A.], *Postfazione*, in, FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, p. 97.

cronologico) del nuovo tempo e quindi come il primo del medioevo che viene»³³.

E, più avanti ancora, lo stesso autore riferisce come:

La percezione del mondo rinascimentale, collocando l'uomo in un vuoto ontologico, lo condanna con ciò stesso alla passività, e in questa passività l'immagine del mondo, come l'uomo stesso, si disgrega e si disperde in singoli istanti che si escludono vicendevolmente. [...] Ma non è possibile che l'uomo sia stato soggiogato definitivamente. Verrà il giorno in cui si scrollerà di dosso il giogo della civiltà rinascimentale, anche se così dovrà rinunciare a tutti i progressi che ha portato con sé. Sta per venire l'ora di un profondissimo cambiamento che investirà le radici stesse della cultura [...] L'edificio della cultura è rimasto spiritualmente deserto [...]³⁴.

Per quanto concerne il vissuto collettivo del popolo armeno, sia nella letteratura storiografica che divulgativa, la storia millenaria di questa nazione è spesso denominata, e, non a torto, come un "cristianesimo di frontiera". Questa qualifica, poi, mette in evidenza non solo il ruolo che hanno avuto gli armeni nello scenario geo-politico, militare, economico, religioso-confessionale, ecc., del Vicino Oriente ma, soprattutto, denota il loro contributo nella "mediazione" tra Oriente ed Occidente, svolgendo così e, non di rado, un'autentica opera di "cerniera" nei vari settori dell'esistenza umana. Basti pensare, per esempio e solo a titolo illustrativo, all'attività di traduzione della letteratura classica e patristica eseguita dagli armeni già a partire dal V secolo dopo Cristo in poi, per rendersi conto, rimanendo ancora solo nella sfera della cultura, del prezioso lavoro di mediazione tra i diversi popoli e culture delle civiltà dell'Europa, del bacino mediterraneo e del Caucaso: va ricordato al riguardo come molti di questi scritti oggi giorno si trovano soltanto nella loro versione armena, dal momento che i testi in lingua originale (greco, siriano, ecc.) sono ormai perduti, distrutti o, comunque, non più reperibili per le ragioni le più disparate.

"Estensione e intensità universali": il dramma specifico della tragedia, anche quando riguarda l'esperienza di un "singolo individuo", interessa invero e arriva a toccare, in un certo senso, l'intero universo e con una intensità assoluta. Non ogni lotta, infatti, è una "tragedia"; per esserla tale, essa esige che si trasformi nel:

La lotta degli dei, questo è ciò che suscita nel profondo dello spirito l'alternarsi delle coscienze religiose; l'autentico contenuto dell'*Amleto*, la sua azione interna, profonda è una *teomachia*. [Così] Le radici del tragico passano attraverso la personalità di Amleto e vanno oltre, fino alla sfera delle esperienze religiose, e questa circostanza – che forse lo spettatore non percepisce precisamente, non riconosce attivamente, non sperimenta concretamente –, questa circostanza, si diceva, produce appunto quel terrore mistico che si prova quando si contempla l'*Amleto*. Shakespeare strappa il velo a processi talmente profondi nell'evoluzione dello spirito che noi

³³ Ibidem.

³⁴ Cfr. idem, *Itogi [Bilanci]*, in, *Estetičeskie cennosti v sisteme kul'tury [Valori estetici nel sistema della cultura]*, Mosca 1986, pp. 126, 128; cfr. lo stesso in: ANDRONIK [TRUBAČEV, S. A.], *Postfazione*, in, FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, p. 98.

risulta così radicato nella sensibilità del popolo armeno, da costituirne un tratto dominante e quasi individuante, che potremmo definire “ideologia martiriale”. Il fatto che avvenimenti simili a quelli relativi al combattimento di Avarayr si siano ripetuti molte volte nella storia degli Armeni, fece sì che l’interpretazione che ne è data da quelle fonti remote sia da considerarsi come una sorta di paradigma, al quale, anche inconsciamente, ritorna l’autocomprensione degli Armeni in ogni circostanza analoga. La ricchezza e la profondità di tale antica interpretazione furono evidentemente considerate un modello esaustivo e pienamente rispondente a descrivere un carattere perdurante. E quand’anche se ne fosse persa la percezione cosciente degli orizzonti storiografici e teologici nella loro complessità, essi sono rimasti come allo stato latente, sicché quando sono evocati, è come se venisse improvvisamente ad illuminarsi con ogni evidenza un paesaggio indubitabilmente presente³⁸.

La guerra, quindi, assume in questo contesto una valenza precipuamente “escatologica” di contrapposizione delle forze del bene a quelle del male, di cui l’esperienza storica o terrena di “combattimento” ne risulta essere solo una raffigurazione od applicazione concreta e contingente.

In questo senso, l’autore di prima ovvero Gugerotti asserisce che:

Il fatto che si muoia per lo spirito, e non per una causa materiale, consente di essere aggregati alla schiera dei martiri, condividendo le angustie. È infatti per amore di Cristo che si dà la vita. È lui che per primo ha offerto la sua vita per amore, perché l’umanità fosse liberata dalla morte. Egli era immortale, e si è fatto mortale; così il martire dona la vita per ricevere l’immortalità³⁹.

Per cui, «Chi non appartiene alla loro fede non comprende i cristiani, li considera nemici a se stessi, amanti della morte, anziché della vita. Ma i cristiani cui è risparmiata la vita, piangono per non essere stati degni di condividere la sorte dei martiri»⁴⁰.

“Gravità”: la minaccia che incombe su colui che vive in una prospettiva tragica è, e deve essere, un’entità dotata di una certa gravità che scuota e galvanizzi l’intero essere ed operare di una persona. Di nuovo ci viene in aiuto P. Florenskij quando afferma che: «Ed è appunto questa singolarità e specificità della tragedia che ci induce a sondare a fondo il contenuto delle due coscienze di Amleto, per coglierne la specificità. Nel far questo, si può già affermare a priori che queste specificità non possono essere qualcosa che tocca superficialmente lo spirito, qualcosa di casuale per esso. La serietà della lotta costringe a cercarne le origini non alla periferia della coscienza, non nella sfera dei superficiali turbamenti dello spirito che passano e vanno, ma alle radici stesse, nelle sue viscere che sono più strettamente legate con l’essere stesso dello spirito»⁴¹.

“Non istantanea”: contrariamente a quanto capita nel campo della comprensione e terminologia della vita quotidiana dove, per esempio, si suol designare una sciagura improvvisa come la caduta di un

³⁸ Vd. GUGEROTTI, C., *Vardan Mamikonian e l’ideologia martiriale*, in, *Roma-Armenia*, cap. III, p. 90[b].

³⁹ Idem, p. 92[a].

⁴⁰ Vd. GUGEROTTI, C., *Vardan Mamikonian e l’ideologia martiriale*, in, *Roma-Armenia*, cap. III, p. 92[b].

⁴¹ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, p. 46.

aereo come una “tragedia”, nel contesto invece da noi abbozzato finora, la “tragedia”, proprio per esserla tale, esige un “crescendo di sinistri avvenimenti concatenati e in successione” tra di loro che, giunti al loro culmine con una logica quasi di necessità e percepiti in quanto tali dal soggetto interessato, sfociano infine nella conclusione dell’esperienza tragica.

Va notato, però, che questo preciso aspetto conferisce una connotazione molto particolare e quasi unica al vissuto tragico; esso, infatti, pone e dispone la persona concretamente, in modo indilazionabile e irreversibile di fronte alla “temporalità fissata” con un termine *post quem non* e la spinge a determinarsi in senso assoluto per una “scelta od opzione fondamentale” rispetto ai valori che si caricano, così, di una valenza “testimoniale” o di martirio.

Volendo illustrare quanto detto con una esemplificazione, si pensi come la concezione e il rapportarsi al “tempo” e alla conseguente considerazione dei valori della vita e morte assumano significati, contorni ed intensità notevolmente più forti quando si viene a sapere di avere a disposizione un “tempo determinato *post quem non*” di vita, motivati da fattori diversi, come per esempio da una grave malattia, sentenza di morte, e così via. Il fatto, cioè, di poter vivere e morire sempre, senza una precisa delimitazione temporale e, al contrario, sapere con quasi certezza il tempo massimo rimasto a nostra disposizione incidono, in genere, in maniera decisiva sull’assolutezza delle nostre decisioni: ecco, quindi, dove si fonda anche l’asserto patristico, spirituale e filosofico di “agire sempre alla luce dell’ultima candela”.

“Ineluttabilità”: prerogativa, questa, imprescindibile e costitutiva del vissuto tragico; per rendere segnatamente “tragica” un’esperienza, infatti, non basta che essa sia caratterizzata dalla sola “gravità” del fatto o, che sia un atto “non istantaneo” bensì e, soprattutto, essa deve presentare il marchio della “ineluttabilità”, tale da rendere quasi “necessaria e irreformabile” la sentenza di dolore che incombe su quel particolare destino e persona.

Atteggiamenti di disperazione e chiusura di orizzonti e prospettive («[...] Padre, se vuoi, allontana da me questo calice!»)⁴² o, di serena rassegnazione e fiduciosa apertura ad altre dimensioni («Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà [...]»)⁴³, come per esempio la fede, la speranza, e così via, in verità sono solo delle “risposte” diverse, accomunate però dalla medesima istanza della “realtà necessitante” (“calice da bere” o “battesimo da ricevere”)⁴⁴ della tragedia.

Va sempre e comunque tenuto fermo la natura sostanzialmente “doppia” dell’esperienza tragica, continuamente in bilico tra “speranza e disperazione”, dove la vera sorgente o causa del dramma non è

⁴² Vd. *Lc* 22, 42.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *Mc* 10, 38s.

tanto l'amarezza o l'intensità del dolore in sé, quanto invece la quasi insuperabile "lacerazione bipolare" tra le due tendenze contrapposte di valori sperimentata dalla persona.

Si può scorgere una sorta di "sintesi" di questo elemento (la "ineluttabilità") e di quello esposto al punto precedente (la "non istantaneità") nella seguente analisi di Florenskij:

Per questo la presenza di una doppia coscienza indica l'esistenza di coscienze che si differenziano reciprocamente per un quid, l'esistenza di contenuti di questa o quella forma di coscienza. La sostanza tragica di Amleto si può comprendere quando l'analisi scopre quale sia questo contenuto delle coscienze e in che cosa esse si differenzino. E tuttavia questo non sarà possibile fino a che non sarà stato chiarito in cosa la nostra tragedia si differenzi dalle comuni tragedie; a tale chiarimento si può giungere con una ricognizione più penetrante del conflitto stesso.

L'impressione del tragico è prodotta dal conflitto, ma non da un conflitto in generale, da un conflitto qualsiasi, bensì da un conflitto intenso e crescente. Se la tragedia è basata su un conflitto esterno, che si manifesta sotto forma di effetti degli atti esercitati contro forze esterne e ostili, l'intensità del conflitto richiede che le forze che interagiscono siano potenti, e il suo sviluppo richiede un relativo equilibrio tra le forze in lotta, poiché la significativa prevalenza di una delle forze, senza uno sviluppo della lotta, non porterebbe a uno scioglimento ma a una semplice interruzione della lotta per esaurimento degli strumenti che la rendono possibile. Inoltre, questa lotta può esserci e può non esserci; ma se c'è, cioè se c'è la tragedia basata su di essa, c'è in modo necessario. Fatale conseguenza di questa lotta è la fine tragica del protagonista; ma la fine tragica dev'essere necessariamente la conseguenza della lotta, e di una lotta che si sviluppa: una morte imprevista per una casuale pallottola o una morte improvvisa per un colpo di fulmine non sono tragiche; se un'allegria processione per strada si trasforma d'un tratto in un macello a causa di una tegola caduta dal tetto che spacca la testa a qualcuno, o per l'infarto di un partecipante, non abbiamo niente di tragico. Condizione necessaria della tragicità è l'*escrescenza* ineluttabile dell'orrore che si sviluppa, aumenta, incombe [...] ⁴⁵.

Per cui, continua lo stesso autore, rilevando come:

Nessuna lotta, se è tragica, può essere accidentale; deve avere una sua necessità interna, indipendentemente dalla volontà o meno dell'autore della tragedia e dei lettori di interromperne il corso, o di impedirle di nascere. Se c'è una tragedia, il conflitto che viene rappresentato ne deriva per fatale necessità, e lo fa proprio nella forma scoperta dall'artista, poiché è quella che produce la massima impressione tragica. Soltanto una lotta ineluttabile, una lotta veramente inevitabile e che si conclude con lo stesso epilogo – e questa è appunto una lotta necessaria – può produrre l'impressione del tragico ⁴⁶.

“Sopportazione attiva”: sventure che gravino e travolgano completamente le capacità intellettuali, volitive, fisiche, ecc., delle persone rendendole “del tutto passive” senza, dunque, dar loro la possibilità di alcuna forma di ruolo attivo nei confronti di esse, magari anche di sola “ricezione, sopportazione”, ecc. e, quindi, nulla ancora togliendo del loro tratto di “ineluttabilità”, è certamente una situazione non ancora “prettamente tragica”. Del resto, non la sarebbe neanche se si trattasse di una circostanza dove il

⁴⁵ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, pp. 43s.

⁴⁶ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, p. 47.

soggetto avesse un contributo “attivo” a tal punto e grado, da modificare ed eliminare la minaccia della sciagura incombente.

Per cui, pure in questo caso, emerge la costante “bipolarità” che contraddistingue il vissuto tragico in cui confluiscono necessariamente e in modo distinto, anche se inseparabile, le istanze “passiva ed attiva” sopportate dalla persona interessata. Nostro Salvatore Gesù Cristo, per esempio, bevette volontariamente del “calice di sofferenza redentiva” offertogli dal Padre e ricevette con obbedienza amorevole il “battesimo di remissione dei peccati e di filiazione adottiva” preparatagli dallo stesso Padre, nello Spirito⁴⁷.

Questa problematica di “attività \ passività” nel definire un’opera tragica è espressamente affrontata dal Florenskij nel suo opuscolo dedicato ad *Amleto*; così riflette egli al riguardo:

Amleto e la mancanza di volontà; Amleto e la riflessione pura, queste associazioni, si direbbe, sono ormai diventate banali. [...] E tuttavia Amleto non manca di volontà [...].

La tragedia innanzitutto richiede un’azione [...]. Se l’opera che prendiamo in considerazione è una tragedia – e lo è – allora deve esservi azione, e il punto verso il quale convergono tutti gli avvenimenti, il centro reale di resistenza a questi avvenimenti, il protagonista, è Amleto. Egli *deve* agire.

Poniamo che Amleto sia effettivamente privo di volontà, che si limiti soltanto a percepire e a riflettere la realtà senza definire il proprio rapporto con essa attraverso atti di volontà dotati di una certa forza. In questo caso i fenomeni circostanti passerebbero attraverso Amleto come attraverso un mezzo impersonale e indifferente. Se non fossero coagulati da un centro di resistenza, avendo facilmente la meglio su ciò che non si oppone loro, questi fenomeni di per se stessi non potrebbero diventare degli avvenimenti; infatti i fenomeni si trasformano in *avvenimenti* solo grazie al fatto che la loro semplice unità spazio-temporale – l’unità della pura esistenza nello spazio e della semplice successione nel tempo – è rafforzata da legami interni, dai legami di un’azione comune coerentemente organizzata, dalle connessioni che derivano da un reciproco e interiore condizionamento. Nel caso specifico della tragedia, tutto questo sistema di fenomeni diventa una serie di *avvenimenti* quando ha lo scopo di distruggere il centro degli atti di volontà che si oppongono alla fine tragica del centro.

Se il protagonista Amleto fosse privo di volontà, nell’opera in questione non potrebbero esserci degli avvenimenti, quindi non ci sarebbe né azione, né tragedia: l’azione esige l’attività del protagonista. Se Amleto fosse privo di volontà, invece della tragedia *Amleto* avremmo un “fascio di fenomeni” disseminati in cinque atti sotto l’etichetta comune *Amleto*. Infatti è evidente che a partire da un Oblomov o da un Tentetnikov¹⁸ [18 Personaggi rispettivamente dei romanzi *Oblomov* di Gončarov, e *Le anime morte* di Gogol’, sono entrambi prototipi dell’uomo pigro e accidioso. *Ndc*]⁴⁸ non si costruisce una tragedia; con dei protagonisti come loro può esservi solo una serie di “fenomeni” o di “comparse” che nel migliore dei casi suscitano compassione, magari unita a un certo sentimento di stizza.

Ma l’*Amleto* è o non è una tragedia? Sì. Allora vuol dire che Amleto non può essere privo di volontà. Ma subito sorge un “però”, che nasce anch’esso da qualcosa percepito in modo

⁴⁷ Cfr. *Mc* 10, 38s.

⁴⁸ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, p. 83.

immediato. E cioè che il principe danese non ha né può avere alcuna influenza sulle circostanze; egli non intraprende alcuna azione, non trova in sé le forze di intraprenderla.

[...] Per chi percepisce soltanto i fatti, l'*Amleto* è appunto una serie di "atti" e di "soluzioni": una pura moltitudine di elementi fortuiti; per costui non v'è centro dell'azione. Ma se è così, ne consegue direttamente che il principe danese è privo di volontà.

Le circostanze che abbiamo nominato: "non può essere privo di volontà" oppure "è privo di volontà", che sono entrambe indiscutibili, si contraddicono; ma dato che non possono essere entrambe vere allo stesso tempo, la loro reciproca esclusione dev'essere apparente e immaginaria, cioè la contraddizione non deve dipendere dal *contenuto* sotteso a entrambi i giudizi, ma dalla *forma* non adeguata della loro espressione. Dando alla forma dell'espressione un aspetto più compiuto elimineremo l'apparente contraddizione [...]. Possiamo così dire che la mancanza di volontà di Amleto in un certo senso esiste e in un certo altro non esiste; esiste in un senso e non esiste in un altro. Proprio come vedremo adesso, Amleto è privo di volontà in relazione ad altro da sé, e non è privo di volontà in sé e per sé.

La mancanza di volontà di Amleto c'è, ma è una mancanza di volontà illusoria, cioè, in altre parole, in Amleto ci sono atti di volontà, ma non sono tali da mostrarsi all'esterno come azioni. Tuttavia, ogni atto dev'essere indirizzato a qualcosa; quindi, se gli atti di Amleto non sono indirizzati all'esterno, significa che sono indirizzati all'interno, cioè l'uno verso l'altro. Ma un atto indirizzato all'interno può essere diretto solamente contro un atto che gli si contrapponga, contro un atto antagonistico per eliminare quest'ultimo, per neutralizzarlo; per questo gli atti di volontà di Amleto devono essere indirizzati l'uno contro l'altro, devono per così dire interferire tra loro e paralizzarsi reciprocamente.

È chiaro che *simili atti*, per quanto intensi siano, non possono essere atti per altro da sé; ma in sé e per sé sono autentici atti di volontà. [...] E veramente l'azione dell'*Amleto* consiste in una lotta di atti; ma si tratta di un'azione che non appare all'esterno, mentre quanto appare all'esterno, i fenomeni, sono un movimento dovuto a forze esterne, un'azione dovuta a cause esteriori, sono degli slanci involontari, quasi inconsci dei personaggi.

Tale è il carattere formale degli atti di Amleto. Ma un atto di volontà è determinato da un motivo. La presenza di atti contrastanti indica la presenza di motivi contrastanti. Tuttavia, motivi nettamente contrapposti non possono trovarsi insieme in un'*unica* coscienza; l'unità della coscienza esclude questa possibilità. Per questo l'esistenza di atti di volontà che si escludono reciprocamente esige l'esistenza di *due* coscienze incompatibili, così che una profonda crepa spacca la persona.

E tuttavia, escludendosi reciprocamente, le coscienze di Amleto, le sue maschere, non si possono dare contemporaneamente *in actu*, nella realtà. Se ciò accadesse, avremmo *due diverse* persone, e in tal caso non ci sarebbe motivo perché gli atti entrassero in conflitto; essi si svolgerebbero parallelamente e non si avrebbe alcuna tragedia. Allora, invece dell'unico *protagonista* Amleto, avremmo due diversi Amleti non-protagonisti, che coesistono; ecco perché dev'esserci un unico essere e due ipostasi, due sembianti, due maschere.

Dato che le due coscienze di Amleto non sono date *in actu*, ne discende che almeno una di esse dovrà essere *in potentia*⁴⁹.

"Tragicità della Parola": diverse sono le cause che "scuotono" la realtà della parola dando così origine a conseguenti azioni e/o soluzioni le quali, però, non sarebbero completamente dissociate tra

⁴⁹ Vd. FLORENSKIJ, P., *Amleto*, pp. 36-41.

loro; eccone le principali di queste situazioni, riferentesi sempre al contesto di variabilità della parola, seguendo un grado crescente d'intensità.

Prima ancora, però, di elencare questi possibili scenari, conviene forse paragonare queste riflessioni a una specie di “viaggio sulle ali del logos”, dove si assisterà a un autentico “naufragio della parola” con le sue molteplici e possibili variazioni. L'obiettivo, poi, di una simile operazione, consisterebbe precipuamente nel “bombardare la parola”, al fine di chiarirne e a sviscerarne le varie e insite potenzialità.

“inadeguatezza”: l'incapacità o, meglio, l'inadeguatezza dell'espressione logica può essere percepita e vissuta per via di svariati motivi, come per esempio: la non formulabilità in parole o discorso formale di alcuni vissuti (sentimenti, realtà invisibili o al di fuori della portata diretta dei sensi, ecc.), i forti traumi o dolori, e così via.

La piattaforma che accomuna, però, queste diverse esperienze è costituita sostanzialmente dalla consapevolezza secondo cui esista un “irrimediabile ed insuperabile hiatus”, almeno in senso esaustivo e perfetto, tra la capacità cognitiva ed espressiva del linguaggio, specie se appartenente a sfere molto diverse da quelle del soggetto proferente. La distinzione in ambito gnoseologico moderno tra “Noumeno” e “Fenomeno”, di stampo kantiano, non è che una formalizzazione o categorizzazione spinta, a mio parere, anche se con un nucleo di verità di fondo, del fatto soprariferito.

Sul versante invece delle “risposte e/o soluzioni” a questa prima tipologia di problematica si prospettano queste possibilità:

a. l'utilizzo di diverse “forme alternative di linguaggio” rispetto a quello formale, come per esempio quello poetico, simbolico, ecc., i quali riescono a garantire, proprio grazie alla loro struttura di “sistemi aperti” e, di conseguenza, privi di pretese\presunzione di “assoluto rigore scientifico” o di precisione matematica (il “more geometrico”), un approccio più inglobante e, per certi aspetti, maggiormente rispettoso nei confronti di un universo semantico che evade per molti versi dal diretto controllo e portata del conoscitore\parlante.

b. “Catafatico”: la non appropriatezza o la non perfetta rispondenza tra una realtà in sé, da una parte e, la sua concezione ed espressione dall'altra, non impedisce comunque e sempre il tentativo di “affermare” ed elaborare intorno ad essa un discorso logico: ecco, dunque, come e perché nasce un approccio “catafatico” ossia “affermativo”.

Detta attitudine, però, non impedisce affatto a questo particolare tipo di linguaggio di arrivare a comprendere pure i suoi propri “limiti espressivi”.

Allora Mesrop trovando aiuto dal vescovo [di Edessa] Babila⁵⁵, e passando per la Fenicia si diresse verso Samos[ata]⁵⁶; poiché Epifanio portando a termine la vita [morendo], aveva [si era] lasciato un discepolo nominato Hřrowp'anos [Rufino], [il quale era] mirabile con [nella sua] arte di scrittura ellenica, [e] che si era solitarizzato [divenuto solitario, monaco] in Samos[ata]. Andando da costui Mesrop, e pure in questo [suo tentativo] rimanendo senza profitto, [allora egli] si rifugiò nella preghiera. E [Mesrop] vide non un sogno in sonno e non una visione in veglia, bensì nel laboratorio del [proprio] cuore [gli si] apparve agli occhi dello [suo] spirito un'orma di una mano destra, scrivendo [nell'atto di scrivere] sulla rupe: poiché come nella [sulla] neve vengono impresse le estremità [tracce], [così ne] aveva raccolte [pure] il sasso. E non solo [tutto questo gli si] apparve, ma anche i modi [dettagli] del tutto furono raccolti nella sua mente come [alla stregua di] in un vaso»⁵⁷.

Pertanto, furono per questi motivi che i “laboratori monastici” funsero, già a partire dall’epoca aurea patristica e, soprattutto poi, lungo tutto il medioevo armeno, da autentici “santuari dello spirito, mente e gusto artistico”, dove venivano “partoriti in doglie creative” e tramandati nel tempo i “prodotti / valori” culturali ed artistici.

c. “Sapore”: solo grazie alla “ruminatio”, a patto, cioè, che il logos venga “condito” nel silenzio timoroso e di ascolto del dialogo con Dio-Logos, si riesce ad assaporare veramente il “mistero della manna” che dà un nutrimento integrale e multiforme al nostro essere, sia spirituale che materiale. L’esperienza storica, infatti, de «Gli Israeliti [che] la videro e si dissero l’un l’altro: “*Man hu*: che cos’è?”, perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: “È il pane che il Signore vi ha dato in cibo [”]»⁵⁸.

Va ricordato che questa “manna” dell’Antico Testamento è interpretata nel Nuovo, dallo stesso Cristo-Logos, come: «[...] “In verità, in verità vi dico: non Mosè vi ha dato il pane dal cielo, ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero; il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo”»⁵⁹; e che Gesù è: «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete»⁶⁰.

⁵⁵ N.B. Il Thomson annota a questo riguardo come la variante armena del nome qui adoperato “Babilos” sia in realtà «[...] The corrupted form Babylos (for Rabbula) is already in Koriun»: Vd. AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, (trad. in inglese e commentario a cura di THOMSON, R. W.), part III, *The Conclusion*, nota 4, p. 320.

⁵⁶ N.B. Anche qui, stando alle annotazioni del Thomson, “All manuscripts of Moses read Samos for the Samosata of Koriun [...]”: Vd. AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, (trad. in inglese e commentario a cura di THOMSON, R. W.), part III, *The Conclusion*, nota 5, p. 320. Per questo, dunque, l’Ananian e l’Ashrafian osservavano, a loro volta, come Samosata fosse la città collocata “A nord di Edessa, sulla riva destra dell’Eufrate. Nel V secolo faceva parte dell’Impero Romano di Oriente, ed era importante centro di cultura ellenica”: Vd. KORIUN, *Ի՞նչ թե՛ Բիւթ*, (introduzione, testo critico e note in armeno a cura di ANANIAN, B.; introduzione, traduzione e note in italiano a cura di ASHRAFIAN, Y.), nota 52, p. 29.

⁵⁷ Vd. MOSÈ DI CORENE, *ԹՅԱՅՈՒՆ ԳՅՈՒՆ ԵՎ ԳՅՈՒՆ*, in, *ԹՅՈՒՆ ԳՅՈՒՆ ԵՎ ԳՅՈՒՆ* ԳՅՈՒՆ ԳՅՈՒՆ, vol. II, sezione [libro] III, capitolo LIII, p. 2081[a-b].

⁵⁸ Vd. *Es* 16,15.

⁵⁹ Vd. *Gv* 6, 32s.

⁶⁰ Vd. *Gv* 6, 35; cfr. anche *Gv* 6, 41.48-58.

d. “Illuminazione”: è falso ed illusorio ritenere il logos come una realtà “acromatica o a-fotica”; da qui, dunque, la necessità assoluta ed irrinunciabile per le creature, specie intelligibili, di avere con e in sé «[...] la luce [vera che] splende nelle tenebre [...]»⁶¹, poiché il Logos che

Veniva nel mondo
[era] la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.
Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe⁶².

Per questo, dunque, «Di nuovo Gesù parlò loro: “Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita”»⁶³.

Il racconto evangelico dei “discepoli di Emmaus”⁶⁴ è una vicenda commovente e chiarificante allo stesso tempo di come sia importante la “illuminazione” di una verità che si ritiene “risaputa”: senza la continua assistenza e accompagnamento della “vera luce” non si riesce, invero, a cogliere l’effettiva natura, significato e portata di una data realtà e/o verità. L’evangelista Luca osserva acutamente che: «Mentre discorrevano e discutevano insieme, Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo»⁶⁵ e, più avanti ancora che: «Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista. Ed essi si dissero l’un l’altro: “Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?”»⁶⁶.

Infine, va messo in evidenza che il concetto di “luce ed illuminazione” in stretto rapporto con quello di “logos”, vale anche nelle e per le esperienze di “segno negativo”, quali ad esempio quelle del peccato, della menzogna, ecc.; infatti, così c’insegna la Genesi circa la “illuminazione del peccato originale” dei nostri progenitori:

Ma il serpente disse alla donna: “Non morire affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”. Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch’egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l’uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il Signore Dio chiamò l’uomo e gli disse: “Dove sei?”. Rispose: “Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura,

⁶¹ Vd. Gv 1, 5.

⁶² Vd. Gv 1, 9s.

⁶³ Vd. Gv 8, 12.

⁶⁴ Cfr. Lc 24, 13-35.

⁶⁵ Vd. Lc 24, 15s.

⁶⁶ Vd. Lc 24, 31s.

perché sono nudo, e mi sono nascosto”.

Riprese: “Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell’albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?”⁶⁷.

e. “Saggezza”: il “nettare di scienza e vita”, a lungo filtrato con pazienza, studio, cumulo di competenze, lavoro mentale, spirituale e fisico, fluisce finalmente e viene raccolto nella fonte zampillante della “saggezza” che è, appunto, una scienza e/o sapienza marcate però dall’esperienza.

f. “Incomunicabilità”: comunicare una scienza o un insieme di nozioni è spesso un’impresa ardua ma, possibile; trasmettere invece la “saggezza” ossia, una “comprensione esperienzialmente maturata e assimilata” è certamente e, in genere, un’operazione al di fuori della portata e capacità delle creature: ecco perché nelle diverse società e civiltà l’assennatezza, basata e sostenuta da una lunga vita e una serie di esperienze vissute, pare essere prerogativa, pur se non esclusiva ma, sicuramente prevalente e distintiva, degli “anziani canuti”!

g. “Potenza”: solo la linearità infallibile e ininterrotta del logos nei suoi momenti costitutivi di concezione, espressione ed incarnazione/realizzazione, può conferire e dotare la parola di una tale “potenza” da suscitare in colui che la percepisce un profondo senso di ammirazione, come accadeva appunto circa due millenni fa quando: «[...] la gente rimaneva stupita e diceva: “Da dove mai viene a costui questa sapienza e questi miracoli? [”]»⁶⁸.

Invero, la vera sorgente da cui scaturisce la “forza divina” caratterizzante le parole del Logos, sia nella fase della sua missione personale, storica e redentiva che, di quella del suo prolungamento attraverso l’opera dei suoi apostoli e dei loro successori ossia, della Chiesa, consiste proprio nella eterna veridicità dell’affermazione di Cristo, secondo cui, di fronte al perenne interrogativo umano di: «[...] “Che cos’è la verità?”»⁶⁹, risuona lo: «[...] “Io sono la via, la verità e la vita [”]»⁷⁰.

h. “Satana”: nella tradizione giudaico-cristiana, gli esseri che personificano il male, come per esempio il diavolo, il maligno, satana o come altro li si voglia designare, hanno un effettivo, pur se “concesso”, potere di “aggressione” nei confronti del logos e delle sue svariate manifestazioni, perfino “di Dio”. Infatti, non mancano molti passi biblici dove si raccontano, appunto, dei tentativi messi in atto dagli operatori del male al fine di “deturpare” la parola di Dio, attraverso la citazione delle medesime parole sacre (per esempio i salmi): rimane evidentemente emblematico il caso delle “tentazioni di Cristo nel deserto” riferitoci dai vangeli sinottici⁷¹.

⁶⁷ Vd. *Gn* 3, 4-11.

⁶⁸ Vd. *Mt* 13, 54.

⁶⁹ Vd. *Gv* 18, 38.

⁷⁰ Vd. *Gv* 14, 6.

⁷¹ Cfr. al riguardo: *Mt* 4, 1-11; *Mc* 1, 12; *Lc* 4, 1-13.

principi co-originari” e, specie, “irriducibili”, del “bene e del male”, per rendere ragione alla “dualità” esistente che si manifesta nell’universo.

4. “Originarietà Ontologica del Logos”: la qualifica che rivela maggiormente la natura ed azione più profonde della parola è, senza dubbio, l’espressione: “In principio” (εν ἀρχή)⁷⁸. In effetti, questa locuzione, familiare già dai tempi dei presocratici (dal VII al V secolo a.C. circa) quando, cioè, il pensiero filosofico greco che stava alle basi della cultura occidentale faceva i suoi primi passi sistematici, come anche nella percezione di fede e di riflessione giudaico-cristiana, concerneva precipuamente non tanto, pur non escludendola, la valenza di “priorità cronologica o temporale” (il principio temporale) ma, soprattutto, quella di “fonte e fondamento” (origine, principio) che reggeva l’intero universo di estensione dell’essere.

Va tenuto chiaro, però, che esiste una notevole differenza tra le varie concezioni del “Logos \ Demiurgo”. Infatti, in una comprensione di stampo gnostico e/o neoplatonico, per esempio, questa realtà misteriosa di natura spiritual-intellettuale non sarebbe comunque e a pieno titolo “il Dio, l’Uno”, ecc., in senso primario e assoluto; al contrario, invece, nella visione cristiana, il Logos non solo «era in principio»⁷⁹, ma Egli «era anche presso Dio»⁸⁰ e, soprattutto, «Egli era Dio»⁸¹!

4.1. “Originarietà Gnoseologica del Logos”: è vero, come si è appena constatato, che il Logos costituisce la base “ontologica” degli esseri, dal momento che:

[...] tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
[...] E che] e il mondo fu fatto per mezzo di lui [...]»⁸².

È altrettanto vero, però, che il Logos regga pure la “struttura di verità” di ogni essere, secondo le infallibili parole che: «[...] la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo»⁸³.

5. “Meccanismo di Tentazione”: eccoci quindi arrivati finalmente alla considerazione degli elementi specifici che hanno dato luogo alla “tentazione” e alla conseguente “caduta” dei progenitori del genere

Antelias 2003, pp. [433a]-485[b], 497[a]-512[b]; PINCHERLE, A., *Manicheismo*, in, *El*, vol. XXII, pp. 120[b]-124[a]; PETERSON, E., *Mani e Manicheismo*, in, *EC*, vol. VII, ed. G. C. Sansoni (Firenze), Città del Vaticano 1951, coll. 1959-1963; RIES, J., *Mani et Manichéisme*, in, *DSp*, (a cura di VILLER, M. - CAVALLERA, F. - DE GUIBERT, J. - RAYEZ, A. - DERVILLE, A. - SOLIGNAC, A.), tomo X, fascicoli LXIV-LXV, ed. Beauchesne, Paris 1977, coll. 198-215; MKRTOWMYAN, H., Ø³ÝÇù»áõÃÛáõÿ« ĩñáÝ³ĵ³Ý-³Ö³Ý¹³íáñ³ĵ³Ý áõëÛáõÿù ÛÇçÝ³¹³ñáõÛ [Manicheismo, insegnamenti religioso-settari nel medioevo], in, *HSH*, vol. VII, pp. 224[a-b]; MAHÉ, J.-P., *Il primo secolo dell’Armenia Cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia*, in, *Roma-Armenia*, cap. III, pp. 69[a], 71[c].

⁷⁸ Cfr. *Gn* 1, 1; *Sal* 93 (92), 2; *Sal* 102 (101), 26; *Pr* 8, 22-31; *Sir* 24, 9; *Gv* 1, 1-3; *Eb* 1, 10-12; 1 *Gv* 1, 1; 1 *Gv* 2, 13s. 24; *Ap* 21, 5s.; *Ap* 22, 13.

⁷⁹ Cfr. *Gv* 1, 1s.; 1 *Gv* 1, 1; 1 *Gv* 2, 13s. 24; *Ap* 21, 5s.; *Ap* 22, 13.

⁸⁰ Cfr. *Gv* 1, 1s.

⁸¹ Cfr. *Gv* 1, 1; *Ap* 21, 5s.; *Ap* 22, 13.

⁸² Vd. *Gv* 1, 3s. 10.

⁸³ Vd. *Gv* 1, 17.

umano.

Il racconto del libro della Genesi⁸⁴ ci delinea uno scenario composto dai seguenti “attori” che mettono in ostentazione le caratteristiche che adesso elencheremo con un crescendo di fasi successive:

5.1. “Il Tentatore”: è importante notare come nella visione giudaico-cristiana il “male” o, comunque, l’esperienza negativa, parta sempre, almeno originariamente, da una iniziativa esterna riferibile ad un “soggetto personale” di natura, quindi, spirituale e intellettuale. In altri termini, cioè, la “caduta” del genere umano non avviene né a causa dell’esistenza dello “albero di vita” (oggetto della tentazione) in sé, né, tanto meno, per via della spontaneità di “Adamo ed Eva” (soggetti della tentazione), bensì, appunto, essa si verifica per l’iniziativa presa dal “serpente” (tentatore)⁸⁵.

5.1.1. “Natura del Tentatore”: esclusa la possibilità di un “dualismo ontologico ed etico”, come si è avuto modo di chiarire sopra, per la tradizione giudaico-cristiana la “natura” perfino del “tentatore” o del “maligno” non può che essere quella “creaturale”.

Non solo; sempre secondo questa visione, l’essenza dell’operatore del male rimane “buona in sé” a causa dell’atto creativo di Dio che lo pone in essere, ma addirittura, nel caso del tentatore dei progenitori dell’umanità, essa viene descritta come: «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio»⁸⁶.

5.2. “Natura della Tentazione”: a parte le interminabili discussioni di natura esegetica, teologica, filosofico-antropologica, ecc., vertente la “vera natura” della tentazione che ha scombussolato l’equilibrio delle origini dell’umanità, non di meno crediamo che si possa convenire circa il fatto che essa sia consistita precipuamente in una sorta di “adulterazione della parola\ norma” vincolante del Creatore da parte delle sue stesse creature.

Questa “disobbedienza” di fondo, però, ci spinge a riflettere più attentamente sul vero significato e portata dello “offuscamento della verità” originaria; i connotati, poi, di questo “traviamento” possono essere così sintetizzati:

5.2.1. “Menzogna”: alle origini della creazione si è verificato, da parte delle creature intellettuali e dotate di volontà e di libero arbitrio, un quasi irreversibile e irreparabile “attentato” contro la verità che, certamente, può essere considerato come un autentico atto di “menzogna”⁸⁷.

5.2.2. “Verisimiglianza”: viste le “credenziali” del Tentatore ossia, la sua natura di essere «il più

⁸⁴ Cfr. *Gn* 3, 1-24.

⁸⁵ Cfr. *Gn* 3, 1-19.

⁸⁶ Vd. *Gn* 3, 1.

⁸⁷ Cfr. *Gn* 3, 1-19; si veda anche *Gv* 8, 44.

astuto»⁸⁸; vista poi la particolarità unica dei Tentati che erano addirittura: «[...] “Facciamo l’uomo a nostra immagine [di Dio], a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”.

«Dio creò l’uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò»⁸⁹.

Pertanto, se il “peccato” non poteva consistere nell’essere e nell’affermare il semplicemente “vero”, esso, tuttavia, non poteva neanche consistere nell’asserire palesemente il “falso”; per cui, il fulcro intorno al quale ruotava la “bugia” del tentatore consisteva proprio nella presentazione di una “verità a metà”, appunto, nella “verità verosimile” ma non completamente “vera”.

L’abilità quindi di Satana, presentatosi sotto le vesti o sembianze del “serpente”, consisteva nell’offrire abilmente ai tentati solo l’apparenza o la forma esternamente somigliante alla verità. Per fare questo, Satana parte quasi sempre dalla forma discorsiva “interrogativa o del dubbio legittimo”, per poi approdare, tramite una ingegnosa ma fallace citazione delle parole autentiche di Dio, alla loro “corruzione interpretativa”⁹⁰: che il diavolo potesse addirittura citare e discutere circa le parole di Dio espresse nei salmi, è un’esperienza nota perfino al Logos in persona⁹¹!

5.3. “I Tentati”: la “colpa” dei progenitori consiste nel non essere riusciti a contenere il “colpo” del demone rivolto contro la realtà più preziosa affidata loro “in custodia” ovvero, il Logos!

In questo senso, quindi, appare chiaro come la vera natura del “peccato” si misuri dal suo rapporto di coerenza o incoerenza rispetto al “logos originario”; la “parola”, poi, a sua volta, manifesta un carattere di “normatività” che le deriva dal datore primordiale di essa ossia, Dio stesso.

Così si comprende, inoltre, il pensiero dei Padri della Chiesa, specie Orientali, secondo cui il “peccato è disobbedienza”, e questa, è fondamentalmente “ignoranza o a-logicità”.

5.3.1. “Condizione differenziata dei Tentati”: il processo di creazione dell’Uomo raccontato dal libro della Genesi reperisce una certa successione, gradualità e gerarchia nel porre in essere prima, l’uomo-maschio Adamo e, poi, l’uomo-donna Eva.

A parte i problemi “tecnici” di natura filologico-esegetica, come per esempio la confluenza di probabili fonti e tradizioni (Jahvista, Elohista, ecc.) nella narrazione e, soprattutto, formazione testuale della Genesi, si possono comunque individuare in essa i seguenti punti di fondo:

⁸⁸ Cfr. *Gn* 3, 1.

⁸⁹ Vd. *Gn* 1, 26s.

⁹⁰ Cfr. *Gn* 3, 1-19.

⁹¹ Cfr. *Mt* 4, 3-10.

5.3.1.1. “Uguaglianza di Natura”: malgrado ogni possibile ed effettivamente riscontrabile “differenza” tra i sessi dell’umanità, emerge chiaramente dalla Sacra Scrittura una irremovibile convinzione di fede e di pensiero circa la “sostanziale uguaglianza” degli uomini e delle donne nella loro “comune natura umana”: per rendersi conto di questa verità basterebbe, infatti, rileggere con attenzione i passi biblici in merito⁹².

5.3.1.2. “Priorità di Logos Creativo”: almeno secondo una fonte scritturistica, quella Jahvista, pare che la creazione dell’uomo-maschio, cioè di Adamo, presenti una certa qual “priorità” operativa, se non addirittura temporale, rispetto a quella della donna. Infatti, si afferma che: «[...] allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’uomo divenne un essere vivente»⁹³.

A proposito di questa sezione, l’edizione del *La Bibbia di Gerusalemme* riporta la seguente annotazione: »2, 4b La sezione 2, 4b - 3, 24 appartiene alla fonte jahvista. Non è, come si dice spesso, un “secondo racconto della creazione” seguito da un “racconto della caduta”. Sono, invece, due racconti combinati insieme e che utilizzano tradizioni diverse. E cioè: un racconto della creazione dell’uomo distinta dalla creazione del mondo e che non è completa che con la creazione della donna e l’apparizione della prima coppia umana (2, 4b. 8. 18-24): e un racconto sul paradiso perduto, la caduta e il castigo, che comincia da 2, 9-17 e continua con 3, 1-24»⁹⁴.

5.3.1.3. “Priorità di Collocazione nel Paradiso Terrestre”: sempre stando alla medesima tradizione scritturistica appena citata, cioè quella Jahvista, l’uomo-maschio Adamo pare che detenga una “priorità” pure nel fatto della sua “collocazione” nel paradiso terrestre. Invero, appena dopo il racconto della creazione di Adamo, la Genesi riferisce come: «Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’uomo che aveva plasmato»⁹⁵, e che: »Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»⁹⁶.

5.3.1.4. “Priorità di Logos Normativo”: insieme ai “privilegi”, però, che scaturiscono dalle “priorità” (di creazione, di collocazione, ecc.) concesse ad Adamo, gli si competono anche dei corrispettivi “doveri di responsabilità”, primo tra i quali, appunto, quello di essere il “depositario primo” della “parola normativa o vincolante” di Dio Creatore e Legislatore.

La Genesi riferisce infatti che: «Il Signore Dio diede questo comando all’uomo: “Tu potresti mangiare

⁹² Cfr. *Gn* 1, 26-31; *Gn* 2, 18-25.

⁹³ Vd. *Gn* 2, 7.

⁹⁴ Vd. *La Bibbia di Gerusalemme*, pp. 37[b]-38[a].

⁹⁵ Vd. *Gn* 2, 8.

⁹⁶ Vd. *Gn* 2, 15.

di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti»⁹⁷.

Per la Sacra Scrittura, dunque, in conseguenza alla sua vocazione e costituzione di "preminenza" dell'uomo-maschio Adamo, gli deriva proprio anche la sua speciale preminenza missionaria ossia, del suo ruolo di responsabile che deve prendere "cura e custodia" sia del creato (Eden, animali, ecc.) che, soprattutto e in primo luogo, del "logos" con le sue svariate sfumature e manifestazioni, quali ad esempio: fedeltà alla parola di Dio, applicazione delle sue parole normative o leggi, e così via.

5.3.1.5. "Priorità Punitiva": di fronte allo smacco del genere umano, l'interrogatorio di Dio-Logos e la conseguente assunzione di responsabilità e\o la punizione spetta, quindi, all'uomo-maschio Adamo. Per questo la Bibbia riferisce:

Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Rispose: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto".

Riprese: "Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?".

Rispose l'uomo: "La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato"⁹⁸.

E, più avanti ancora, Dio riprende e ritorna al suo interlocutore principale ed iniziale ovvero, ad Adamo, e gli intima la seguente nota pena:

All'uomo disse: "Poiché ha ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua!

Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita.

Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre.

Con il sudore del tuo volto mangerai il pane;

finché tornerai alla terra,

perché da essa sei stato tratto:

polvere tu sei e in polvere tornerai!"⁹⁹.

5.3.1.6. "Posteriorità d'Attacco": da quanto esposto traspare chiaramente la "centralità e primarietà" dell'uomo Adamo, sia nel piano di creazione di Dio che in quello fallimentare di Satana.

La "scaltrezza" però del Tentatore consistette nell'elaborare e mettere in atto un piano d'attacco contro Adamo certamente "non frontale", bensì "mediato" tramite un "diversivo" molto efficace e quasi infallibile ossia, la collaborazione inconsapevole di colei che era stata creata poco dopo Adamo

⁹⁷ Vd. *Gn* 2, 16s.

⁹⁸ Vd. *Gn* 3, 9-12.

⁹⁹ Vd. *Gn* 3, 17-19.

quale suo «[...] aiuto che gli sia simile»¹⁰⁰, in un momento misterioso d'intervento divino di «[...] un torpore sull'uomo, che si addormentò [...]»¹⁰¹, e che Dio da Adamo «[...] gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo»¹⁰², e al vedere la quale: «Allora l'uomo disse:

“Questa volta essa
è carne dalla mia carne
e osso dalle mie ossa.
La si chiamerà donna
perché dall'uomo è stata tolta”¹⁰³.

Per cui, la “tattica d'attacco” o “stratagemma” del serpente risulta essere davvero “diabolico”, dal momento che egli, pur insidiando l'uomo-donna Eva, in realtà però mira al suo obiettivo primario ossia, Adamo, da cui, in ultima istanza, dipendeva la vera vittoria o sconfitta in termini di fedeltà verso il Logos: lo “Amen” conclusivo, cioè, che doveva suggellare e sigillare l'esito dell'atto di tentazione, era quello di Adamo!

5.4. “Riscatto”: se l'inciampo dell'umanità è dovuto alla contravvenzione al logos, a maggior ragione il “riscatto” e il ripristino del giusto ordine del creato e della salvezza è un originario “ritorno alla casa dell'essere e della verità” ossia, al Logos. Non è forse questi il significato autentico e genuino della prima “profezia” in assoluto pro-ferita da Dio in persona nel libro della Genesi, quando Egli promette che:

[“...] Io porrò inimicizia tra te e la donna,
tra la tua stirpe
e l'autentico e:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno”¹⁰⁴?

i. “Totaliter aliter”: perché la massima opera del *Doctor Angelicus* ovvero san Tommaso d'Aquino (1225-1274) che compendia la sua visione circa la creazione, la redenzione e il processo di ritorno escatologico a Dio Creatore e Salvatore, cioè la *Summa Theologiae*, è rimasta incompleta? Perché il più illustre discepolo del *Doctor Universalis* ossia, di sant'Alberto Magno (1206 circa - 1280), il silenzioso e riflessivo Tommaso d'Aquino, dopo aver realizzato la “profezia” di suo maestro passando da un allievo “taciturno” ad essere un “bue la cui voce o muggito si sarebbe sparsa per tutto il mondo”

¹⁰⁰ Vd. *Gn* 2, 18; cfr. anche *Gn* 2, 20.

¹⁰¹ Vd. *Gn* 2, 21.

¹⁰² Vd. *Gn* 2, 21s.

¹⁰³ Vd. *Gn* 2, 23.

¹⁰⁴ Vd. *Gn* 3, 15.

divenendo, così, il “Teo-Logos” per antonomasia del cattolicesimo occidentale, alla fine della sua vita s’inzittì e non proferì quel suo adorato Logos?

Il motivo principale di un simile “mistero di silenzio” è da ricercarsi proprio nel “totaliter aliter”. Questa interpretazione, però, va intesa nel suo significato più genuino o sfumatura, secondo cui viene promossa non una comprensione “contraria” a un logos precedentemente affermato, quindi, in realtà, non si tratterebbe di un “totus alius “ o di un “totum aliud” bensì, appunto, di una “modalità diversa” ossia di “totaliter aliter”, indicativa di una “comprensione esistenziale” fondata su una esperienza maturante di una realtà o verità.

Inoltre, va rilevato che i cinque punti appena elencati (lo stupore, la ruminatio, la saggezza, l’incomunicabilità e la totaliter aliter) rimangono ancora e comunque sotto il segno dello “universo del logos”, nonostante le variazioni più o meno sensibili apportate da essi circa la valenza del pensiero-parola.

3.16.3. “Sfasamento logico”: un livello che oltrepassa quello della semplice modulazione comprensiva e arriva ad interessare o toccare le fondamenta stesse del logos, è quello dello “sfasamento logico”.

Particolari circostanze, eventi ed esperienze mettono infatti a repentaglio le abituali certezze, arrivando così a provocare degli sconquassi delle norme e quadri logici ritenuti i più elementari.

3.16.3.1. Di fronte a simili situazioni si delineano in genere i seguenti atteggiamenti:

a. “sbigottimento”: il duro colpo che scuote alla radice l’apparato logico di un sistema coerente di convinzioni e comprensioni, per prima cosa, come segno di questo inaspettato impatto, procura un profondo senso di “sconcerto o sbigottimento” che mette in questione le nostre certezze e valori.

b. “Ammutolimento”: il disorientamento, però, non è che il primo passo verso quello successivo che è costituito dallo “ammutolimento o silenzio”. È il “Venerdì Santo”, la notte o il crepuscolo del pensiero, nonché del discorso.

c. “Apofatico”: giunti a questa fase, non solo ci si recita in un silenzio di riserve, bensì si arriva a negare ogni validità al “linguaggio affermativo”, inabissandolo nel buio totale della “negazione della non possibilità del dire”.

3.16.4. “Ottenebramento essenziale”: essendo il logos per sua stessa natura “epifanico o manifestativo”, allora risulta chiaro che alcuni casi ed atteggiamenti, come per esempio la menzogna, intacchino la sua struttura portante, dando così origine ad un “ottenebramento della sua essenza”.

3.16.4.1. In risposta a tali atti aggressivi e lesivi della parola, erge la potenza insita nel logos stesso:

«Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: “Se rimanete fedeli alla mia parola, sarebbe davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”»¹⁰⁵. In altre parole e, paradossalmente, il logos, malgrado ogni possibile e immaginabile “violenza” su di esso, alla fine, esso riesce ad enucleare dal suo interno una insospettata forza automanifestativa che, «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera [...]»¹⁰⁶: questo è, invero, il miracolo cosmico, creativo e salvifico allo stesso tempo, del Logos!

3.16.4.2. “Ideale gnostico-cristiano”: l’igumeno Andronik ovvero A. S. Trubačev così conclude le sue analisi circa la figura di padre Pavel Florenskij e il suo saggio *Amleto*, nella sua già citata *Postfazione* ad esso:

Il cammino di Pavel Florenskij non è il cammino di Amleto, ma quello del pensatore cristiano pieno di sapienza, del quale ha scritto con tanta profondità Clemente Alessandrino, un pensatore del II secolo che tipologicamente gli assomiglia molto. Riflettendo su come debba essere la “vita del vero sapiente”, Clemente scrive: “Lo gnostico [ossia il sapiente] mantiene un’incrollabile tranquillità d’animo anche quando è colpito dalle malattie, da circostanze imprevedute e persino dalla più tremenda di tutte le sventure, la morte. Egli sa che tutte queste disgrazie sono una necessità nella natura creata. E rammenta altresì che tutti questi malanni sono trasformati dall’onnipotenza divina in mezzi per la nostra salvezza; che essi, nelle mani della provvidenza misericordiosa, sono strumenti di correzione, che hanno lo scopo di spingere a migliorare se stessi coloro che si rifiutano di farlo, per poi premiarli secondo i meriti per il lavoro di autocorrezione [...]. Ecco perché costui sopporta pazientemente la fatica delle prove e delle sofferenze. Egli le sopporta non come i saggi di questo mondo che si distinguono per coraggio, e che sostengono il proprio coraggio con l’unico pensiero che tutte le sventure hanno una fine e che prima o poi subentreranno le gioie. Non sono tali i pensieri dello gnostico. La conoscenza lo conduce alla ferma certezza che i beni che sono oggetto delle sue speranze saranno un giorno suo patrimonio reale. Ne consegue che egli disprezza non solo i tormenti, ma anche tutti i beni terreni. [...] Così, per quanto infelici siano le circostanze esterne, l’anima dello gnostico rimane sempre ferma e coraggiosa in mezzo ad esse» (Clemente Alessandrino, *Stromata*, libro 7, cap. II, [tr. russa] Jaroslavl’ 1892, colonne 847-849)”¹⁰⁷.

3.17. “Tragicità del Silenzio”: pure il “silenzio” può essere toccato dalla tragedia dando, così, luogo al proprio superamento, cioè ad una nuova apertura verso un’ulteriore e sublimante Logos.

Affinché si verifichi, però, una simile svolta, bisogna che ci siano le seguenti condizioni di fondo:

a. “speranza”: se, infatti, nella bipolarità contrapposta, più volte accennata durante le nostre riflessioni, prevalesse l’ombra della disperazione, non lasciando alcuno spazio vitale per una rivincita o parola definitiva della speranza, allora sì che il silenzio si trasformerebbe inesorabilmente in una “bara o tomba della parola”.

¹⁰⁵ Vd. Gv 8, 31s.

¹⁰⁶ Idem, 16, 13.

¹⁰⁷ Vd. ANDRONIK [TRUBAČEV, S. A.], *Postfazione*, in, FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, pp. 100s.

b. “Pazienza”: una gestazione della parola in silenzio aperta alla speranza è contraddistinta dalla virtù della pazienza.

c. “Non rassegnazione”: conviene osservare che il carattere e la caratteristica della “crescita della parola nella e attraverso il silenzio”, proprio per non confinare nella “disperazione” da cui ci si svincola, appunto, grazie soprattutto alla “carica di speranza”, è alquanto estraneo dall’ideale di “rassegnazione stoica”, anche se, apparentemente e superficialmente, ne sembra somigliante e affine.

d. “Maturazione”: la pazienza, poi, a sua volta ha lo scopo di contribuire alla maturazione silenziosa della parola in un contesto di “ruminatio” e di preparazione del e al “tempo opportuno”.

e. “Ad-Tesa”: il processo appena descritto si rivela fundamentalmente come una “attesa” nel senso genuino e originario di una tensione o un “tendere ad”.

f. “Manifestazione”: l’attesa nel buio del silenzio è orientata costitutivamente alla “epifania o manifestazione” di una realtà d’alterità.

g. “Dia-Logo”: la rivelazione d’alterità avviene, poi, in un’atmosfera di “Parola \ Ascolto”, dove il secondo termine assume necessariamente il significato di “ricezione passivo-attiva in silenzio”.

Non solo; questo *commercium* di “Parola \ Ascolto” si realizza mediante (dia) \διὰ\ e nell’orizzonte del Logos (Λόγος).

Il Bélédian, analizzando il rapporto tra Dio e l’uomo in san Gregorio di Narek, riflette: «Colloque avec Dieu, les discours du Veilleur [Grégoire de Narek] se meuvent dans un espace de parole où le Moi de l’homme «à la triste beauté» et le silence éloquent de Dieu se croisent, se conjuguent et se répondent»¹⁰⁸.

h. “Logos”: pertanto, l’attesa escatologica appare segnata dalla “supremazia della parola” a cui è subordinato perfino il “silenzio”, il quale si manifesta, in ultima istanza, come un’autentica gestazione o preparazione all’ascolto apocalittico, epifanico e definitivo del Regno del Logos!

3.18. “Trascendente”: questa parola della fine dei tempi segna l’inizio di una nuova comprensione e realtà temporali che sono caratterizzate dalla “superlatività”: non più, infatti, un’affermazione parziale e balzubiente di un “logos analogico”; né un’imbarazzante “silenzio”, quasi inabissato in uno stato di “depressione”, conseguente alla consapevolezza dei limiti del linguaggio affermativo creaturale; bensì e, finalmente, un salto qualitativo positivo e irreversibile nella dimensione sublimale del trascendente, cioè del regno senza tramonto del “totaliter aliter”.

3.19. E che dire di san Gregorio di Narek e della sua visione circa i temi finora trattati?

¹⁰⁸ Vd. BÉLÉDIAN, K., *Postface*, in, GRÉGOIRE DE NAREK, *Le livre de prières*, p. 554.

a. “Testimone”: conviene intanto notare come questo figlio del popolo armeno si erga, con la sua personalità e, soprattutto, con il suo capolavoro del *Libro della Tragedia (Matean Voghbergoutian)*, da autentico testimone e rappresentante genuino dello spirito della nazione armena: «dire Narekatzi, è dire Armeno»!

Di lui e della sua impresa asserisce il Bélédian: «Quand il compose son *Livre*, Grégoire sait fort bien qu’il innove, car la tradition littéraire arménienne ne lui fournit aucun modèle. Les lamentations bibliques et les rituels des pleureuses sont des *analogons*. Grégoire invente un genre – une espèce de thrène sur une âme en détresse extrême – et un type de livre – une chaîne de prières [... ma questi colloqui tra Dio e l’uomo] Ils feront école et seront constamment imités dans la littérature arménienne¹ [1. Jean le Diacre (1050?-1129), Grégoire IV Tgha (1173-1193), Grégoire de Marache (1080?-1150?) ont écrit des “livres de priers” et des “livres de lamentations”, suivant le modèle narékien]»¹⁰⁹.

b. “Logos”: san Gregorio di Narek proviene e appartiene a una tradizione monastica armena, com’era appunto il monastero di Narek, nella regione del Vaspourakan, d’ispirazione basiliana, il cui ideale consisteva precipuamente nel seguente motto: “Spasavork Banin” ossia, essere “Servitori o al Servizio del Logos”.

Pertanto, lo stile di vita del santo di Narek, come anche quello dei suoi confratelli, era caratterizzato dallo “studio” e dalla “preghiera” che, in fondo, rappresentavano le diverse facce di una medesima realtà.

Invero, un altro santo armeno, poco posteriore da un punto di vista cronologico a san Gregorio di Narek ossia, l’arcivescovo di Tarso, san Nerses di Lambron (1153-1198)¹¹⁰ che, tra l’altro, non esitava

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Imparentato col santo catholicos Ü»ñëìë IV ÍÉ³Ú»óÇ o Ü»ñëìë ÞÝáñÑ³ÉÇ \il Grazioso\ (1166-1173), Nerses di Lambron, al battesimo “Smbat”, sostituito nel 1168, in occasione della sua ordinazione sacerdotale con “Nerses”, datogli dall’ordinante e prozio, appunto il catholicos Nerses Shnorhali, fu sicuramente una delle vette insuperate e poliedriche di tutta la storia ecclesiastica armena, nonostante la breve durata della sua vita; egli, invero, fu un grande riformatore liturgico, monastico, ma soprattutto un pastore completamente preso dall’ideale e urgenza dell’unità della Chiesa di Cristo e della cura delle anime. Per un ragguaglio più dettagliato circa questo meritevole prelado, si consultino i seguenti studi e articoli: AUCHERIAN, M., *ÉÇ³j³ñ ï³ñù »õ ï³Ú³μ³ÝáóÃÇõÝ ëñμáó*, vol. V, pp. 342-353; AKINIAN, N., *Ü»ñëìë È³ÚμñáÝ³óÇ ²ñù»âÇëíáááë ï³ñëáÝÇ[É] Í»³ÝùÝ »õ ·ñ³j³Ý ï³ëï³Ý»ñÁ Ñ³Ý¹»ñÓ ³½·³μ³ÝáóÃ»³Úμ ä³ÑÉ³óáóÝ»³ó »õ È³ÚμñáÝÇ Ð»ÁÚ»³Ýó[«] Ü»ñëìë È³ÚμñáÝ³óóáÚ ÍÝ¹»³Ý 800»ñáñ¹ ï³ñ»¹³ñÚÇ ³éÃÇõ [Nerses Lambronazi Arcivescovo di Tarso[. La sua] Vita e le [sue] opere letterarie unitamente alla genealogia dei Palawuni e degli Hetumidi di Lambron[.] in occasione dell’800^{mo} anniversario della nascita di Nerses Lambronazi], in, collana *Azgayin Matenadaran*, vol. CLXXIX, tip. Mechitarista, Vienna 1956; KIBARIAN, C., *ä³iÜáóÃÇõÝ Ð³Ú ÑÇÝ ·ñ³j³ÝáóÃ»³Ý*, pp. [377]-397, [399]-416, [435]-450, [453]-457, 459, 462-464, 472, 483s.; NERSÈS DI LAMBRON, *Il primato della carità[.] Discorso sinodale[.] Atenabanut’iwn*, (introd. e note a cura di ZEKIYAN, L. B.; trad. ZEKIYAN, L. B. - LANZARINI, V.), in, collana *Padri Orientali*, [n. 12], ed. Qiqajon della Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1996; NERSÈS DE LAMBRON, *Nersès de Lambron (1153-1192)* [N.B. L’ultima data è un evidente errore tipografico da correggere con 1198] [:] *Explication de la Divine Liturgie*, (trad. in francese, introd. e note a cura di KÉCHICHIAN, I.), in, collana *Nouvelle Série: B. Orient Chrétien*, (Ricerche pubblicate sotto la direzione dello: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph), tomo IX, ed. Dar El-Machreq, tip. Lézard, Beirut 2000; NERSÈS LAMBRONAÛI, *Commentary on Wisdom of Solomon*, (trad. in inglese, introd. ed edizione*

nei diversi segni sensibili e visibili.

c.4. La “Liturgia”: fede, culto, riti e cerimonie ruotano intorno all’asse del Logos, in un continuo processo di rispondenza tra parola di Dio e quelle delle sue creature intelligibili.

c.5. Il “Canto e\o la Musica”: questa particolare modulazione del suono e\o della parola, racchiude in sé un mistero ineffabile ma inclusivo delle realtà appena accennate nel punto precedente ossia, quella della fede, del culto, della lode, della gioia, della sofferenza, e così via.

Va rilevato che la nota “solennità liturgica” delle Chiese Orientali, oltre ad evidenziare da parte di queste chiese un forte attaccamento ai valori liturgici e musicali, ne sottolinea anche un aspetto molto concreto a livello “spiritual-culturale” legato alla contingenza storica che contraddistingue la loro esistenza. Infatti, le continue instabilità socio-politiche, militari, economiche, ecc., con le conseguenti migrazioni di massa da luogo in luogo, la precarietà delle strutture educative e di istruzione, e così via, sono, ahimè, avvenimenti non isolati che incombono sulle diverse e multiformi realtà del cristianesimo orientale perfino ai giorni nostri¹¹⁶. Per questo motivo, dunque, un deposito sicuro e, allo stesso tempo, di facile accesso dove cristallizzare la fede, la cultura e le arti di queste chiese, è appunto il ricettacolo costituito dalla liturgia e, specie, il canto liturgico.

Di un illustre figlio della nazione armena del XIX secolo, cioè del più famoso pittore armeno di marine Ivan Ayvazovskij (1817-1900), il Khachatryan scrive che egli era: «Radicato nella fede della Chiesa apostolica armena, sin dalla giovinezza il pittore ha assorbito, soprattutto per mezzo della musica ecclesiale, la tradizionale spiritualità armena, la sua tensione verso la luce»¹¹⁷.

c.6. La “Preghiera”: l’ambito dove si rende maggiormente palese e palpabile il “miracolo della parola”, arrivando a “realizzare ciò che viene proferito”, è proprio quello della “preghiera”, con e nelle sue variazioni e forme a non finire: supplica, intercessione, ecc.

I “Salmi”, poi, occupano un posto privilegiato nell’universo di “parola-preghiera” della tradizione giudaico-cristiana; non bisogna dimenticare infatti che, etimologicamente e originariamente, i “salmi” erano e, lo sono tuttora, una specie di prolungamento della parola e preghiera sfociati, però, nel canto e nella musica.

Beninteso, però, pure la “preghiera” avrà da affrontare i propri rischi e tentazioni che possono arrivare a scuotere perfino le sue fondamenta! Così ce ne parla infatti uno dei più grandi teologi cattolici del XX secolo ossia, Karl Rahner (1904-1984), quando riflette come: «Non è facile, ad

¹¹⁶ Basti pensare, infatti, al riguardo e consultare le notizie di cronaca che riportano quasi ogni giorno informazioni di rapine, uccisioni e varie altre angherie del genere ai danni dei cristiani dell’Oriente, specie di quelli del Medioriente, come per esempio la delicata ed osteggiata sorte dei cristiani in Iraq, Turchia, Sudan, e così via.

¹¹⁷ Vd. KHACHATRYAN, Shahen, *Ayvazovskij e l’Italia*, in, *Roma-Armenia*, cap. IX, p. 276[c].

corrispettivo, questa volta però a livello di “inabissamento del logos”, lungo tutto il percorso dell’opera accennata del Narekatzi.

e. “Replica del Logos”: lo smacco della parola, razionalità, ecc., sia per il popolo e la cultura armena che, più in generale, per la visione cristiana del mondo e della storia, non è l’ultimo atto o parola della scena dell’esistenza; infatti, dopo ogni “inabissamento” di un “ban” (logos) precedente, il monaco di Narek riparte rinvigorito non solo con un “nuovo ban”, ma egli rincara addirittura la dose intitolando il “capitolo o ban” successivo:

Replica accresciuta di ripetuto singhiozzo
del medesimo vegliante
per l’identica supplica della parola implorante
dal profondo del cuore colloquio con Dio¹²⁰.

3.20. “Speranza nel Bene”: a mo’ di conclusione di questa parte dedicata alla riflessione sulla verità della “Tragedia”, s’intende eseguire una specie di “inclusione semitica”, tornando cioè e ricollegandoci alla considerazione iniziale del concetto di tragedia.

In questo modo si vuole mettere in evidenza come la sofferenza e/o la sconfitta, pur sempre presenti e condizionanti il vissuto tragico, esse tuttavia non possono delineare l’ultimo orizzonte dell’essere e dell’operare.

Infatti, è l’incrollabile fede nella vittoria finale del Bene, non solo o non tanto quello personale, ma soprattutto quello generale ed universale, che prevarrà. Pertanto, perfino nell’esperienza della tragedia ossia, nel sentimento di “scissione” tra le due spinte interiori contrapposte, bisogna scorgere come esse non abbiano, in fondo e specialmente alla fine, la stessa garanzia di sopravvivenza e di superiorità: il regno della fine dei tempi, in sostanza, splende nel segno della prevalenza del Bene!

L’igumeno Andronik o A. S. Trubačev ritiene che perfino

La morte di Florenskij, che questi aveva presentito sin da giovane, viene considerata come il trionfo e la vittoria della sua opera. [Infatti, quest’ultimi asseriva testualmente che:] “Ho incominciato ad apprendere con profitto quando ho riconosciuto fermamente che la vita, come ciascuno di noi, e ciascun popolo e tutta l’umanità, è condotta da una Volontà Buona, così che non bisogna preoccuparsi di nulla, se non dei compiti del giorno presente. Anche la storia stessa ci persuade che la concezione del mondo ormai ha preso una nuova strada, ed è per questo che la vittoria appartiene alla mia visione, e ci si arriverà anche senza di me, in quanto la mia personale partecipazione a quest’opera è di secondaria importanza. Prima o poi, in questo o in un altro modo, le sensazioni che mi agitano troveranno comunque espressione e daranno forma alle conoscenze del futuro. Ora ne sono convinto»⁹ [9 Idem, *Vospominanija*, cit., in “Literaturnaja učeba”, 1988, n. 6, p. 139]¹²¹.

¹²⁰ Vd. ZEKIYAN, B. L., *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Parola [Ban] II, p. [160].

¹²¹ Vd. FLORENSKIJ, P., *Vospominanija*, in, “Literaturnaja učeba”, 1988, n. 6, p.139; cfr. lo stesso in: ANDRONIK [TRUBAČEV, S. A.], *Postfazione*, in, FLORENSKIJ, A. P., *Amleto*, pp. 99s.

In altre parole, quindi, rimane inalterabile la sentenza del Logos circa il Male e le sue azioni: «Non praevalent»¹²²!

3.21. “Apocatastasi?”: concludere con la “speranza nel Bene”, cioè che il Bene, incluse le sue varianti “trascendentali” di Unità, Verità e Bellezza, sia semplicemente l’unico vero orizzonte di Principio e Fine dell’essere in generale, sia sul piano ontologico che di quello gnoseologico che, infine, di quello del dovere od etico, sembra, ahimè, “non scontato” per sé.

In questo senso compaiono, infatti, perfino in un’ottica escatologica, “due attitudini irreducibili” che potrebbero esistere separatamente, senza che ci sia necessariamente la presenza corrispettiva dell’altra.

Queste attitudini e valori costituiscono il perno intorno cui ruota la storia della salvezza; il primo sarebbe il “Perdono”, mentre il secondo, il “Pentimento”.

Quanto alla prima istanza ovvero il perdono, va ricordato che esso scaturisce certamente dalla generosa magnanimità (*bonum est diffusivum sui*)¹²³ di una persona lesa nei suoi diritti, in una dimensione di braccia aperte di chi: «Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò»¹²⁴. Tuttavia, questo comportamento, pur potendosi verificare “autonomamente”, esso però non potrebbe approdare e realizzare “in pieno” il suo vero scopo finale senza la produzione della sua condizione previa ossia, del “pentimento del figlio prodigo”; costui infatti, stando all’istruttiva parabola lucana¹²⁵, deve rendersi consapevole, quindi, assumersi la responsabilità e l’iniziativa, almeno per quel che gli concerne, di mettersi “in cammino” secondo l’originario senso del termine greco “metanoia”, cioè di un’autentica “conversione” e cambiamento di pensiero, con l’anelito e speranza di poter essere degnato di un rinnovato incontro, anche se con l’esito “non scontato” e risaputo nei suoi dettagli, con la persona offesa.

Tornando comunque al punto specifico del perdono, va rilevato come esso, di per sé, non potrebbe generare automaticamente e garantire, così, il sorgere luminoso del “pentimento”, lavato e purificato attraverso le fontane vivificatrici delle lacrime.

D’altro canto, però e, a maggior ragione, neanche il pentimento basterebbe di per sé per aver diritto di chiedere e, quindi, di ottenere meccanicamente il perdono e la conseguente riconciliazione. Ciò diventerebbe molto più problematico e difficile, per non dire “impossibile”, almeno per l’uomo, qualora le esperienze negative o di peccato (uccisione, furto, ma anche e solo semplicemente «Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della

¹²² Cfr. Mt 16, 18.

¹²³ Cfr. S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 2.

¹²⁴ Vd. Lc 15, 20.

¹²⁵ Cfr. Lc 15, 11, 32.

Geenna»¹²⁶, ecc.) messe in atto da quest'ultimi, venissero stroncate attraverso la "morte" che segnerebbe la "fine del suo tempo". In tal senso e contesto si comprenderebbe l'asserzione di Gerhard Schwarz (1937-) quando dichiara che: «È il conflitto fra anima e carne a rendere terribile la morte, perché con la fine della vita, trionfa per così dire il controsenso [...]»¹²⁷.

Inoltre, conviene evidenziare anche un altro aspetto molto importante collegato con quello appena ricordato ossia, col pentimento; invero, per lo meno nell'esperienza che contraddistingue il vissuto creaturale, bisogna rammentarsi come un essere colpevole non possa "pretendere" con necessità vincolante il perdono, anche per il fatto che nessuna "riparazione intramondana" possa "pienamente riaggiustare" un torto o danno subito, sia esso di ordine spirituale, morale o materiale, per poter riportare così gli sconvolgimenti apportati al loro stato originario di cose.

Questa circostanza, poi, starebbe alla base e costituirebbe la ragione ultima e più profonda nel cristianesimo del discorso evangelico delle "Beatitudini"¹²⁸, una visione storicamente sì osteggiata e spesso fraintesa, ahimè, purtroppo non sempre senza fondamento, da ideologie di stampo "secolare", se non addirittura "ateo e/o anticlericale", come per esempio nel caso delle varie espressioni, sia teoriche che pratiche, dei socialismi reali d'ispirazione marxista.

È fondamentale però percepire come sia la morte che, l'incapacità di una veramente giusta e ripristinante remunerazione terrena, siano entrambe fatti attinenti, in ultima istanza, al concetto e realtà della "temporalità". Più in concreto, cioè, la questione di fondo rimarrebbe quella della possibilità o meno di riuscire a "condensare o contrarre" e poter riappropriarsi, così, delle "tre dimensioni costitutive della temporalità" (passato, presente e futuro), per poter dar luogo, in questo modo, se non ad esserlo originariamente e come fonte prima, almeno di poter "partecipare" alla realtà di pienezza di «[...] Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!»¹²⁹, rispetto al Quale «Una cosa però non dovete perdere di vista, carissimi: [ossia che] davanti al Signore un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno solo»¹³⁰. In sintesi, si tratterebbe di poter finalmente vivere il "tempo della fine" che contraddistinguerebbe, appunto, la "fine dei tempi"!

Pertanto, da quanto esposto pare dunque che anche il ravvedimento potrebbe, per lo meno come principio, avere un percorso "autonomo" senza, cioè, che vi corrisponda necessariamente il perdono corrispettivo. Pure lo Schwarz, infatti, nelle sue analisi riflette come:

¹²⁶ Vd. *Mt*, 5, 22.

¹²⁷ Vd. SCHWARZ, G., *Che cosa ha veramente detto Agostino*, (trad. ital. a cura di RASETSCHNIG, F.), in, collana *Che cosa hanno veramente detto*, vol. XXXII, ed. Astrolabio - Ubaldini, tip. Nuova Tecnica Grafica, Roma 1971, p. 96.

¹²⁸ Cfr. *Mt* 5, 1-12.

¹²⁹ Vd. *Ap* 1, 8.

¹³⁰ Vd. *2 Pt* 3, 8.

Agostino non sostiene affatto l'automatismo della storia della salvezza nel senso che il peccato di Adamo abbia trasformato automaticamente tutti gli uomini in peccatori e che allo stesso modo la redenzione li abbia automaticamente purificati del peccato. Al contrario, Agostino cerca di individuare proprio il nesso quanto mai difficile da afferrare nella storia della salvezza fra libertà e destino¹³¹.

Sarebbe, infine, un altro problema ancora quello di esaminare se potrebbe esserci la possibilità che un "pentimento fuori tempo od orario" sia veramente avverabile o no. Il concetto stesso di "apocatastasi" di Origene di Alessandria (185-254)¹³² andrebbe proprio in questo senso.

Va chiarito comunque che questa fondamentale questione soteriologica universale non verta tanto la sua "teorica possibilità", né la sua "auspicabilità o desiderio" da parte delle creature, bensì, essa concerne primariamente la "reale ed effettiva" consistenza nell'ordine di pensiero, intenzione e, soprattutto, volere o posizione in essere da parte del Creatore e Salvatore ossia, di Dio stesso!

3.21.1. "Giustizia \ Grazia": a prescindere dalla validità o meno della tesi dottrinale della "apocatastasi" origeniana, come anche evitando l'interessante e complessa discussione che riguarda i valori di giustizia e grazia in Dio, con particolare riferimento all'insegnamento e presa di posizione di

¹³¹ Vd. SCHWARZ, G., *Che cosa ha "veramente" detto Agostino*, p. 82.

¹³² Per alcune informazioni bio-bibliografiche circa questo poliedrico, pur se molto discusso e contrariato personaggio e pensatore del cristianesimo dei primi secoli, con particolare riferimento alle fonti armene, si vedano: *Storia della Chiesa[:]* dalle origini ai nostri giorni, vol. II, *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana (313)*, (a cura di LEBRETON, J. – ZEILLER, J.; terza ed. ital. a cura di FARINA, R.), ed. S.A.I.E., tip. Scuola Grafica Salesiana, Torino 1972³, pp. [333]-336, [365]-424, [463]-467, 480-491, 520-530, 613s., 679; *Storia della Chiesa[:]* dalle origini ai nostri giorni, vol. IV, *Dalla morte di Teodosio all'avvento di S. Gregorio Magno (395-590)*, (a cura di DE LABRIOLLE, P. – BARDY, G. – BRÉHIER, L. – DE PLINVAL, G.; terza ed. ital. a cura di CAPIZZI, C.), ed. S.A.I.E., tip. Istituto Grafico Bertello (Borgo San Dalmazzo \Cuneo), Torino 1972³, pp. [41]-59, 168-173, 579-584, 602s., 771s.; ALTANER, B., *Patrologia*, (trad. italiana a cura di BABOLIN, A.; aggiornamento di IRENEO, D.; ultimo aggiornamento bibliografico di DI BERARDINO, A.), ed. Marietti, Casale Monferrato 1983⁸, pp. [60]-63, 173, 192-194, 201-225, 264s., 272-274, 289-291, 319, 323-328, 368, 407-420, 495, 523, 526, 547s., 550s., 612; MALACH-TEOFILIAN, M., *ἀνά·ÇΥζιέ© Origenes© Ø»ÍÑ³Ùμ³δ »Í»Ö»ó³ÿ Û³ÿ»ÿ³·Çñ ÚáÛÝ© Í³»Í»[³]É Ú»ñ[ñá]ñ¹ ¹³ñáðÿ [Orogines, Origenes: Scrittore ecclesiastico Greco di grande fama, fiorit[o] nel ter[zo] secolo]*, in, KEA, vol. II, pp. 114[a]-119[a]; BEJISHKIAN, M. [´ÁΠ¹²Ú« Ø©], *ἀνά·ÇΥ»³ÿÙ² ζÇÿ Ñ»ñÓáð³ÍáÖÙ ¼© ¹³ñáðÿ« áñù ³á³ÿÿ»³É ³Öÿ¹áÍ ÍÁ Ú»ÿÿζÇÿ ἀνά·ÇΥζιέÇ ·Çÿÿÿÿÿ ð³ñ³á»iÇÿ ·ñáð³ÍùÁ Íáðé ÛíùáÍ [©©©] [Origenisti, erano scismatici del VI. secolo, i quali con [la loro] corrotta setta interpretavano con distorto intendimento gli scritti del saggio dottore Origene...]*, in, Ð³Û³éúí ÿÿñ³·Çñ ð³ñáðó »ñ»ð»ÉÇ ³ñ³ÿó ÛùñÇÿ»³É Ç áÿíë Û³ÿÿÿÇ Ð© ØÇÿ³é ð³ñ³á»iζ ´ÁßÍ»³ÿ ñ³áÇ½áÿóóáÛ Ç ØËÇ³ñ»³ÿ àðËíÿ [Breve ritratto delle vite degli uomini illustri composto ad uso dei ragazzi da P. Minas Vardapet [Dottore] Bejishkian di Trebisonda dalla Congregazione Mechitarista], [tip. Mechitarista] di San Lazzaro, Venezia 1850, pp. 674s.; idem, *ἀνά·ÇΥζιέ Ú»Íÿ² ζñ áñ¹Ç ëñμáÛÿ È»ðáÿÇ¹»èÇ Í³ÛÇÿ Íÿ»³É Û³ÛÇ 185« »ð ð³Ë»³ÿ»³É Ç 253« Û»Í³Ñ³Ùμ³δ ð³ñ³á»i »Í»Ö»óóáÛ ÇÛ³ëíáð³»³Ûμ »ð ³é³ùÇÿáð³»³Ûμ Áëí Í³Ûáð³»³ÿ éáðñμ Ð³ñó [Origene il grande, era figlio del martire san Leonida[,] nato nell'anno 185, e morto nel 253, [egli fu] un dottore della chiesa di grande fama in sapienza e virtù[,] secondo la testimonianza dei santi Padri]*, in, Ð³Û³éúí ÿÿñ³·Çñ ð³ñáðó »ñ»ð»ÉÇ ³ñ³ÿó, pp. 675-677; BARDY, G., *Origène*, in, DTC, tomo XI, parte II, (a cura di VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMANN, É.), ed. Letouzy et Ané, Paris 1932, coll. 1489-1565; PINCHERLE, A., *Origene (Οριγένης, Origènes)*, in, EI, (a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani), vol. XXV, ed. Istituto della Enciclopedia Italiana di G. Treccani (Rizzoli & C. \Milano), Roma 1935, pp. 552[b]-555[a]; JUGIE, M., *Apocatástasi*, in, EC, (a cura dell'Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico), vol. I, ed. G. C. Sansoni (Firenze), tip. L'Impronta S. P. A. (Firenze), Città del Vaticano 1948, coll. 1626s.; TURCHI, N. – SPIAZZI, R., *Reincarnazione*, in, EC, (a cura dell'Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico), vol. X, ed. G. C. Sansoni (Firenze), tip. L'Impronta S. P. A. (Firenze), Città del Vaticano 1953, coll. 677-681.

san Paolo apostolo in merito, nonché lasciando da parte le appassionate liti che si sono susseguite per lungo tempo nella Chiesa, soprattutto a cavallo tra la seconda metà del IV secolo e la prima metà del V, interessando in maniera particolare il cristianesimo occidentale (l’Africa del Nord e molti paesi dell’Europa: l’Italia, la Francia, la Spagna, e così via) e riconoscendo alla fine nel vescovo d’Ippona, sant’Agostino (354-430)¹³³, il corifeo dell’ortodossia in questa materia tanto da meritarsi dell’epiteto di “*Doctor Gratiae*”, per non alludere poi all’ancora attuale tematica della “giustificazione” nel pensiero e prassi cristiani, specie a partire dal movimento e conseguente confessioni cristiane della “Riforma Evangelica o Protestante” del XVI secolo, tuttavia, una certezza di fede incrollabile insegna e fa sperimentare la “preminenza” e, comunque, la sovrabbondanza della misericordia e perdono di Dio nei confronti delle debolezze delle sue creature:

La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia [...]»¹³⁴. Di più; l’inadempienza della legge nell’orizzonte retributivo della giustizia si rivela spesso, nella storia della salvezza, quasi come un’occasione o “trampolino”

¹³³ Per alcuni alcuni dati circa questo illustre pensatore e “Dottore della Chiesa” si vedano: SANT’AGOSTINO, *Le Confessioni[.] scritte nell’anno del Signore 397*, (introduzione, versione e note a cura di CAPODICASA, M.), ed. Paoline, tip. Figlie di S. Paolo, Roma 1964⁷; SCHWARZ, G., *Che cosa ha veramente detto Agostino; Storia della Chiesa[:.] dalle origini ai nostri giorni*, vol. III1, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, (a cura di PALANQUE, G. R. – BARDY, G. – DE LABRIOLLE, P.; terza ed. ital. a cura di GORDINI, G. D.), ed. S.A.I.E., tip. Istituto Grafico Bertello (Borgo San Dalmazzo \Cuneo), Torino 1972³, pp. 171-221, 225-239, 242-299, [301]-349, [351]-378, 385-433; idem, *Storia della Chiesa[:.] dalle origini ai nostri giorni*, vol. III2, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, (a cura di PALANQUE, G. R. – BARDY, G. – DE LABRIOLLE, P.; terza ed. ital. a cura di GORDINI, G. D.), ed. S.A.I.E., tip. Istituto Grafico Bertello (Borgo San Dalmazzo \Cuneo), Torino 1972³, pp. 462, 466-709, [711]-729, [731]-757, 767-792, [805]-870; *Storia della Chiesa[:.] dalle origini ai nostri giorni*, vol. IV, *Dalla morte di Teodosio all’avvento di S. Gregorio Magno (395-590)*, pp. [21]-39, [41]-59, [61]-159, [161]-201, [203]-218, 222s., [301]-322, 324-327, [399]-406, 411-415, [439]-466, 471s., 478-480, 493-495, [503]-513, 522-531, 650-655, 659s., 667, 669s., 676, 680-685, 697s., 706-710, 712-723, 727-738, 741-745, 747, [753]-767, 769s., 771-775, [777]-783; ALTANER, B., *Patrologia*, pp. 2-39, 83, 124s., 134, 140, 142, 151, 177s., 180-182, 192, 202-205, 213-216, 220, 226-230, 232-236, 238, 240-244, 247-252, 256-258, [263]-275, 277-346, 348-360, 362-485, 502, 504-510, 513s., 521s., 524s., 528s., 531, 589-593; *Il Cristo[.] Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, vol. III, (a cura di LEONARDI, C.), ed. Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore., tip. Tecnografica Milanese (Fizzonasco \Milano), Milano[?] 1989, pp. IX-XIX, XXI-XXVI, [5]s., [8]-86, [589]-596; AUCHERIAN, M. [AWGEREAN, M.], *Մ. Գրիգորի Գեղարքայի Գրքերը* [Agostinos o Augustinus[.] uno dei quattro dott[ori] dei romani...], in, *Օրհանություններ և հոգևորականություններ Սուրբ Գրիգորի Գեղարքայի համար* [Agostinos, Augustinus Aurelius, Orelios], in, KEA, vol. II, pp. 932[a]-935[b]; BELLANDI, S., *Agostiniani*, in, *EI*, (a cura dell’Istituto Giovanni Treccani), vol. I, ed. Bestetti & Tumminelli (Milano – Roma) \Rizzoli & C. - Milano), Milano – Roma 1929, pp. 912[a]-913[b]; PINCHERLE, A., *Agostino, Aurelio, santo*, in, *EI*, vol. I, pp. 913[b]-928[b].

¹³⁴ Vd. *Rm* 5, 20.

per beneficiare, senza i nostri meriti o corrispondenza, dell'assoluta "grazia o amore gratuito" di Dio Restauratore, tanto da far esclamare, far pregare e cantare i fedeli, sulla scia del grande Agostino e i suoi contemporanei: «[...] il canto dell'Exultet [che intona]: "O felice colpa, che ha meritato un tale e così grande Redentore!"¹³⁵.

In altri termini, nel rapporto dialettico tra giustizia e grazia traspare, in certo qual modo, la "sovremenenza" della valenza del "perdono" ossia della "grazia".

In realtà e, per essere più precisi, conviene forse parlare più che di "contrapposizione" e/o di "superiorità" tra i due principi e valori qui accennati (giustizia\grazia), di scorgere invece una "nuova modalità" di concepire e di vivere la giustizia in una prospettiva inglobante di grazia o amore.

Si potrebbe, poi, illustrare una simile esperienza e possibilità riferendosi alla modalità con cui una persona amante (Dio, una madre, ecc.) applichi la giustizia in un contesto dominante di amore gratuito e generoso verso una persona amata (gli uomini, i figli, ecc.).

In tali circostanze, infatti, le esigenze della giustizia vengono in genere soddisfatte soprattutto sotto i seguenti due aspetti:

1. "correttivo": la giustizia vissuta in una dimensione di amore tende sostanzialmente a concepire l'atto riparatorio precipuamente come un atto "correttivo, pedagogico", e così via. La "giustizia amorosa" non può mai trasformarsi e assumere le modalità deformate e degradate di: crudeltà, vendetta, passionalità perturbata, ecc.;
2. "riparazione sostitutiva o vicaria": la generosità del vero amore spinge l'amante ad assumersi esso stesso il "prezzo riparatorio" spettante alla valenza e richieste della giustizia che, altrimenti, peserebbero come un fardello quasi insopportabile sulle spalle della persona amata.

L'attuazione e sintesi delle istanze appena elencate trovano loro illustrazioni ed esemplificazioni, specie nel campo letterario, in diversi racconti, veri o presunti, che hanno come loro tema centrale la figura della "madre", in bilico tra le esigenze della giustizia da una parte e, quelle dell'amore dall'altra, in riferimento a quella del "figlio amato", pur se "prodigo"!

3.21.2. "Dialettica Perdono \ Pentimento": nonostante la "relativa autonomia" e non automatica corrispondenza tra le istanze del "perdono" e "pentimento" finora descritte, rimane tuttavia un fatto e meccanismo insito nella realtà di questo binomio la loro "continua relazionalità"; ecco, dunque, dove si fonda la "dialettica del perdono\pentimento" ovvero, la costante, reciproca e intrinseca richiesta d'incontro tra il perdono e il pentimento che immette in un inarrestabile ed eterno movimento l'universo delle relazioni interpersonali fungendo, così e, allo stesso tempo, da vera chiave di tonalità

¹³⁵ Vd. S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 3, ad 3.

della “Tragedia”.

3.21.3. “Libertà”: il fondamento ultimo, però, ossia la piattaforma su cui poggia e s’innalza l’edificio del binomio dialettico “perdono\pentimento” è, a mio avviso, la “Libertà”!

Invero, la libertà e/o liberalità nelle sue svariate accezioni e possibilità (*libertas maior, minor, ecc.*) costituiscono, sia nel caso del perdono e del suo agente principale, sia in quello del pentimento e del suo soggetto, l’ultima e più profonda *conditio sine qua non* per il loro essere ed attuazione.

Perfino la “variazione temporale della libertà”, cioè, l’insieme degli atti prodotti dal libero arbitrio di una persona dotata d’intelligenza, di volontà e di sentimenti lungo l’arco della sua esistenza temporale tripartita di passato, presente e futuro che sorreggono i contenuti e le conseguenti responsabilità dei singoli atti messi in esistenza, in ultima analisi si riferiscono inscindibilmente alla stessa libertà.

È d’uopo, quindi, concludere che la “Libertà sia la Lira o Cetra della Tragedia”!

3.21.4. “Assiologia, Temporalità e Libertà”: questa trilogia, in sostanza, si riduce e consiste in un ritorno originario ai “Principi”, appunto, nel triplice senso di “principio assiologico” ossia, dei valori, con la relativa questione fondamentale del “Bene e del Male” (la loro origine, dualismo di stampo manicheo, ecc.)¹³⁶; del “pincipio temporale” o dei primordi dell’essere¹³⁷ e, infine, del “principio di libertà” ovvero della autedeterminazione che concerne il rapportarsi di un essere dotato d’intelligenza e di volontà verso i “valori *nel tempo*”: per cui, in realtà, l’aspetto della libertà svolgerebbe il ruolo di un autentico “ago di bilancia” che, oltre a tenere continuamente in sospensione il piatto dei valori e quello del tempo, manifesta allo stesso tempo l’imprescindibile unità di queste tre istanze appena accennate.

La risalita, perciò, verso i “principi” costituisce l’essenza stessa della riflessione tematica di un essere intelligente. Non era forse questi il “leitmotiv” che animava e guidava i primi tentennamenti di esplorazione scientifica che caratterizzava la sete e avventura conoscitive dei Presocratici all’incirca sette secoli prima della nascita di Cristo?

Pertanto, affrontare il tema dei “principi” costituisce un momento decisivo, quasi una “pietra angolare”¹³⁸ nella vita conoscitiva ed euristica di ciascun essere intelligente, quindi non solo per Origene, anche se ciò potrebbe comportare o nascondere sul suo percorso dei “sassi d’inciampo e pietre

¹³⁶ Il testo sacro che contiene e tramanda il racconto della “prevaricazione” degli uomini ossia, la “Genesi”, potrebbe invero essere concepito e interpretato non solo come il libro che riporta la “genesì” o posizione in essere delle creature, ma anche quello della loro “sorgente” da cui le creature attingerebbero il senso ed orientamento per la loro vita ed operato. In tal modo, quindi, e la dimensione “ontologica” e quella “assiologica” (inclusa in questa quella “etica”) degli esseri troverebbero la loro *ratio essendi et operandi* nel libro della *Genesi*, almeno stando alla prospettiva di rivelazione giudeo-cristiana.

¹³⁷ Rimane “perentorio” l’intervento del Logos incarnato rivolto contro i farisei, quando «Rispose loro Gesù: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un’altra, commette adulterio” » (Vd. *Mt* 19, 8s.).

¹³⁸ Cfr. 1 *Pt* 2, 7.

di scandalo”¹³⁹.

Comunque, quanto concerne i tre elementi qui menzionati, va notato che essi sono come tre “misteri” che reggono, assillano e mettono in dinamismo perenne l’intero universo dell’essere, costituendo allo stesso tempo, a mio avviso, il vero e fondamento ultimo che genera e alimenta in continuazione la nota arcana della “Tragicità”. Più concretamente:

1. “la Assiologia”: questa ricchezza e “mistero dei Valori” potrebbe essere simboleggiata con l’intricata e sempre imtricante figura dello “Albero di Vita”¹⁴⁰ piantato al centro dell’Eden o del paradiso terrestre che è, al contempo, anche l’albero della “conoscenza del bene e del male”!

2. “La Temporalità”: essa è uno dei quesiti principali posto con passione da sant’Agostino a se stesso nelle sue «[...] *Confessiones* (13 libri), scritte tra il 397/401, [e che] costituiscono un genere totalmente nuovo nella storia letteraria cristiana»¹⁴¹; va rilevato che «Quest’opera costituisce, nel suo insieme, uno dei grandi capolavori della letteratura universale, in cui Agostino rivelò la sua maestria nella rappresentazione degli avvenimenti e degli stati più delicati dell’animo [...]»¹⁴².

Nel libro XI delle *Confessiones*, al capitolo XIV, Agostino, ormai vescovo d’Ippona da non molto e passati dieci anni dal suo battesimo, quindi nel 397¹⁴³, riflette:

Che cos’è il tempo?

In nessun tempo, dunque, tu nulla facevi, poiché appunto, il tempo l’hai creato tu; e nessun tempo è coeterno a te, perché tu resti e il tempo, se restasse, non sarebbe più tempo [...]. Cosa è, infatti, il tempo?

Chi potrà spiegare ciò con brevità e facilmente? Chi potrà afferrare, col pensiero, la nozione tanto da dirne una parola esatta?

Eppure nei nostri discorsi quale idea ricorre più nota e familiare che quella del tempo?

E quando ne parliamo, la comprendiamo bene, così quando ne sentiamo parlare da altri.

Cosa dunque è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda non lo so. Tuttavia con sicurezza affermo di sapere che, se nulla passasse, non ci sarebbe il passato, se nulla avvenisse, non ci sarebbe il futuro; se nulla fosse, non ci sarebbe il presente.

Ora questi due tempi, il passato e il futuro, come esistono se il passato già non è più ed il futuro non ancora è? Se poi il presente fosse sempre presente e non trascorresse nel passato, non sarebbe più tempo, ma eternità.

Se, pertanto, il presente in tanto è tempo, in quanto trascorre nel passato, come possiamo dire che è, se la causa del suo essere è il cessare di essere, se non ci è possibile dire che veramente il tempo è, se non perché tende verso il non essere? [...]»¹⁴⁴.

3. “La Libertà”: essa sarebbe invero il “Mistero dei misteri” che starebbe alla base dell’infinita

¹³⁹ Cfr. 1 Pt 2, 8.

¹⁴⁰ Cfr. Gn 2, 17; 3, 3-5. 11s. 17. 22-24.

¹⁴¹ Vd. ALTANER, B., *Patrologia*, p. 440.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Cfr. SANT’AGOSTINO, *Le Confessioni*[,] scritte nell’anno del Signore 397, pp. 34s., [403].

¹⁴⁴ Vd. SANT’AGOSTINO, *Le Confessioni*[,] scritte nell’anno del Signore 397, libro XI, cap. XIV, pp. 424s.

avventura d'incontro\contro interpersonale tra gli esseri dotati d'intelligenza, di volontà e\o di libero arbitrio e, quindi, di Libertà.

ROM INVISIBILI¹

Maurizio Pagani e Giorgio Bezzecchi²

Innanzitutto grazie a tutti voi per l'invito: questo è un argomento abbastanza complesso da affrontare quindi sicuramente la nostra esposizione risulterà forse un po' carente rispetto a tutti i dubbi e le curiosità, che senz'altro ognuno di noi continuerà ad avere anche alla fine. Anche se, nel nostro caso, è da tanto tempo che ci occupiamo di questi temi. O anche solo per chi magari ne sente solo parlare dalla stampa o sentendo le televisioni.

È un argomento complesso perché in un qualche modo ci coinvolge direttamente, personalmente, mette talvolta in discussione quelle che sono le nostre certezze di fondo come individui, come società, per il modo in cui questo tema viene trattato soprattutto pubblicamente. È un tema che investe l'operato delle istituzioni nel modo di considerare e trattare culturalmente, ma anche civilmente, una parte minoritaria della nostra popolazione. Perché innanzitutto Rom e Sinti, come almeno in Italia loro si autonominano, sono una minoranza nazionale non riconosciuta dalla legge, non ancora perlomeno, ma in realtà presente sul territorio nazionale da parecchi secoli (almeno dalla metà del 1300 in avanti ci sono attestazioni, anche scritte, della loro della loro presenza in Italia).

È un popolo che ha una lingua, che è anch'essa piuttosto complessa, perché pur avendo una radice di base (proviene dal Sanscrito), di fatto poi dopo si articola in Europa e nel resto del mondo con delle parlate che sono strettamente connesse con i luoghi di vita che i diversi gruppi zingari hanno attraversato nel corso dei secoli – grossomodo dall'800-1000 in avanti – si presume a partire da una zona nord-occidentale dell'India. Per riguarda il nostro Paese, i primi arrivi – anche qui non è certissimo indicare da dove, ma si presume dal nord Europa e, via mare, dai Balcani e dalla Grecia – si registrano attorno attorno al XIV secolo. È quindi una presenza “storica”, anche poi per le dimensioni numeriche che l'hanno sempre caratterizzata.

Gli zingari in Italia sono attualmente stimati attorno alle 150-160.000 presenze; quindi da un punto di vista quantitativo sono pochissimi, meno cioè di una piccola porzione di un quartiere di Milano, se li mettessimo tutti quanti insieme. Eppure spesso evocano delle immagini un po' apocalittiche o comunque caratterizzate dal disordine e da una possibile invasione, da un arrivo un po' tumultuoso ma sicuramente massiccio di persone. E così invece non è.

Storicamente il loro è rapporto con il resto della società è sempre stato molto ambivalente, molto molto difficile, per ragioni diverse ma che sono sempre soprattutto ragioni di carattere storico-

¹ Trascrizione dalla registrazione audio in nostro possesso. Testo non rivisto dagli autori.

² Opera Nomadi (Milano). La prima parte dell'intervento è di Maurizio Pagani, presidente, la seconda di Giorgio Bezzecchi.

sociale. Le loro traiettorie, che noi definiremmo “nomadiche” e che in parte lo sono (ma non sempre e non necessariamente: non sempre e non necessariamente le popolazioni Rom e Sint sono nomadi o hanno un approccio per così dire culturale soprattutto al nomadismo), li portano ad essere cioè molto meno legati che le popolazioni stanziali ai beni materiali, a delle radici che non vanno in ogni caso rescisse dal luogo in cui si vive e si abita, e più facilmente sono quindi disposte al movimento, al cambiamento, alla trasformazione. Spesso storicamente “nomadi” – è un dato acquisito – per sottrarsi alle guerre, alle lotte tra i popoli per la conquista e il mantenimento dei territori, quindi ai conflitti, alle belligeranze. Questo è sicuramente uno dei motivi principali che hanno sempre contraddistinto nel corso della storia lo spostamento di queste popolazioni: al mutare delle condizioni socio-economiche di un posto sono sempre seguiti gli spostamenti. Per cui troviamo in realtà nel corso della storia anche gruppi consistenti di zingari che si fermano in modo stanziale su dei territori, amministrando addirittura la legge e comunque interagendo in modo efficace con l'economia locale, trovando delle nicchie economiche attraverso cui inserirsi.

Eppure noi pensiamo che i Rom e i Sinti, gli zingari in generale, siano persone che, ad esempio, si sottraggano spontaneamente e culturalmente, quasi geneticamente, al lavoro, inteso come una condizione essenziale per poter vivere insieme a tutti gli altri in pace. Così non è nel corso dei secoli: non solo riuscirono a, come dire, trovare degli spazi propri all'interno dell'economia del tempo, ma soprattutto degli spazi utili all'economia. Ad esempio, nell'economia contadina ma anche come possibile veicolo di trasmissioni, di conoscenze, informazioni in un'epoca in cui non esistevano i giornali, quando era molto più difficile muoversi dai propri territori, era molto più difficile conoscere quello che avveniva in altri in altri luoghi. Sempre più nel corso dei secoli, ma soprattutto con la nascita degli Stati moderni, la caratteristica del nomadismo di queste popolazioni si è circoscritta ad aree sempre più ristrette; quindi l'idea un po' romantica che gli zingari siano persone libere da ogni legame e che attraversano il mondo in lungo e in largo, è spesso un'idea nostra, non è un'idea reale che sicuramente si fonda sull'esperienza. Ma è, semmai, un'esperienza che caratterizza o che ha caratterizzato gruppi piccoli gruppi di famiglie, di persone che allora si muovevano in questo modo su territori perlopiù conosciuti e circoscritti, e sempre alla ricerca di risorse economiche che consentissero loro di continuare a vivere anche secondo i propri usi e costumi.

Qual è l'elemento centrale che ancora oggi forse caratterizza socialmente questo mondo, l'essenza insomma della costruzione sociale di quelli che sono i gruppi i gruppi Rom e i Sinti o zingari che dir si voglia? È il mantenimento della famiglia allargata, è l'idea di poter vivere in gruppi più o meno ristretti con dei forti legami parentali tra loro, attorno appunto in genere ai genitori dei figli maschi. Questa è in fondo la piccola società, rappresentata e riconoscibile, nelle famiglie zingare, quantomeno in quelle che vivono in quella che viene definita l'Europa

Occidentale. Perché anche qui, per ragioni di carattere storico, nella cosiddetta Europa dell'Est vi fu una frantumazione, subito dopo la seconda guerra mondiale, molto più rapida e molto più radicale di quelli che erano i sistemi tradizionali di organizzazione sociale di queste famiglie.

Dicevamo che in Italia la popolazione zingara è una delle popolazioni più piccole d'Europa, di quella che è la più grande minoranza transnazionale in Europa. Potremmo dire che questa si attesterebbe, secondo delle stime più o meno veritiere, attorno ai 10.000.000 persone, i cui 2/3 grossomodo starebbero tra i Balcani e l'Europa dell'Est. Insomma, per intenderci, da noi quantitativamente è sempre stato un numero piuttosto ridotto e raccolto attorno a due gruppi fondamentali, che sono quelli dei Rom e dei Sinti.

Sostanzialmente la parola Rom e Sinti sono sostanzialmente sinonimi, significano la stessa cosa. Designano metaforicamente l'immagine di un uomo libero, in antitesi a quello che saremmo noi, i Gage, che è un termine un po' dispregiativo (a dire il vero ci ricambiano con la stessa moneta: noi li definiamo zingari, e se in sé la parola è una parola neutra, richiama però significati negativi, quindi diventa una brutta parola, tendenzialmente da non usare; io spesso vengo sgridato perché la uso, perché mi piace molto, però nel linguaggio politicamente corretto oggi prevale l'idea che non si debba usare).

Dicevamo che la loro presenza è una tra le più basse in Europa. Pensate che, ad esempio, in Spagna i Gitani, ma anche i Rom, oggi presenti sono stimati attorno al milione di presenze. Ma la stessa Francia, che è balzata alle cronache potentemente in questi ultime settimane, ha una presenza mediamente di due o tre volte superiore a quella dell'Italia, e così via. Non si capisce quindi come mai nel nostro Paese, negli ultimi 40 anni, questo tema non abbia trovato una soluzione accettabile, che consentisse socialmente a questi gruppi di autopromuoversi e trovare una condizione di vita molto più accettabile e avanzata di quella che invece non li caratterizza, e istituzionalmente di trovare una formulazione delle politiche, diciamo pubbliche, più efficaci e pragmatiche per, da un lato aiutare queste popolazioni minoritarie, dall'altro, come dire, trovare dei terreni di mediazione accettabile e di convivenza rispettosa tra i diversi gruppi e le diverse persone. Il risultato è una situazione oggi davvero molto brutta e preoccupante; brutta perché i Rom e i Sinti da sempre vivono ai margini della condizione sociale, soprattutto urbana, delle città del nostro Paese. Quindi vivono in quelli che vengono definiti dei "territori di scarto", delle discariche, che sono caratterizzati da un abitare decisamente inferiore rispetto al resto della popolazione. E questo procura non solo dei disagi fortissimi, ma dei fenomeni sociali di grande allarme. Un ritardo vistosissimo nel campo, ad esempio, dell'educazione.

Si stima che solamente tre bambini zingari su dieci, ma è una stima ottimistica, normalmente frequentino le scuole dell'obbligo in Italia, e che il successo scolastico sia mediamente molto inferiore rispetto a quello di tutti gli altri bambini italiani. Il livello di occupazione, inoltre, è molto

basso, e quindi a fronte di questo c'è, come dire, tutto un sistema di sopravvivenza che oscilla tra pratiche di espedienti per poter continuare comunque a vivere. E spesso sono espedienti legali e però, come dire, a fatica tollerati dal resto della popolazione. Oppure problemi fortemente legati all'illegalità, alla devianza, spesso di basso livello criminale, ma che naturalmente produce dei fortissimi problemi, delle tensioni con il resto della società e all'interno dei propri gruppi.

Perché questo? Perché c'è soprattutto un'assenza da un lato, appunto, di intervento istituzionale che stimoli, aiuti, favorisca efficacemente queste popolazioni a migliorare la propria condizione; dall'altro, viceversa, spessissimo questo tema viene utilizzato in termini propagandistici o demagogici per altri scopi, quindi a prescindere dal contenuto di cui si tratta. Questo ha creato oggi nel nostro Paese, soprattutto negli ultimi decenni, dopo il silenzio e anni di faticosa sopportazione del problema, un rigurgito di pregiudizio, anche un po' di cattiveria a dire il vero, ma, come dire, di forte ostilità, che è palpabile, che è palese, che è riconoscibile a tal punto che spesso noi ci troviamo di fronte a una sorta di costruzione di un sistema di trattamento differenziale e pubblico, cioè che divide, che separa e tratta in modo differente gli stessi cittadini di fronte alle leggi o di fronte alle opportunità che ognuno di noi dovrebbe avere. Naturalmente questo non sempre viene codificato, esplicitato, ma nella realtà dei fatti aggrava ulteriormente la situazione.

Negli ultimi due anni sono accadute anche una serie di cose, da questo punto di vista, cioè da un punto di vista normativo, in verità piuttosto preoccupanti. Perché forse ricorderete la questione della raccolta delle impronte digitali anche per i minori al di sotto dei 14 anni: non nei confronti di popolazioni sconosciute, totalmente prive di documenti, cioè diciamo operazioni comunque di buon senso o di necessità pubblica per assicurare che effettivamente, come dire, ci sia l'attribuzione di un'identità, di un documento che poi è il preludio alla possibilità di utilizzare anche il servizio. No, ma operazioni che, a prescindere da chi ci si trovava di fronte, cioè un Rom italiano perfettamente registrato all'anagrafe, conosciuto, piuttosto che un uomo straniero extracomunitario nato qua ma senza documenti, cioè a prescindere da chi si avesse davanti, è stato utilizzato a soli fini diciamo di controllo sociale. Che però, poi, come spesso accade da noi, non producono nemmeno quello. Quindi che cosa hanno prodotto sostanzialmente? Solo una cultura che alimenta ulteriormente separazione, pregiudizio e diffidenza nei confronti di un popolo che poi ancor di più rifugge e si chiude in se stesso, rendendo molto difficile o molto più difficile un approccio, come dire, dei tentativi di integrazione più ampia con il resto della società.

I Rom e i Sinti hanno gli stessi problemi che abbiamo noi, non hanno problemi differenti perché spesso vivono in una roulotte o perché vivono in una casa che non è in muratura o in una casa più grande o con tante persone, mentre noi magari ormai viviamo con poche persone attorno a noi; però hanno gli stessi problemi che sono legati al fatto, ad esempio, di avere o non avere un lavoro per poter sopravvivere, e quindi anche le stesse aspirazioni. Spesso certo c'è un sistema valoriale che

talvolta si differenzia profondamente dal nostro, o che comunque tenta di differenziarsi: tende di più ad attribuire un valore a quello che una persona è e non tanto ai risultati che consegue, al non essere per come appare, per quello che ti viene attribuito in termini di riconoscimento sociale, perché sei diventato un dottore piuttosto che... ma a come esprime, a cosa rappresenti tu per l'altro, o meglio ancora per gli altri, per le tue qualità personali. Da ciò ne consegue tutta una serie di differenze nel sistema di vita anche quotidiano, per cui i propri impegni sono molto più pressanti e convogliati attorno a quelle che sono le esigenze familiari in termini collettivi. Naturalmente però i Rom e i Sinti vivono nella nostra stessa società. Grandi difficoltà e elementi di disgregazione e di impoverimento culturale riguardano anche loro.

Anche perché noi non possiamo e non dobbiamo immaginare i Rom come i portatori di una cultura atavica, tradizionalista, chiusa, ben definita, tutt'altro. La cultura Rom è un qualcosa che si alimenta in continuazione dal confronto con la cultura degli altri, in un qualche modo appropriandosene ma attribuendo poi un valore o delle connotazioni diverse. È proprio l'uso, l'elaborazione che ne viene fatto secondo le proprie necessità, secondo i propri bisogni, e questo caratterizza anche il modo di vestire. Noi troviamo popolazioni che hanno ancora un modo di vestire diciamo "tipicizzato", per noi un po' tradizionale, ma anche ragazze Sinte che vanno in discoteca in minigonna e uno dice: «ma come è possibile?».

Concludo rapidamente. Io credo che oggi in Italia ci siano grossi motivi di allarme, di allarme sociale, per come vengono trattate e considerate tante categorie (se così si può dire di persone). Noi ci occupiamo della questione dei Rom tentando di affrontare assieme a loro le esigenze quotidiane attraverso una serie di azioni, di misure. A volte si chiamano progetti, siamo anche noi una associazione di volontariato, una Onlus, che spesso ha cercato di mettere al centro della propria azione, dei propri interventi, i soggetti destinatari dell'intervento. Ci sono, per esempio, molti insegnanti: nelle grosse zone urbane il problema, come dicevo, della scolarizzazione è un problema molto sentito, come fare a scolarizzare un bambino Rom? E più in generale, come fare ad avere a che fare, ad interagire, con queste popolazioni? Ci sono molti modi: io credo che nessuno abbia una verità in tasca, però il nostro modo, ad esempio, si è anche caratterizzato nel cercare di formare all'interno delle comunità degli elementi, degli operatori qualificati, che fossero Rom e che interagissero nel proprio ambito di lavoro con gli altri operatori, quindi con gli operatori scolastici piuttosto che con gli operatori di giustizia o gli operatori del mondo sociale ecc. Io credo cioè che una possibilità di intervento, che muova nella direzione di un riscatto sociale da parte di queste popolazioni, non possa prescindere dal fatto di dotare queste questi gruppi, queste popolazioni, di strumenti fondamentali di emancipazione, che naturalmente sono e possono essere anche quelli che noi deteniamo in quanto società maggioritaria. Noi siamo bravi, competenti, capaci, quindi insegniamo in tutti i campi: evidentemente però dobbiamo avere l'accortezza di capire che dall'altra

parte abbiamo, come dire, una cultura, un popolo, ecc... che certo ascolta e apprende questi insegnamenti, ma poi li fa propri e ne fa quello che vuole. E quindi li ritraduce, e quindi ha bisogno soprattutto di farli propri attraverso elementi propri, che all'interno del proprio gruppo di appartenenza sappiano rielaborarli e attribuirne un significato. Ecco, io penso che solo attraverso questo modo sia molto più efficace una forma di intervento, sia che sia specialistico ma anche più rispettoso da un punto di vista culturale; altrimenti sullo sfondo avremmo, e purtroppo ci stiamo incamminando in questa direzione, di nuovo il prevalere di una logica “assimilazioni sta”.

Oggi si dice che il “male” assoluto che riguarda la condizione sociale degli zingari in Italia sia l'esistenza dei campi nomadi. Certo spesso lo è, certo spessissimo, magari in altri Paesi Europei, la condizione abitativa è più avanzata, magari si vive meglio anche in una casa ecc... Io non credo che però in generale faccia la differenza il tetto che tu hai sulla tua casa, che hai sulla tua testa: la tua condizione sociale è molto più ampia, più complessa ecc... Ma attraverso questa logica che, da un punto di vista istituzionale ad esempio sta portando allo smantellamento non di un campo nomadi abusivo che sta sotto il ponte, e che è un problema per chi ci vive innanzitutto e per chi ci vive attorno, ma delle aree pubbliche senza alcuna alternativa, sta producendo due effetti disastrosi: 1° che chi aveva quella misera casa o quel brutto campo o magari in qualche caso anche un bel campo, perché mica sempre vivono male insomma gli zingari, domani non ce l'avrà più e non avrà in alternativa nient'altro; 2° io credo che sia accompagnata l'idea all'insofferenza di vedere o accettare che altre persone possano vivere diversamente da te, insieme a te, e questa è come dire un nuovo neo-assimilazionismo che spesso purtroppo anche noi tendiamo a riprodurre.

Il nostro responsabile e il nostro dirigente hanno smantellato un servizio di prevenzione che era l'Ufficio Nomadi e Stranieri del Comune di Milano. Questo solo per darvi un quadro della situazione...

Cosa potrei dire della mia famiglia? La mia famiglia allargata è arrivata in Italia durante il periodo della seconda guerra mondiale, dalla Slovenia, dove sfuggivano dalla persecuzione degli Ustascia, i fascisti Croati. Sono saliti sui vagoni merci degli italiani, perché mio nonno era italiano (è per parte di madre che sono Rom, per parte di padre la madre è zingara e il padre è un italiano, un Gagio). Quindi mio nonno era l'ultimo partito per il fronte, però gli Ustascia davano la caccia agli zingari.

È un po' quello che è accaduto poi a Milano con l'emergenza zingari. C'è stato il censimento... Mio padre, che purtroppo è l'ultimo sopravvissuto della sua famiglia – io spazio un po', cambiando da una parte all'altra, perché son tante le cose che vorrei dire ma il tempo è poco – per mio padre, l'ultimo sopravvissuto alla deportazione nei campi di concentramento italiani, perché in Italia abbiamo avuto oltre 50 campi di concentramento specifici proprio per Rom e Sinti, bé c'è stata

questa deportazione dove mio padre e mia madre finiscono con la famiglia allargata in un campo in Abruzzo, finché con la salita degli alleati il campo viene liberato perché i carabinieri di guardia hanno detto: «Andate via perché se non arrivano i tedeschi e vi portano in Germania». Mio nonno è stato meno fortunato è stato deportato in Germania ed è finito a Birchenau quindi è “passato per il camino”, mia zia è invece sopravvissuta. Questa è una storia un po' a sé stante, che però ricordo soprattutto in collegamento al censimento che è stato fatto ultimamente a Milano. Perché, pensate, i miei vivono in un in uno degli 11 campi comunali di Milano ed è il più piccolo, sono circa 45 persone, in Via Impastato, in estrema periferia. In applicazione all'ordinanza Berlusconi, prima c'è stata l'emergenza immondizia e subito dopo c'è stata l'emergenza nomadi, arrivano commissari, ecc. Viene nominato il commissario per Milano, che è il nostro prefetto, parte il censimento. Ho lavorato per 23 anni al comune di Milano e sono sempre stato contrario alla politica dei mega campi, dei Nomadopoli, perché mettiamo insieme diversi gruppi, diverse famiglie allargate. Perché uno pensa che gli zingari siano un unico gruppo: in realtà quando parliamo di zingari o, per meglio dire, come noi amiamo autodefinirci Rom o Sinti, parliamo di una realtà estremamente complessa e articolata. Siamo oggi la minoranza quantitativamente più importante in Europa, perché si parla di una presenza di circa 12.000.000 di persone. In Italia, come diceva Maurizio, i numeri sono infinitamente piccoli. Si parla di 150 – 160.000 persone, di cui oltre il 60% siamo di cittadinanza italiana.

Allora, cos'è accaduto? Questo piccolo campo nomadi di cittadini italiani, su cui c'erano dei programmi e dei progetti anche a livello europeo, bé una mattina all'alba in applicazione dell'ordinanza Berlusconi, viene circondato da 70 agenti di polizia di stato, polizia municipale, carabinieri e furgoni della scientifica per la rilevazione delle impronte digitali: quindi il massimo! Questo è uno dei pochi campi per il quale, devo dire, c'è stato un grosso intervento, con sostegno anche di programmazione, di progetti, ecc. Quindi vi era il massimo livello di occupazione, non c'è nessuno disoccupato, i bambini frequentano normalmente la materna, l'elementari, medie e superiori, tutti lavorano con i contratti che poi hanno tutti, non solo quelli a tempo quindi 1 anno, 2 anni, 3 anni, 3 mesi, mcdonald, ecc. Da parte dei ragazzi nessuno con precedenti penali. Molti lo definiscono una piccola Svizzera. Eppure gli agenti sono arrivati in tenuta antisommossa, furgone della scientifica. Mio padre telefona subito, arrivano i giornalisti, anzi, sapevamo che ci sarebbe stata questa cosa, sono stato informato per tempo, avendo lavorato per 23 anni all'interno del comune ho ancora qualche conoscenza. Solo che i giornalisti li aspettavamo alle 8.00 – 8.30 di mattina, ma in realtà le forze dell'ordine sono arrivate all'alba, alle 5.00 di mattina. Hanno circondato il campo, nessuno poteva entrare o uscire, mi hanno chiamato ma non sono riuscito a passare nemmeno io con dei giornalisti e la televisione (con me c'era anche un giornalista di Famiglia Cristiana), e dall'altra parte vedevamo mio padre che era in fila per essere di nuovo

rischedato. Parliamo di un cittadino italiano regolarmente residente all'anagrafe cittadina! Mio padre ha subito, patito un'ulteriore umiliazione, per questo parlo di corsi e ricorsi anche se devo dire che in tutto questo quello che mi ha meravigliato maggiormente è stato il silenzio. Non nel senso l'argomento di cui si è parlato ieri e oggi in questo convegno. Diciamo il silenzio della società civile: quello che è accaduto a Milano a me a ricordato quello che è un po' accaduto agli ebrei che venivano deportati a Birkenau.

Il silenzio della società civile, il silenzio del milanese, perché questi venivano portati via in colonne e venivano deportati, e tutti sapevano che fine facevano: quella che ha fatto mio nonno, quello che hanno patito cioè oltre 500.000 zingari che sono stati uccisi nei campi di concentramento nazisti. Moltissimi zingari hanno partecipato alla resistenza; un mio zio era un comandante dei partigiani in a Genova ed era anche medaglia d'oro. Onorificenza che per altro ho avuto anch'io da parte del comune di Milano, prima che ci fosse l'epurazione: medaglia d'oro al valore civico per il mio intervento nel volontariato. Anche se poi di fatto ho “trovato riparo” in ambito accademico, e quindi sono collaboratore di ricerca all'Università di Pavia, poi collaboro con l'Università di Milano Bicocca, ecc. Però devo dire che non è stato semplice: è molto pesante vedere il proprio padre in questa situazione! Sono un cittadino italiano, sono “normalissimo”, ho fatto il militare, sottufficiale, nel genio ferroviari: «avrò il diritto anch'io di calpestare – dice un mio parente – questo territorio?!».

Bé, solitamente noi zingari passiamo da una parte all'altra. Nel 1300 sono arrivati in Grecia dall'India, dove per due secoli hanno amministrato la giustizia dietro un corrispettivo di territori soggetti al Doge di Venezia. Poi, spinti da Turchi e Ottomani, è ripreso il cammino degli zingari.

E non più parliamo di “gruppi nomadi”, perché nomade è quasi un uso improprio del termine. Parliamo di “filosofia nomadica”, quindi di valori completamente diversi. I Rom e i Sinti hanno un concetto di spazio e di tempo che è completamente diverso, ma questo è un altro argomento che meriterebbe un ulteriore approfondimento, e servirebbe soprattutto per gli insegnanti, rientrerebbe nell'ambito proprio pedagogico. Perché pensate che solo il 30% dei bambini Rom e Sinti in Italia risulta iscritto ad una scuola. Quando parliamo di Rom e Sinti parliamo di cultura orale: se entrate in un campo nomadi, l'unica cosa di scritto che vi trovate sono le targhe delle auto. Non ci sono altre scritte all'interno: è una cultura orale. Ma, come dicevo prima, io spazio da una parte all'altra...

È stato molto antipatico vedere mio padre in quella situazione con tutti i miei fratelli, i miei cugini, i miei nipoti, che venivano schedati, messi in fila e schedati. Pesante nei confronti di mio padre e particolarmente umiliante: l'idea di essere io, oggi, un cittadino italiano come lo sono i miei ma in un archivio parallelo in prefettura, la quale è un organo di polizia, quando in realtà siamo già tutti registrati, come lo sono tutti gli altri italiani, be', mi sembra preoccupante. E mi ha preoccupato molto questo silenzio, come dicevo: il silenzio mi ricorda i corsi e ricorsi della storia. Non

dimentichiamo che qui vicinissimo abbiamo la vicinissima e civilissima Svizzera: fino al 1973, un ente morale, il “Proiuventute” attraverso una sua sezione ritirava i bambini zingari e li affidava a famiglie di svizzeri, sterilizzandoli prima. Questo accadeva fino al 1973, quindi potremmo andare molto avanti su questa questione. Perché a me vien da dire: «Oggi tocca a me, domani agli ebrei, domani non so, ma domani? Chi è il prossimo, a chi tocca?». Io, scusate, ma questa cosa la sento molto forte sulla mia pelle, perché anch'io come voi sono un cittadino italiano, ma non capisco: perché quest'archivio parallelo? Ecco, posso immaginare che magari il momento è particolarmente difficile, preoccupante, si cerca un capro espiatorio perché c'è malessere. Tutto questo ha portato, dopo 23 anni, alla mia uscita dall'amministrazione del comune di Milano, per coerenza: io non potevo far firmare gli zingari dei campi un patto di legalità e socialità, quando questi erano zingari cittadini italiani, come lo è mio padre e i miei cugini, che avrebbero avuto firmare che “non vanno a rubare”! Perché è proprio così questo patto di legalità: se tu sei all'interno di un campo comunale sei uno zingaro, anche se sei cittadino italiano, e devi firmare un patto in cui dici (art. 10): «mi impegno a non andare a rubare a non delinquere». Cosa accade per me che sono un operatore dell'amministrazione? Che esco, lo faccio firmare: chi va a rubare, lo firma e continua ad andare a rubare; ma chi lavora lo firma, continua a lavorare ma resta umiliato. E questo è inumano. Quindi non potevo portare avanti questa politica “differenziale” di un'amministrazione così rigida e poco attenta.

Comunque, vi dicevo, tutt'ora accadono dei fatti che a me preoccupano. Il silenzio è un'arma a doppio taglio, può portare sì alla riflessione, ma secondo me la realtà è molto complessa e articolata. Io penso che in Italia, ad esempio, ci sono ben 30 sottogruppi zingari. Parliamo quindi di cittadini europei che provengono da tutta l'Europa, di religione diversa (la religione si acquisisce a seconda del territorio d'origine: io che sono italiano sarò cattolico, un Rom che proviene dalla Serbia sarà ortodosso, un Rom che viene dalla Bosnia sarà mussulmano). Pensate che oggi, sempre in Italia, da un'indagine che abbiamo fatto con il Consiglio d'Europa e con un'Associazione di medici, *NAGA* che opera a Milano, su città-campioni (Milano, Roma, Bologna, Catania, ecc.), è risultato che la prospettiva di vita media di uno zingaro oggi in Italia è di 45 – 50 anni. Quindi è veramente preoccupante.

Quando parliamo di Rom e di Sinti di fatto parliamo del popolo, come io amo definirlo, “dei bambini”. Però se prendiamo, e qui ci sono molti insegnanti, il dato per cui solo il 30% di essi è iscritto a scuola, parliamo di una situazione problematica sicuramente e evidente. Per la quale non occorrono interventi istituzionali differenziali. La scolarizzazione è un diritto e un dovere, ma non per molti zingari! Chiaro perché: noi tendiamo a vedere lo zingaro con visibilità sociale. Scattano queste emergenze sociali, si cerca il capro espiatorio, i poliziotti hanno bisogno dello zingaro che ha visibilità sociale. E noi purtroppo dimentichiamo che gli zingari sono anche gli Orfei, i Togni, i

Medini, i Plateatici; non posso dimenticare che un grande calciatore, Pirlo, è un Sinto, Ibrahimović è un Rom, Charlie Chaplin è uno zingaro, Rita Hayworth una zingara, Elvis Presley è uno zingaro. L'Holiday On Ice in Italia lo gestisce una famiglia di zingari.

Vediamo allora il ruolo della donna. Esso è subalterno a quello dell'uomo, perché da bambina cura i fratellini, da donna cura i figli, da nonna cura i nipoti. Questa è un po' la famiglia zingara. Il tasso di disoccupazione è molto alto, sopra l'80%. Siamo in un momento congiunturale sfavorevole e gli zingari sono proprio quelli che faticano di più ad avere degli incarichi. Io sono ragioniere, ho fatto un percorso scolastico normale, però fino al 1983, noi avevamo le classi speciali. In Italia i bambini zingari frequentavano le classi speciali; io mi ricordo che io ho frequentato le differenziali e quindi avevamo tre file: c'erano i bambini handicappati in una fila, io coi bambini Rom nell'altra fila e poi quella, che non so cosa significhi, con i "normali". Io le elementari le ho frequentate in questo modo. Per togliermi da questa cosa, mio padre si è trasferito da Milano ed è andato in provincia. In paesi troppo piccoli non si potevano istituire classi speciali, e noi abbiamo avuto l'opportunità e la possibilità di frequentare delle classi normali. Potevamo socializzare con gli altri bambini, quelli normali o anche handicappati, nel caso quindi ho avuto un percorso scolastico normale. Ho frequentato le elementari, le medie, le superiori, ho fatto la mia maturità e ho anche fatto un corso regionale triennale di alta specializzazione come musicoterapista. Quindi una storia normalissima: ho 3 figli, un figlio ragioniere, una figlia ragioniera e l'altro figlio che è un perito elettrotecnico. Sul lavoro, insomma, solo uno lavora regolarmente, gli altri due hanno contratti soliti.

Non so: la televisione parla di emergenza nomadi, ma cosa si intende per emergenza? Io non so mio padre, che ha 70 anni, mia madre, che ne ha 68 anni, se riesco a vederli in casa popolare, chiusi loro due dentro. Secondo me muoiono dopo un mese. Loro sono nati e hanno vissuto escluso, il periodo del campo di concentramento, nelle roulotte, all'aria aperta, hanno gestito per diversi anni una giostrina per bambini con un tiro a segno.

La questione in Italia è relativamente semplice quantitativamente parlando. Io penso a Milano, una città di 1.300.000 abitanti, dove si è parlato di invasione. Poi sono stati contati da un nostro ufficio, scritti su carta intestata del comune di Milano: i Rom e i Sinti erano 4.200. Il vicesindaco Decorato diceva 12.000, Pennati, il Presidente della Provincia, del "Pd", diceva 15.000, noi sapevamo che erano 4.300. C'è stato il censimento: sono 4.200. Non so se rendo l'idea: si danno i numeri!

MAFIA E OMERTÀ

Margherita Asta¹

Il mio impegno per l'antimafia non arriva per caso. È stato un percorso lungo e pieno di ostacoli. Per anni ho pensato quale poteva essere il modo per superare il lutto, l'ingiustizia, il dolore che avevano segnato la mia vita e mi avevano interrotto l'infanzia.

La mattina del 2/4/1985, a differenza delle altre mattine, andai a scuola con una mia vicina di casa. Salutai mia madre convinta di ritrovarla all'uscita di scuola, ed invece alle 11 circa mi venne a prendere la segretaria di mio padre per portarmi a casa. La cosa mi sembrò strana, ma ancor di più mi diede pensiero il fatto che per giungere a casa a Pizzolungo non percorremmo la solita strada, ma una più lunga, incontrando molti posti di blocco. Arrivati a casa c'era gente dappertutto con la faccia stravolta. La sorella di mia mamma, che viveva con noi, mi venne accanto e con molta delicatezza mi disse che mia madre e i miei fratelli erano “volati in cielo” a causa di un incidente. Mio padre era a letto perché stava male. Quella mattina la mia mamma e i miei fratelli sono stati catapultati nell'aldilà, e io a soli 10 anni nel mondo degli adulti.

Cosa era successo quella mattina? Mia madre ed i miei fratelli si sono trovati al posto sbagliato nel momento sbagliato. Infatti, mentre mia madre stava accompagnando i miei fratelli a scuola, percorrendo la statale che da Pizzolungo porta a Trapani, la sua auto si trovò tra l'auto del Giudice Carlo Palermo e l'auto bomba preparata per uccidere lo stesso Giudice. E fu l'inferno!!!

Appena le auto furono allineate fu pigiato il tasto del telecomando e mia mamma e i miei fratelli furono ridotti in brandelli. Nelle tre bare che qualche giorno dopo vidi all'interno della cattedrale di Trapani non c'era nulla. Lasciai mia madre con il suo bel sorriso e mi ritrovai solo una bara vuota. Dei miei fratelli mi sono rimaste le fotografie di carnevale, i quaderni di prima elementare e l'immagine ricorrente di una macchia di sangue sul muro bianco di una villetta forse era Giuseppe. Solo qualche anno fa ho visto in tribunale i reperti fotografici. È stato terribile vedere una foto e non riuscire a capire a quale dei miei fratelli appartenesse il volto fotografato. Quel viso era paragonabile a quello di una bambola su cui è transitata più volte un'auto.

Avevo 10 anni e allora non avevo idea di che cosa significasse vivere in un Paese dove la mafia comanda, decide, uccide. Non sapevo ancora che la giustizia si sarebbe fermata prima del tempo. Non sapevo ancora che da quel giorno, davanti alle tombe di mia madre e dei miei fratelli, iniziava il tempo difficile del dolore e della perdita. Tutto questo l'ho dovuto scoprire con il tempo e la sofferenza. Poi ho capito e ho detto: «il dolore è un fatto personale, ma la mafia no». Si stava rischiando di perdere la memoria di queste 3 vite spezzate e di ciò che è accaduto, facendo un sopruso non solo a loro che sono morti, ma anche a tutti noi.

¹ Associazione Libera (Trapani).

Ecco che allora la mia tragedia personale si è trasformata in un momento di riscatto. Ho fatto della mia storia testimonianza. Racconto la mia vita di bambina a cui è stata rubata la madre e i fratelli, perché anche la mia sofferenza divenga un contributo a costruire un mondo migliore e la mafia un nemico da combattere da un esercito sempre più numeroso. Insieme a me a resistere tutti i giorni contro le mafie ci sono uomini, donne, ragazzi e ragazze. Persone che non hanno subito la violenza mafiosa come è successo a me, ma che dedicano con passione il loro tempo ad organizzare, proporre, progettare. Quando li vedo mi chiedo perché lo facciano non se ne stiano al caldo delle loro case, chiusi nei loro interessi personali. Io lo so perché, anche se non ho mai chiesto loro niente. Lo fanno perché di fronte al dolore altrui e all'ingiustizia, davanti alla violenza dei mafiosi, gli uomini e le donne che credono nei valori di una società giusta e consapevole rispondono con l'impegno, per costruire democrazia e giustizia sociale, dicendo no alle mafie e a tutte le forme di illegalità, di sfruttamento e di corruzione che delle mafie sono l'anticamera.

La società civile e responsabile ha nomi e cognomi e tanto tempo dedicato alle battaglie e agli ideali. Sì, permettetemi anche questa parola spesso riposta malamente negli armadi della memoria di politici e affini: ideali. Quanti siamo a crederci ancora: i familiari delle vittime delle mafie e del terrorismo, i ragazzi delle università, le associazioni piccole e grandi sparse in tutta Italia. Non siamo soli e siamo tanti in un Paese che dimentica troppo spesso che la lotta contro la criminalità organizzata è una priorità e una "conditio sine qua non".

La nostra resistenza deve iniziare dalle piccole cose, non possiamo rimanere indifferenti anche di fronte alle ingiustizie quotidiane. Dobbiamo decidere da che parte stare: stiamo dalla parte dei più deboli, anche quando sono i nostri compagni di banco; stiamo dalla parte dei diritti e non dei favori; stiamo dalla parte della libertà e non dall'oppressione, stiamo dalla parte del merito e non delle raccomandazioni; stiamo dalla parte della diversità e non della disegualianza.

Il nostro deve essere impegno verso la società tutta e, prima ancora, soprattutto verso la nostra coscienza di cittadini, laici e cristiani, che vivono il proprio tempo con speranza, senza rassegnazioni. La speranza e l'impegno stanno nell'esserci; nell'assumere – come afferma Don Ciotti – di più le nostre responsabilità in prima persona. Nella serena tenacia dell'unire le nostre strade per fare di più e sempre meglio. Speranza che non è attesa passiva di un futuro migliore, ma presente che chiede orientato e accompagnato con scelte coraggiose, gesti concreti, parole credibili.

«C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare», afferma un noto passo dell'Ecclesiaste. E molti segni – evidenti a chi sappia vedere e non solo guardare, ascoltare e non solo sentire – ci dicono che il nostro è un tempo per parlare. Potenzialmente la parola vale molto di più di un pugno nello stomaco, e può contribuire a spezzare le catene dell'arretratezza culturale e dell'indifferenza sociale derivanti dal codice omertoso. Il linguaggio della verità può giovare alla causa della democrazia e della giustizia sociale, interrompendo o rettificando situazioni o comportamenti che ci dispiacciono

e ci indignano.

Un esempio di donna che si ribella alle regole dell'omertà è sicuramente Rita Atria, una giovane siciliana coraggiosa. A 11 anni le uccidono il padre e poco tempo dopo il fratello, entrambi coinvolti in giri criminali. Nel reagire a quella tragedia, Rita trova la forza di ribellarsi alle regole dell'omertà e della violenza che ha appreso in famiglia. Incoraggiata dall'esempio della cognata Piera, comincia a collaborare con grande generosità, divenendo una preziosa testimone di giustizia; incontra così la sensibilità di un magistrato che diventa per lei quasi un secondo padre: Paolo Borsellino. Pochi giorni dopo la strage di via D'Amelio, in cui muoiono Borsellino e la sua generosa scorta, Rita si arrende alla disperazione e si getta dal balcone della casa romana dove viveva sotto protezione. La sua lapide, nel cimitero di Partanna, è ancora senza nome, ma il nome di Rita vive insieme alle speranze e all'impegno dei tanti che hanno conosciuto la sua storia. Il 26/7/1992, qualche ora prima della sua morte, Rita Atria scrive sul suo diario:

Ora che è morto Borsellino, nessuno può capire che vuoto ha lasciato nella mia vita. Tutti hanno paura ma io l'unica cosa di cui ho paura è che lo Stato mafioso vincerà e quei poveri scemi che combattono contro i mulini a vento saranno uccisi. Prima di combattere la mafia devi farti un auto-esame di coscienza, e poi, dopo aver sconfitto la mafia dentro di te, puoi combattere la mafia che c'è in giro dei tuoi amici, la mafia siamo noi e il nostro modo sbagliato di comportarsi. Borsellino, sei morto per ciò in cui credevi, ma io senza di te sono morta.

Siamo tenuti quindi a combattere la mafia, come diceva Rita, ma non dobbiamo dimenticare che la mafia vive di compiacenze, di quelle compiacenze che si trovano nei vari segmenti della società, negli atteggiamenti di quei professionisti che facilitano il malaffare e di tutte quelle persone capaci di riempirsi la bocca di buoni propositi, di pronunciare parole come legalità, regole, leggi. Ma come diceva Norberto Bobbio, un importante filosofo e storico italiano, «la democrazia vive di buone leggi e buoni costumi». A parole siamo tutti rispettosi, crediamo assolutamente tutti nei capisaldi della legalità come presidio di una società orizzontale e non di una società verticale. In realtà, nella vita privata, nella propria attività familiare e sociale, ognuno persegue degli interessi particolari. L'interesse privato è diventato la filosofia di base, probabilmente per difesa, per necessità, per stanchezza o per varie motivazioni, non necessariamente tutte cattive. Si segue l'onda, si aspetta il proprio turno e “prima o poi deve capitare quello che poi mi fa il favore, che mi sistema a quello o a quell'altro”. Il giustificazionismo della brava gente che tende a dire: «Hai ragione, però lo fanno gli altri e perché non lo devo fare io?», è un terreno di coltura pericoloso, perché porta all'omertà, che distrugge qualsiasi sogno di legalità.

Omertà non è solo quindi non denunciare un reato di cui si viene indirettamente o direttamente a conoscenza, ma è soprattutto secondo me non voler sapere, capire e cambiare le cose. La stragrande maggioranza delle persone spera in un cambiamento e solo una minoranza, la mafiacriminale, ha scelto la strada della superficialità, dell'illegalità e della violenza. C'è il rischio di diventare complici

con il silenzio, le deleghe, l'indifferenza e la rassegnazione. Non dobbiamo dimenticarci che non si uccide solo con le armi, ma a volte si uccide anche con il silenzio, ed allora bisogna tirare fuori il nostro coraggio, assumerci di più la nostra responsabilità, fare di più la nostra parte.

Concludo ricordando le parole di Paolo Borsellino quando un giornalista gli chiese se aveva paura. Lui rispose: «Sì, ho paura», ma poi aggiunse: «...l'importante è avere tutti più coraggio». Ecco, abbiamo bisogno di avere tutti più coraggio!

Auspico che il cane della brochure abbaiano riesca a far voltare l'orso, e tutti insieme dobbiamo a mio avviso trasformarci in "cani", non rabbiosi ma propositivi, per rompere il silenzio e vincere la rassegnazione, la delega e l'indifferenza che dilagano sempre di più e che sono linfa vitale del sistema criminale.

Ricordiamoci che Barbara, Giuseppe, Salvatore e tutte le vittime innocenti delle mafie sono vivi accanto a noi pronti a battersi nelle battaglie quotidiane. Perché le mafie hanno il loro nemico invisibile: il nostro coraggio e la forza di non arrenderci mai!

L'UOMO, IL SACRO E IL LUOGO

RIFLESSIONI A PARTIRE DAI SANTUARI DELLA VAL DI NON E DELL'AREA ALPINA

Emanuele Curzel¹

1. Tocca a me chiudere due giorni di riflessioni e dibattiti che, ruotando attorno al binomio parola/silenzio, hanno finito con il lambire molti dei grandi temi che fanno parte della realtà e della convivenza umana. E lo farò con un intervento che si articolerà in tre momenti: un'introduzione (inevitabilmente da dilettante) sul tema dello spazio sacro; una parte centrale nella quale darò una panoramica sulla realtà dei "santuari" nell'area anauna e trentina (ed è materia che meglio conosco); una conclusione in cui cercherò di applicare le riflessioni fatte in apertura ai dati dell'analisi. Nel corso della trattazione non sarà il binomio parola/silenzio a essere oggetto di riflessione: il silenzio è materia difficile, perché è essenzialmente l'azione (la parola scritta) a dare materiale allo storico; e la coincidenza tra spazio sacro e spazio del silenzio appartiene più alla nostra epoca che a quelle precedenti, che proprio negli spazi sacri cercavano parole, suoni e "spettacoli" ricchi di senso.

Per descrivere il fatto religioso è importante rilevare anche l'esistenza di tempi sacri e di spazi sacri; difficile dire che vi siano religioni storicamente prive di festività/memoriali e prive di luoghi forti, di punti di ritrovo e di riferimento che valgono anche per le fedi apparentemente più disincarnate. Elenchi di festività e indicazioni di luoghi accompagnano qualunque descrizione fenomenologica di una religione (anche intesa nel senso ampio del termine).

Quando si passa però dai dati di fatto alla teoria le cose si complicano. Se non sono molte le religioni che negano l'esistenza di tempi sacri, o per lo meno l'esistenza di differenti "qualità" di tempo (tutte quelle che considerano il tempo linearmente e non ciclicamente non possono sottrarsi a tale giudizio), diversa è la questione degli spazi. Per rimanere nel cristianesimo, faccio banalmente notare che il "Credo" ha al suo interno un riferimento temporale preciso – patì sotto Ponzio Pilato – ma nessun riferimento spaziale; ciò nonostante i cristiani da secoli si spostano nella convinzione che vi siano luoghi nei quali Dio si fa più vicino agli uomini.

Le tre grandi religioni monoteiste vivono in modo dialettico, contrastato, perfino ambiguo il legame tra sacralità e spazialità, e le loro teologie, pur negando in linea di principio il valore salvifico di uno spazio rispetto ad un altro, hanno incluso nei propri dogmi o tollerato nella propria prassi pastorale tale "discontinuità" spaziale: per quanto Dio sia trascendente, La Mecca o Gerusalemme non sono posti uguali agli altri.

Quali luoghi, però? Qui ci si scontra subito con un problema di definizione: «santuario» non è

¹ Storico, Università di Trento.

semplicemente “luogo sacro”. Le definizioni sono rischiose, ma direi che il santuario è il luogo sacro sviluppato o pianificato in modo non sistematico, al di fuori delle necessità insediative. È un luogo sacro “speciale”, il risultato di un’iniziativa non istituzionale e, tendenzialmente, non diretta dall’alto (con la lettera minuscola).

Il “santuario”, in ambito cattolico, ha conquistato un contenuto giuridico solo molto recentemente (1983), e anche in questo caso la definizione parte non dal “cos’è” ma dal “cosa ci si fa”: «Col nome di santuario si intendono la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l’approvazione dell’Ordinario del luogo» (canone 1230). «Nei santuari si offrano ai fedeli con maggior abbondanza i mezzi della salvezza, annunciando con diligenza la parola di Dio, incrementando opportunamente la vita liturgica soprattutto con la celebrazione dell’Eucaristia e della penitenza, come pure coltivando le sane forme della pietà popolare» (canone 1234). La definizione di santuario adottata per il *Censimento dei Santuari Cristiani in Italia*, promosso alla fine dello scorso millennio dall’École Française di Roma, ha spostato invece l’accento sul soprannaturale: «si è deciso di considerare santuario ogni luogo segnato da “apparizioni” e “miracoli”, oggetto per questo di devozione e di pellegrinaggio spontaneo».

Il problema che intendo porre in questa sede è il rapporto che si instaura tra il sacro e il luogo: lo farò analizzando il caso che meglio conosco, che è quello appunto dei “santuari”, dei “luoghi di culto speciale”, dell’area trentina e altoatesina.

2. Per tutta una lunga prima fase si può dire che i santuari corrispondevano ai luoghi di vita, di morte, di sepoltura e di conservazione delle reliquie di coloro che – avendo seguito l’esempio di Cristo fino alla morte – erano considerati potenti protettori (“patroni”). Si trattò di volta in volta di missionari martiri, di vescovi promotori della conversione, di evangelizzatori itineranti, di fondatori di monasteri, di eremiti e asceti, di campioni della libertà della chiesa, a seconda delle mode devozionali e degli indirizzi della politica ecclesiastica. Qualche esempio.

Un culto speciale sorse in seguito al martirio dei tre missionari Sisinio, Martirio e Alessandro, uccisi in Anaunia nel 397. Il vescovo di Trento Vigilio scrisse di voler costruire una «basilica» in loro onore sul luogo del rogo che li consumò, ma portò i loro corpi a Trento e li depose in un luogo fuori dalle mura della città, dove anch’egli sarebbe stato sepolto qualche anno dopo e dove fu, già all’inizio del V secolo, costruita la grande basilica i cui resti sono visibili al di sotto dell’attuale cattedrale. La *Passio Sancti Vigili*, testo più tardivo ma sicuramente altomedioevale, ricorda infatti l’esistenza in città, fuori della *porta Veronensis*, di una basilica cimiteriale che ospitava i corpi santi e che era un centro di devozione di grande importanza, in un contesto in cui l’attenzione alla virtù taumaturgica delle reliquie cresceva a danno del loro valore di memoriale. Anche nel diploma di

Corrado II con il quale venivano ceduti al vescovo di Trento i diritti comitali (1027), la chiesa di Trento viene ricordata come quella in cui riposano i corpi santi di questi quattro. È invece più dubbia e priva di evidenze documentarie e archeologiche la continuità di culto sul luogo del martirio dei tre anauniesi durante la tarda antichità e gran parte del medioevo.

Siamo certi dell'esistenza, nel *Castrum Maiense* presso Merano, di un luogo dove si venerava il corpo di un «*beatus confessor*» di nome Valentino, vissuto nel V secolo. San Corbiniano, nel VIII secolo, volle farsi seppellire accanto a lui. I Longobardi ne trafugarono però le reliquie e le portarono a Trento; fu il duca di Baviera Tassilone III a riprenderle nel 764 e a portarle nella cattedrale di Passau, dove sono venerate. Del loro passaggio sarebbero eco le numerose chiese dedicate a questo santo, poi confuso con l'omonimo martire romano, tra le quali San Valentino di Caldonazzo (1259), San Valentino di Ala (1329) e San Valentino di Vezzano (per il quale ci sono interessanti testimonianze archeologiche del IX secolo).

Va poi citato il caso di San Romedio. Uno sperone roccioso in una valle appartata dell'Anaunia divenne intorno all'anno Mille residenza del celebre eremita e fu poi un frequentato luogo di pellegrinaggio: i vescovi di Trento si dimostrarono generosi con esso già alla fine dell'XI secolo. Altri casi simili a questo, in scala ridotta, in cui l'eremo divenne meta di pellegrinaggio, sono forse quelli di San Colombano di Trambileno, di San Biagio di Romallo e di San Paolo di Ceniga.

La "prima fase" dei santuari trentini (ma ritengo che non si tratti di una peculiarità locale) si conclude in un medioevo in cui mete di pellegrinaggio, eremi, cenobi e luoghi di ospitalità sono praticamente indistinguibili, tanto da rendere difficile se non impossibile una ripartizione rigida tra le diverse tipologie. Il pellegrino medievale è alla ricerca di un contatto con la divinità, che è possibile là dove essa ha posto i propri rappresentanti carismatici (vivi o morti che siano) o dove la sua potenza si è manifestata; e in questa ricerca non si fa spaventare dalle difficoltà del viaggio, pur avendo sempre bisogno di ospitalità e riparo. È in questa fase che guadagnano spazio come luoghi di pellegrinaggio anche Santa Maria di Campiglio, San Martino di Castrozza, la Madonna di Senale: fondazioni sorte nel XII secolo, quando i vescovi favorirono la nascita o il consolidamento di molte iniziative di questo genere. Ma si trovano tracce anche della nascita e dello sviluppo del culto presso alcune piccole chiese, sovente sorte in posizione isolata e contrassegnate da un patrocinio peculiare, volute forse da singoli o da piccole comunità, che divennero punto di riferimento di una pieve o di un'area geografica definita. In questa categoria di santuari di carattere locale, molto sentiti dai villaggi che a essi facevano riferimento, si possono collocare Sant'Emerenziana di Tuenno, Santa Giuliana di Fassa, Sant'Udalrico di Grigno, San Silvestro di Imer, San Giuliano di Caderzone, Santa Cecilia di Volano, San Gottardo di Mezzocorona.

3. Due casi risalenti agli ultimi decenni del XV secolo mi sembrano utili a illustrare (in negativo

e in positivo) l'avvio di una "seconda fase" della storia dei santuari.

In un contesto di grande attenzione per le più antiche tradizioni della diocesi si situa il tentativo del vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) di far risorgere (o far sorgere?) il santuario di Sanzeno. L'*inventio* delle presunte ceneri del rogo che avrebbe consunto i corpi dei martiri d'Anaunia (1472) portò alla costruzione del noto edificio tardogotico, ma i risultati dal punto di vista devozionale furono modesti. L'episodio del Simonino, avvenuto nel centro della città vescovile solo tre anni dopo, spostò l'attenzione dell'Hinderbach verso un culto che la popolazione trentina (e soprattutto quella del capoluogo) seppe accogliere con ben altro entusiasmo, anche perché gli aspetti miracolistici vi erano ampiamente presenti.

Qualche anno dopo, nel 1482, il conte Francesco d'Arco fondò il santuario della Madonna delle Grazie di Arco, chiamandovi i Francescani Osservanti: la funzione del luogo doveva essere esplicitamente "pacificatrice", ma questa fu ben presto superata dalla devozione mariana, concentrata su un'immagine sacra.

I due relativi "fallimenti" ci parlano in qualche modo di una nuova epoca, e di una nuova generazione di santuari, che nasce nel contesto trentino nella seconda metà del Quattrocento, forse con qualche ritardo rispetto ad altre aree, e dura fino al XVIII secolo (con un apice nel XVII). Si venera Maria, una santa che non aveva bisogno di canonizzazioni e che le gerarchie non potevano bandire o neutralizzare facilmente; la si venera in un'immagine (quasi sempre la Madonna con il Bambino, talvolta un gruppo della Pietà), in una prima fase plastica (in legno, in stucco duro, in alabastro), in una seconda fase pittorica (affresco, tela); la si venera lì perché in quei pressi sono avvenuti fatti miracolosi, o perché la divinità stessa ha fatto capire che era in quel luogo che intendeva essere venerata; i fedeli accorrono, i miracoli si ripetono, gli ex voto li ricordano.

Un primo esempio avrebbe potuto essere quello di Civezzano: il segretario del Concilio di Trento, Angelo Massarelli, nel 1545, ci dà un riferimento cronologico preciso, ma nulla di più («vi è una bellissima devozione e gran concorso di gente et tuttavia fa miracoli, del che anco io ne posso rendere testimonio della sanità recuperata per sua grazia. ... vi sono molti segni di miracoli. Sono 32 anni che incominciò la gloriosa Madonna ad operare miracoli in detto luoco, l'origine de quali, per esser longo, non la porrò»). Ma con la metà del secolo le notizie del modo e del momento in cui nacquero decine di nuovi santuari sono relativamente abbondanti: e i santuari mariani finirono per offuscare tutti gli altri. Per limitarsi a qualche nome, è l'epoca in cui nascono o si sviluppano Maria Trens, Pietralba, Folgaria, le Laste, Segonzano, la Madonna del Monte di Rovereto, l'Inviolata di Riva, la Madonna del Feles di Bosentino, la Madonna del Làres di Bolbeno, l'Addolorata di Cavalese, la Madonna di Onea di Borgo, le Madonne di Loreto di Maria Saalen e della Grotta di Villazzano, ma anche Senale e Madonna di Campiglio.

I santuari “moderni” sembrano nascere in un contesto in certa misura più consapevole di una qualche “idea pura” di santuario. La “rete” diviene più fitta e le distanze, per il pellegrino, si abbreviano; il viaggio non è più atto rivoluzionario o “opera” utile per la salvezza, ma diviene consuetudine, obbligatoriamente accompagnata da una fede ortodossa, in presenza della quale la fatica del cammino può anche essere ridotta ad atto poco più che simbolico. Le autorità ecclesiastiche controllano e promuovono le forme di espressione della religiosità popolare, anche attraverso culti e devozioni considerati utili alla salvezza delle anime e alla saldezza dell’Istituzione; lo stesso santo orgoglio comunitario e/o familiare che nei secoli precedenti aveva portato alla moltiplicazione delle stazioni di cura d’anime sul territorio favorisce ora la moltiplicazione dei santuari, ai quali interi villaggi si recano per implorare la salvezza collettiva.

Gli ultimi due santuari “moderni” in ordine di tempo sono quello di Montagnaga di Piné, che deve la sua origine a cinque apparizioni della Vergine (1729-1730). La devozione alla Madonna di Caravaggio trovò così nel Trentino del Settecento una sua significativa propaggine, visto che la “comparsa” era avvenuta in connessione con l’arrivo, nella chiesa della piccola comunità, di una copia dell’immagine bergamasca. Il processo canonico condotto dall’autorità ecclesiastica trentina non decise in merito alla “verità” delle apparizioni, ma concesse tuttavia la possibilità di venerare la Vergine in quei luoghi, che divennero sede di un importante centro taumaturgico, rivolto particolarmente (e spettacolarmente) a indemoniati ed ossessi. Vi è poi il caso di Caldaro, dove nel 1733 un’immagine mariana conservata nella casa del contadino Paul Sölva fu vista lacrimare. Il quadro – un dipinto su tela della Madonna col Bambino, copia della fine del XVII secolo del quadro del Sassoferrato – fu quindi trasferito nella chiesa del villaggio. Si verificarono allora altri miracoli (guarigioni) che aumentarono rapidamente la fama dell’immagine sacra e del luogo: sembra che in quegli anni siano venuti pellegrini anche dalla Baviera, dalla Svevia, dalla Stiria e dall’Austria.

Con la metà del Settecento termina anche per il Trentino il periodo della religiosità controriformistica e barocca, caratterizzata da grandi processioni e pellegrinaggi di massa a santuari della Vergine e dei Santi, in perfetta sintonia con quanto avveniva in tutto l’orbe cattolico. L’età successiva non vede certo l’abbandono dei santuari: ce lo dicono i lavori di ristrutturazione, ampliamento, abbellimento e il numero degli ex-voto. Ma le leggi di tipo giuseppinista, in nome della “regolazione” del culto, portarono tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo alla chiusura o al declino di molti santuari; in alcuni casi essi subirono la dispersione degli arredi e degli ex voto e rischiarono la distruzione.

4. La Restaurazione voleva far tornare all’indietro le lancette della storia, e infatti molti santuari rinacquero o furono rilanciati. Ma ormai qualcosa era cambiato. Da un lato il fatto religioso stava finendo di essere *una* componente dell’identità *collettiva*, e cominciava ad essere la *parte più forte*

dell'identità di un *settore* di essa. Non è un caso che tra i santuari ottocenteschi più in vista vi siano stati trovati San Romedio e Montagnana di Piné: entrambi, in modo diverso, erano simboli della restaurazione antirivoluzionaria (l'uno visitato da Andreas Hofer, l'altro minacciato di sparizione durante il breve periodo del governo bavarese, e salvato da Hofer e dal ritorno asburgico). Le stigmatizzate Maria von Mörl da Caldaro (1812-1868), Domenica Lazzeri da Capriana (1815-1848) e Crescenzia Nieklotsch da Cermes (Bz) (1816-1855) richiamavano curiosi e devoti da tutto il continente, rendendo le valli tirolesi, agli occhi dell'Europa della Restaurazione, una sorta di "isola anti-moderna". Con la seconda metà del secolo i pellegrinaggi collettivi ai santuari costituirono esplicitamente la manifestazione della forza di una *Volkskirche* determinata a non farsi marginalizzare dalla nuova cultura liberale. I santuari non furono più meta di pellegrinaggi comunitari ma meta di pellegrinaggi ecclesiali: chiesa e comunità avevano infatti cessato di coincidere, se non in casi estremi (il secondo conflitto mondiale vide grandi riunioni a Pietralba, Cavalese, San Valentino di Vezzano, Bresimo, Santa Giuliana di Fassa).

Mi sembra opportuno ricordare, a questo proposito, il cambio di registro e l'ulteriore crescita del santuario di Montagnaga, che divenne il principale santuario mariano della diocesi: proprio alla «Notre-Dame du Piné» fecero il loro pellegrinaggio i partecipanti al Congresso Antimassonico Internazionale che si tenne a Trento nel 1896. A partire dal 1900, per volontà del vescovo Eugenio Carlo Valussi, fu costruito non lontano dal luogo della prima apparizione un "Monumento al Redentore", che voleva essere il più significativo dei simboli cristiani che stavano allora venendo eretti sulle cime delle montagne e in altri luoghi panoramici in coincidenza con l'anno giubilare. Nel 1897, intanto, era stato solennemente celebrato l'anniversario del martirio dei tre anauniesi e Sanzeno era divenuto il luogo-memoria dell'evangelizzazione.

In queste iniziative, fatte di fede e di volontà, sta il senso di questa terza fase, che modificò l'impostazione stessa di molti santuari, e portò alla nascita di altri: la Madonna delle Ferle di Barcesino di Ledro, la Madonna del Potere di Carisolo, la Madonna di Caravaggio di Deggia, la Madonna de la Salette a Trambileno e a Piccoli di Lavarone, la Madonna di Lourdes a Molina di Fiemme e a Lasa. Erano eretti per sciogliere un voto o per invocare la protezione sugli abitanti o i lavoratori di un'area, o semplicemente per riempire un vuoto (si pensi al rilancio delle Laste come "santuario mariano cittadino" a partire dagli anni venti del Novecento). Quasi sempre l'edificio non fu costruito nel luogo in cui, in un modo o nell'altro, la divinità aveva manifestato la propria potenza, ma il santuario veniva edificato allo scopo di rendere sacro il territorio circostante; e la scelta di "incoronare" l'immagine mariana (Maria Trens, Pietralba, Madonna delle Grazie, Montagnaga, Folgaria, Laste) finì con il concedere a certi luoghi, e non ad altri, la conferma diocesana che poteva sovrapporsi e sostituirsi alla precedente indicazione divina.

5. Giungo con questo a una conclusione, che penso possa avere una portata non solo locale. Nel primo millennio cristiano la presenza del sacro in un luogo piuttosto che in un altro era determinata essenzialmente da scelte consapevoli: il santuario si localizzava dove il “carismatico” aveva vissuto, era morto o erano conservate le sue reliquie, e quindi nasceva per una decisione principalmente umana. Nell’Ottocento e nel Novecento la regia pastorale determina promozioni e definizioni. Ma nell’età moderna (e si tratta di un’età moderna che in buona misura dà ancora il tono alla realtà santuariale odierna) è più frequente che sia la divinità stessa ad indicare – almeno nella leggenda, beninteso – dove il luogo di culto dovrà sorgere.

Se consideriamo la fioritura dei santuari mariani tra XV e XVII secolo una risposta alle angosce di un’età di crisi e di cambiamento, di spaesamento e di paura del futuro, la cosa appare perfettamente consequenziale: tale risposta, per poter essere ritenuta valida, doveva essere sentita non come il risultato di una scelta umana, più o meno arbitraria, ma come il segno dell’irruzione della trascendenza. Il “sacro”, insomma, non poteva essere *posto*: doveva essere *incontrato*. È così – nonostante, di fatto, i santuari tendessero ad avvicinarsi alle abitazioni degli uomini – nacquero le leggende di fondazione secondo le quali proprio lì la divinità aveva voluto porre il proprio santuario.

In questo modo determinati spazi venivano (e vengono) indicati come capaci di avvicinare maggiormente al divino; di fornire una “salvezza” altrimenti non ottenibile. Per quanto la teologia cristiana abbia potuto negare validità a questa impostazione, non c’è dubbio che la devozione l’abbia sempre sostenuta. La domanda che allora sorge è quanto il “santuarianesimo”, da questo punto di vista, sia compatibile col cristianesimo, e quanto invece ne rappresenti una “deviazione” in quanto dà ad un profondo bisogno umano una risposta che il Vangelo ha, in qualche misura, sottoposto a critica (e non stupisce che tale critica sia poi stata espressa nei secoli da coloro che sul Vangelo, dove il luogo dell’adorazione è collocato nel cuore umano, hanno basato la propria esistenza).

6. E oggi? Negli ultimi decenni i santuari hanno visto crescere l’afflusso dei visitatori, favorito dai miglioramenti delle infrastrutture e dei mezzi di trasporto. Ma di che affluenza si tratta? Mi perdonino i rettori di santuari: è un’affluenza turistico-ambientale (i santuari sono posti in luoghi ameni, e favoriscono la tanto desiderata meditazione: penso alla ridefinizione in chiave “silenziosa” di San Valentino di Ala o della Madonna del Feles di Bosentino); turistico-storico-artistica (i santuari sono luoghi di grande bellezza: si pensi all’Inviolata finalmente restaurata); o turistica e basta, inserita nelle altre direttrici esistenti (come nel caso della “Madonna della Neve” di Folgaria, o di Madonna di Campiglio, o dell’ursina San Romedio).

Al di fuori di queste categorie, cosa rimane? Vi è la presenza istituzionale della Chiesa

(importante, ma non necessariamente e stabilmente legata alla realtà santuariale); vi sono piccoli gruppi spirituali, degni di rispetto ma oggettivamente ridotti a “sottoculture”; vi sono atei devoti in perenne e talvolta goffa ricerca della “religiosità popolare”. Quantitativamente parlando la mia personale impressione è che, dopo la “fiammata” dell’anno giubilare, la frequenza ai santuari sia in complessivo relativo declino, e le poche cifre che ho trovato a questo riguardo confermano l’impressione.

E in futuro? Forse i santuari spariranno, oppure no. Da studioso della realtà e della sua evoluzione, la cosa mi interessa: può essere che una nuova epoca di crisi e di paura del futuro cerchi nuovamente i luoghi in cui attingere alla trascendenza. Da credente, però, l’eventualità che i santuari spariscano non mi spaventa affatto.

Nota bibliografica. Le riflessioni esposte sono basate sui saggi che ho redatto sull'argomento negli ultimi anni, e ai quali mi permetto di rinviare per la bibliografia specifica: E. Curzel, *Dal luogo di devozione al santuario. Per una storia dei santuari trentini*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58), Bologna 2002, pp. 157-172; E. Curzel, *Trentino-Alto Adige/Südtirol*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez (Collection de l'École Française de Rome, 387), Roma 2007, pp. 181-187; E. Curzel, *Confini e santuari "all'Adige e fra i monti"*, in *Santuari di confine: una tipologia?*, atti del convegno di studi (Gorizia - Nova Gorica, 7-8 ottobre 2004), a cura di A. Tilatti, Gorizia 2008, pp. 169-181. Tali articoli sono stati ripubblicati con ampliamenti e integrazioni in E. Curzel, *Chiese trentine. Ricerche storiche su territori, persone e istituzioni* (Biblioteca dei Quaderni di Storia Religiosa, 4), Verona 2005, pp. 127-162. Ulteriori ricerche, recentemente effettuate, confluiranno nel volume *Trentino Alto Adige-Südtirol* della collana "Santuari d'Italia", cura di E. Curzel e G.M. Varanini, la cui uscita è prevista per la fine del 2011.

Si ringraziano calorosamente tutti coloro che, a vario titolo e in vari modi, dalla segreteria organizzativa alla “sbobinatura” dei testi dei relatori, hanno contribuito fattivamente alla realizzazione del convegno e di questi atti.

a cura di

Basilica Ss. Martiri

Loc. Sanzeno, 54

38010 SANZENO TN

tel. 0463 434134

e-mail convegno@santimartiri.org

www.santimartiri.org