

S-Confinamenti

Per gli altri, gli altri siamo noi

Atti del convegno



SanzenoMondo

Incontri di spiritualità e cultura 3

S-Confinamenti

Per gli altri, gli altri siamo noi

Sanzeno 4-5 settembre 2009

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

Bella perché varia: la biodiversità in natura, Guido Trivellini

So-stare nel conflitto, Daniele Novara

Il principio di reciprocità è secondo giustizia?, Luciano Eusebi

L'altro o straniero nella Bibbia, Carmine Di Sante

“Non c'è più né giudeo né greco”, Elena Bosetti

Francesco d'Assisi sufi del cristianesimo, Rumi francescano dell'islam, Gabriel Mandel

Per un'etica dell'ospitalità reciproca, Placido Sgroi

Trentino: la difficile identità delle terre di confine, Michele Nardelli

Quello che qui presentiamo è il terzo convegno che il Comune di Sanzeno organizza insieme ai frati minori conventuali che reggono la Basilica dei Ss. Martiri ed il Santuario di S. Romedio, sulla base di una collaborazione che sta dando i suoi frutti e si consolida nel tempo. Il tema, al pari di quello proposto lo scorso anno, è molto significativo e di grande attualità: i confini culturali, etnici e religiosi che ancora dividono l'umanità e che vanno superati. Donde il titolo: "*S-confinamenti*", con un sottotitolo che esplicita ancor più chiaramente l'approccio che si vuol dare al convegno: "*Per gli altri, gli altri siamo noi*".

Ma perché un Comune così piccolo e decentrato come il nostro, si preoccupa di dar vita ad eventi come questo, che trattano tematiche di valenza internazionale, di tipo "universalistico"? Per tre ragioni fondamentali, che attengono direttamente alla politica culturale portata avanti dall'Amministrazione comunale di Sanzeno ed in particolare dall'Assessorato che io rappresento.

Innanzitutto siamo convinti che un evento culturale per essere definito tale debba avere una ricaduta sociale e, per quanto possibile, proporsi di migliorare i rapporti fra le persone. Ebbene, noi crediamo che questa nostra iniziativa risponda a tali caratteristiche: non si tratta di una dotta disquisizione fra esperti, ma di un'occasione in cui la cultura intesa in senso lato (comprendente quindi l'analisi religiosa, sociale, ecc.) si prende a cuore i reali problemi delle persone.

In secondo luogo, le questioni di cui si è discusso nei due giorni del convegno, proprio perché viviamo in un mondo globalizzato ed abbiamo tutti in qualche modo a che fare con chi erroneamente consideriamo "diverso" da noi, investono direttamente anche le nostre piccole comunità: basti pensare ai quotidiani rapporti con il lavoratore straniero (ancorché "comunitario"), con il marocchino che ci propone la sua mercanzia, con la badante, ecc. Per cui non si tratta di temi astratti dalla realtà. Anzi, si sente quanto mai forte ed urgente l'esigenza di momenti di "informazione" e "conoscenza" come questo, proprio per sviluppare una cittadinanza più matura e consapevole.

Infine, va ricordato che a supporto del tema dell'accoglienza e dell'apertura al "diverso", c'è una storia locale che spesso viene messa in secondo piano o comunque non sufficientemente valorizzata. Si pensi alla vicenda dei tre Martiri d'Anaunia, provenienti dall'Anatolia, quindi, diremmo oggi, turchi e – secondo l'accezione attuale – "extracomunitari", che sono venuti sin qui per "evangelizzare" queste terre, offrendo una grandissima testimonianza di sacrificio e solidarietà che segna profondamente la nostra identità. Ebbene, noi dobbiamo rispolverare questa storia, queste nostre radici che oltrepassano i "confini" tradizionali e collegarle al presente: anche per far capire che la Valle di Non e Sanzeno storicamente sono stati esempi di apertura al mondo e non si nutrono solo di localismo, chiusura ed autoreferenzialità, come spesso si crede o si vuol far credere. .

Ringrazio anche in questa occasione tutti coloro che hanno collaborato all'organizzazione dell'evento: padre Fabio Scarsato, ottimo compagno di viaggio; l'Assessore provinciale alla Solidarietà Internazionale e alla Convivenza, Lia Giovanazzi Beltrami, che ha patrocinato con entusiasmo l'iniziativa; il Centro informativo per l'immigrazione della P.A.T., *Cinformi*; la Cassa Rurale d'Anaunia; il Consorzio dei Comuni-Bim dell'Adige; il Comprensorio della Val di Non; l'Azienda per il Turismo della medesima vallata e soprattutto gli illustri studiosi e relatori che ci hanno onorato della loro presenza.

Alessandro Branz

Assessore alla cultura del Comune di Sanzeno

INTRODUZIONE

È un rompicapo: fino a che punto una linea (di confine, di demarcazione, segnata fisicamente da un filo spinato, tracciata sulle mappe o che attraversa invisibilmente affetti, relazioni, culture, religioni) divide inesorabilmente tra un “di qua” e un “di là”? Fino a che punto essa marca una distinzione tra “noi” e “loro”, una differenziazione tra mondi che solo contrapponendosi sembrano poi ritrovare la propria identità? O una linea, la stessa linea, oltre che dividere può ambire anche a unire, diventare quasi un “punto di contatto” o, almeno talvolta, un incrocio? Che, detto in altro modo, è come affermare che abbiamo bisogno dell’altro per crescere ed essere pienamente noi stessi.

È proprio vero ciò che è del resto geometricamente inconfutabile, e cioè che due linee parallele sono destinate a non incontrarsi mai, a correre all’infinito l’una a debita distanza dall’altra, quasi guardandosi in cagnesco e nel timore che prima o poi questa legge trovi la sua eccezione e l’altra “trasbordi”, esca cioè dai suoi confini e invada i miei?

E una linea deve essere a tutti i costi “retta”, o è più interessante se si scombina, si allunga e si restringe, come la famosa *Linea* di Osvaldo Cavandoli?

Ma un confine a cosa esiste se non ad essere superato, varcato, violato?

E allora è forse rincuorante pensare che l’uomo non è condannato ad essere sempre “contro” qualcuno o che da qualcuno debba in ogni istante guardarsi le spalle, ma che siamo “identità multiple”, ricchi delle nostre diversità e confermati nelle nostre identità uniche e irripetibili, più inclusive che esclusive. Sperare che le “linee parallele” di cui più sopra possano, invece di correre tali all’infinito (che è pure un po’ noioso, oltre che assai poco stimolante), sovrapporsi, intersecarsi, per poi magari riprendere a inseguirsi per un altro tratto distinte e separate. Fino al prossimo, proficuo, allettante e atteso... sconfinamento!

Il pretesto per questo convegno, ormai il terzo della serie “SanzenoMondo. Incontri di spiritualità e cultura”, ci viene anche questa volta offerto dal santuario dei Santi Martiri cappadoci e dal vicino eremo del “tedesco” S. Romedio. Che è come dire: per un certo momento, è stato possibile l’incontro tra mondi diversi e assai lontani tra loro, e Sanzeno ha potuto rappresentare concretamente la “fattibilità” di ciò. Un incontro probabilmente non del tutto pacifico (ma quale incontro lo è mai?), ma che ha cambiato radicalmente la storia di queste terre e dei suoi abitanti, affidando loro una pesante eredità, che è vocazione e chiamata all’accoglienza e all’apertura all’altro. E non c’è nemmeno bisogno di dimostrare quanto discorsi del genere siano in realtà del tutto attuali. Ma anche del bisogno non solo di parlarne ma di farlo in maniera possibilmente intelligente e non scontata. Da qui l’approccio interdisciplinare ed “ecumenico”, insomma francescano, al tema del convegno, rivolto non a professionisti o esperti del settore, ma a chiunque

abbia a cuore questi temi.

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

BELLA PERCHÉ VARIA: LA BIODIVERSITÀ IN NATURA¹

Guido Trivellini²

L'intervento ha dedicato una parte iniziale alle definizioni tecniche di diversità biologica, passando dalla diversità genetica a quella specifica, a quella di habitat. Dopo una breve citazione del progetto WWF a cui l'autore lavora e alle principali politiche internazionali per la salvaguardia della biodiversità, l'indagine ha mosso verso l'esposizione di alcuni esempi dell'incredibile diversità del mondo biologico.

In questa seconda parte non si è cercato solo di elencare le diverse forme – obiettivo peraltro impossibile – di biodiversità, ma si è cercato di mostrare alcuni meccanismi evolutivi alla base della sua creazione. La diversità biologica, infatti, può essere considerata in continuo cambiamento. Essa deriva da relazioni attive tra diversi elementi biotici (piante, animali) e abiotici (elementi geologici e climatici) dei sistemi ecologici, che sono atti a rappresentare forme di pressione evolutiva per i propri vicini, che a loro volta saranno elementi attivi per lo sviluppo di nuova biodiversità. In questa chiave sono state spiegate forme di (a) mimetismo, (b) separazione di nicchia alimentare, (c) radiazione di adattamento (o adattativa), (d) convergenza evolutiva, (e) co-evoluzione e (f) simbiosi.

Nella parte successiva dell'intervento si è teso a mostrare quali siano i “motori biologici” che creano evoluzione e quindi biodiversità, con l'intento di dimostrare l'esistenza di una linea comune tra la specie umana e molte altre testimoni di vita. Si intende quindi smontare il concetto di una differenza “ontogenetica” tra uomo e mondo biologico, considerando però l'esistenza di forti differenze di tipo culturale e intellettuale. Nell'ottica di chi ha sostenuto l'intervento l'innegabile superiorità del genere umano è una superiorità di mezzi (i talenti...) e aumenta il grado di “responsabilità” di quest'ultimo, mentre nell'ottica di chi ancora mantiene posizioni antropocentriche essa costituirebbe elemento portante della tesi di una maggior dignità universale del genere umano rispetto all'ecosistema e quindi della possibilità morale di sfruttare quest'ultimo fino alla sua ultima risorsa. Alcune e contrapposte posizioni a riguardo sono state citate.

Ritornando sul vero scopo del convegno, nella parte finale dell'intervento si è inteso dimostrare come, sulla base di quanto spiegato prima, la natura dimostri che solo l'equilibrio e il rispetto della diversità possono garantire la stabilità di un sistema. Il parallelismo implicito tra sistema natura e sistema sociale come “ecosistema sociale”, è basato sulla metafora sociale di alcune leggi ambientali, il cui funzionamento è scientificamente dimostrato.

¹ Il relatore ha fornito solo una sintesi del suo intervento, e copia delle slide usate nell'occasione.

² Responsabile Biodiversità WWF Programma Alpi Europeo (Milano).

Bibliografia

Riccardo Cascioli, Antonio Gaspari (2004): *Le bugie degli ambientalisti: I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti* (ed. Piemme)

E. Tibaldi (1998): *Uomini e bestie. Il mondo salvato dagli animali* (ed. Feltrinelli)



Guido Trivellini
European Alpine Programme
WWF Italia

Bella perchè varia: la biodiversità in natura

*diversità come
similitudine in un sistema integrato*

BIODIVERSITA': TIPOLOGIE

Diversità genetica in una popolazione di coralli



= **Biodiversità α** (Intraspecifica)

Diversità di specie in un ecosistema di prateria



= **Biodiversità β** (Interspecifica)

Diversità di comunità ed ecosistemi in un'intera regione



= **Biodiversità γ**
(Interspecifica a scale spaziali
differenti, diversità di habitat)

Figura 1.8. I livelli di diversità biologica: diversità a livello di gene (variabilità genetica in una specie), con un numero di una data specie; a livello di specie (diversità interspecifica, con tre le specie presenti in un dato ecosistema); a livello di comunità/ecosistemi (la varietà di tipi di habitat e di processi ecologici in un'area geografica). (Da Temple, 1991, modificata. Disegni di Tommaso Spina)

Biodiversità genetica

- *Riscontrabile attraverso caratteri morfologici coinvolti nella riproduzione (C.S.S)*



- *Testimonia la qualità genetica dell'individuo e la sua capacità di reazione a patologie*



Biodiversità specifica

Valore assoluto di ricchezza specifica (o altri indici).



Un ecosistema è tanto più stabile quanto è complesso e dotato di "alternative" nei suoi ruoli chiave (suddivisione equa dell'energia)



La biodiversità tra gli habitat



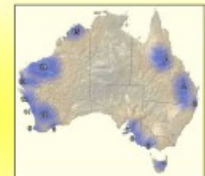
- *Alcuni ambienti favoriscono radiazioni evolutive molto forti, quindi un'alta biodiversità*



- *Altri hanno però adattamenti molto particolari e non sono di minore importanza*

Differenze di biodiversità a scala regionale

Il concetto di "hotspot" di biodiversità implica delle scelte obbligate e spesso riduttive



Rappresenta però uno dei pochi metodi efficaci per massimizzare gli sforzi in campo conservazionistico



WWF Il processo ecoregionale, l'ecoregione alpina e l'area prioritaria Ceresio e Lario

European Alpine Programme
Area prioritaria "Ceresio e Lario"

biodiversità e strategie adattative (1)

la bellezza e la perfezione delle forme naturali risponde ad esigenze concrete e condizioni ambientali: la biodiversità è frutto di evoluzione

Insetti foglia (mimetismo criptico)

biodiversità e strategie adattative (2)

Altre forme di mimetismo

biodiversità e strategie adattative (3)

I fringuelli delle Galapagos

La specializzazione alimentare e la differenziazione della nicchia trofica

Le principali forme di **pressione evolutiva** trasversali ai taxa

- **SOPRAVVIVENZA**
(alimentazione, rifugio, competizione interspecifica)
- **TRASMISSIONE DEI PROPRI GENI**
(competizione intraspecifica, accesso alla riproduzione, difesa della prole)

Alimentazione e competizione interspecifica di risorse

Prunus serotina

Homo sapiens

Panthera leo vs. Crocuta crocuta

competizione intraspecifica accesso alla riproduzione



Capra ibex



Homo sapiens

competizione intraspecifica territorialità, difesa delle risorse



Prunus persica

Piante di pesco rilasciano sostanze nel terreno per inibire la crescita di co-specifici (inclusi i figli) Nelle immediate vicinanze



Trigonoceps occipitalis

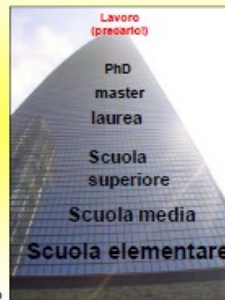


Homo sapiens

L'investimento nella crescita



Nelle grandi foreste di conifere la competizione luminosa spinge le piante ad investire nell'apparato fotosintetico solo nella parte apicale



La convergenza evolutiva



Colibri (sud America)



Nettarina (Cina)

Storie evolutive lontane portano a risultati comuni in funzione di pressioni evolutive simili

La co-evoluzione (1): preda e predatore



Preda e predatore costituiscono una forma di selezione e pressione evolutiva l'un l'altro, con un costante cambiamento e miglioramento genetico per entrambi

*Il "duello" evolutivo tra *Heliconius* spp. e *Passiflora* spp.*

La co-evoluzione (2): la simbiosi

Alcuni rapporti biunivoci diventano strategie adattative vantaggiose per entrambi.



La strategia permane finché entrambi ne traggono un vantaggio evolutivo



Biodiversità e servizi ecosistemici

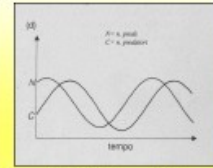
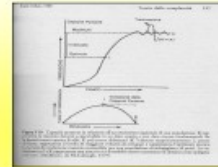
- **Servizi ecologici:**
- **Sviluppo sostenibile**

condizioni e processi grazie ai quali gli ecosistemi, con l'insieme delle specie che ne costituiscono la trama vivente e attiva, supportano e soddisfano i bisogni degli uomini

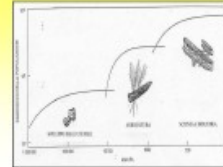
è uno sviluppo che soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri (WCED, 1987)

Convenzione per la Protezione della Biodiversità (CBD-Convention of Biological Diversity, Rio de Janeiro, 1992) ratificata da 188 Paesi e dall'UE

Demografia e sostenibilità delle risorse



(Lotka Volterra, 1926)



La nostra specie esula sempre di più dal vincolo della singola risorsa e dall'auto-regolazione, quindi dall'equilibrio demografico

La posizione antropocentrica (1)

Da molti catastrofisti il modello viene applicato alla specie umana: la popolazione umana crescerebbe fino a raggiungere la crisi, provocando la morte per fame di un enorme numero di persone.

Tale modello (la capacità portante n.d.r) nega però che la specie umana è profondamente e ontologicamente diversa dalle altre specie animali. Gli uomini sono in grado di giudicare gli eventi e di prendere misure per adattarsi ai cambiamenti per modificare l'ambiente, facoltà sconosciute agli animali. Peraltro la realtà stessa smentisce il modello. I tassi di fertilità dovrebbero essere ben più alti nei paesi sviluppati, dove c'è abbondanza di cibo, rispetto ai paesi meno sviluppati. Invece si verifica il contrario

Riccardo Casoli, Antonio Gaspari (2004):
Le bugie degli ambientalisti: I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti (ed. Piemme)

La posizione antropocentrica (2)

Il concetto di risorsa non è definito dalla natura, ma dalla creatività e dalla tecnologia umana che rende sfruttabile una determinata componente della natura. Prima e fondamentale risorsa è dunque l'uomo, e la sua capacità di adattarsi e rispondere a determinate esigenze.

Riccardo Casoli, Antonio Gaspari (2004):
Le bugie degli ambientalisti: I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti (ed. Piemme)

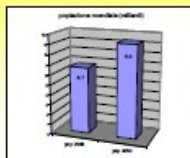
Rapporto **FAO** 27/08/2009



- Pop. 2009: 6,7 miliardi
- Pop. 2050: 9,3 miliardi

"L'Europa, mangia troppo, una sola terra non basta più"

una tonnellata di proteine vegetali richiede 1,3 ettari, mentre una tonnellata di pur "modesta" carne suina rende necessario coltivare foraggi per malati su 12,4 ettari



1,02 miliardi di persone soffrono la fame, oltre 100 milioni sopra il livello dell'anno passato

La posizione ambientalista (1)

Diversità biologica: la diversità a tutti i livelli di organizzazione biologica

Rottura epistemologica:

"Un concetto che fa pensare alla **diversità della vita** e di conseguenza all'uomo nel mondo in una modalità rinnovata grazie a un approccio ecologico, anch'esso rinnovato" (Barbault, 2005)

Barbault Robert (2005): Biodiversité, écologie et sociétés. Ecologie & politique, 30, 27-40

La posizione ambientalista (2)

E' ben noto ormai, che nei Centri industrializzati si sacrificano gli animali in rituali e con modalità interamente nuove.

Nuovi sono gli altari, diversi i sacerdoti, diversissimi i sistemi di valori messi in gioco.

Le avventure della gastronomia, quelle della terapia, le esigenze dello spettacolo, le micidiali conseguenze dell'inquinamento hanno trasformato il sacrificio animale, che non è più un rito. Il sacrificio di un agnello pasquale o di un topo di laboratorio, non è più avventura nell'aldilà, ma piuttosto sventura. Così la sperimentazione animale per il controllo di farmaci e cosmetici è messa in discussione. Il sacrificio non è più considerato come un accesso alla morte attraverso il rito, ma, piuttosto, sarebbe la condizione d'ingresso nel mercato di alcune merci, come farmaci e cosmetici.

E. Tibaldi (1998): "Uomini e bestie. Il mondo salvato dagli animali". (ed. Feltrinelli)

La posizione ambientalista (3)

Per quanto riguarda la biodiversità, la maggior parte degli animali selvatici ci appare ormai una collezione casuale di entità sfuggite all'estinzione, intesa come un sacrificio globale. Essi stanno via via perdendo le connotazioni vitali tipiche dei selvatici, per conquistare invece le forme vaghe e sofferenti dei superstiti, dei profughi, dei sopravvissuti. Per sollecitare più compassione e meno timore, più tenerezza e meno paura, più affetto e meno rispetto.

E. Tibaldi (1998): "Uomini e bestie. Il mondo salvato dagli animali". (ed. Feltrinelli)

Conclusioni (1)

- Biodiversità ed ecosistemi stabili
- Biodiversità delle forme come risposta a pressioni evolutive ambientali
- Convergenza evolutiva
- Sistemi diversificati garantiscono alternative di soluzioni. Sistemi con bassa diversità e alta dominanza sono sistemi poveri e a rischio di rottura
- Tutte le specie evolvono secondo criteri legati al contesto di vita concreto.
- Testimonianza una potenzialità genetica comune e quindi la comunanza tra ceppi (alti livelli tassonomici)

Conclusioni (2)

- La radiazione adattativa e la differenziazione della nicchia
- Simbiosi
- Tutte le specie, uomo compreso, reagiscono con strategie adattative simili ad esigenze ecologiche simili, secondo forze e pressioni evolutive comuni
- La diversità abbassa la competizione per risorse comuni e favorisce la coesistenza
- Rapporti specialistici e biunivoci con il "diverso" possono sfociare in vantaggio evolutivo per entrambe le specie, a volte in modo non più rinunciabile
- Il mantenimento della visione dominante e antropocentrica allontana il sistema dalla diversità e dall'equilibrio

S – CONFINAMENTI
per gli altri, gli altri siamo noi



Sanzeno, 4 settembre 2009



Grazie

SO-STARE NEL CONFLITTO¹

Daniele Novara²

Parlando di conflitti, la prima cosa da chiarire è che questi non sono ancora.. guerra. Molti nostri problemi educativi nascono proprio da questa confusione, che è linguistica (basta leggere i giornali) ma anche contenutistica. E molti conflitti degenerano proprio perché non si tiene presente questa distinzione. La guerra è un'altra cosa dai conflitti.

Franco Fornari diceva che questa è un meccanismo paranoico, cioè una malattia. Oggi è palese che la guerra è una malattia. Voi sapete che di tutte le guerre che sono nel mondo, circa venti, non ce n'è una dichiarata. Gruppi più o meno disturbati, come ad esempio i talebani (se facciamo dei test psicologici sui talebani, è difficile che venga fuori che sia tutto a posto e tutto tranquillo), si organizzano in funzione di questa discutività: «le donne non le vogliamo... non si può fare le votazioni democratiche». Questo è un meccanismo appunto paranoico, che elimina la differenza, e impone l'omologazione.

Quindi la guerra, da questo punto di vista è una malattia. E qual è l'antidoto? La capacità di stare nel "lutto del conflitto", lutto usato in senso metaforico rispetto al fatto che qualcuno si oppone alle tue intenzionalità, cioè che c'è comunque qualcuno che ti contrasta. Questo qualcuno può essere appunto il tuo vicino di casa, tuo figlio, tuo marito o tua moglie, i tuoi colleghi o quant'altro, cioè qualcuno che comunque si "oppone" a te: questo è il conflitto. Ma cosa ne facciamo di questi "qualcuno" che ci contrastano? Poniamo che questi siano gli stranieri, magari ci infastidiscono anche, cosa ne facciamo? Questo penso che sia un problema serissimo: «alcuni mi sono simpatici, altri no». È una delle risposte molto tipiche. La ricercatrice che mi ha preceduto ha cercato di chiarire che la "varianza" è straordinariamente ricca. Antipatici o simpatici li troviamo ovunque, in qualsiasi gruppo umano: ci sono più differenze dentro i gruppi che non fra i gruppi, questo è straordinario, no? Cioè, anche se noi fossimo razzisti, il problema del conflitto ce lo ritroviamo comunque, sempre. È una componente inevitabile. Allora seguendo il pensiero di Franco Fornari, evitare la paranoia significa saper stare nel conflitto, cioè attivare dei processi di apprendimento, per riuscire a gestire le proprie proiezioni paranoiche, quindi vedere nell'altro i nostri difetti. C'è anche una famoso proverbio psicologico, anche se forse un po' eccessivo: se si vede qualcuno che è particolarmente antipatico, bisogna osservarlo bene perché ci sono i propri difetti. Ovviamente non è esattamente così, però ci dice che il meccanismo paranoico è un meccanismo proiettivo e quindi bisogna sempre fare molta attenzione. Il disordinato non sopporta il disordine degli altri, e

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

² Pedagogista e Direttore del Centro Psicopedagogico per la Pace (Piacenza).

l'ossessivo non sopporta che gli altri siano ossessivi, se due ossessivi si mettono a lavorare insieme è la fine. Adesso fortunatamente ci sono delle persone nella selezione del personale che ormai certe cose le sanno, e riescono anche ad evitare certi incontri non proprio idilliaci. Allora bisogna saper stare in questa dimensione, accettando il fatto che l'alterità crea dei nuovi campi percettivi e dei nuovi campi relazionali.

Prendiamo il caso anche dell'incontro tra le varie culture. Voi sapete che in ambito antropologico, il discorso delle culture è uno dei temi più controversi. Gli antropologi hanno fatto un po' come i pedagogisti: ad un certo punto si sono "suicidati". Molti di loro hanno cominciato a dire che le culture non esistono più, quindi di smetterla di parlare di identità culturale e tutte queste cose. Un po' come noi pedagogisti, che abbiamo chiuso le facoltà di pedagogia, e adesso si fanno le "scienze dell'educazione", quindi si trovano delle facoltà di scienze dell'educazione dove non c'è più un esame di pedagogia (laureato in scienze dell'educazione, cos'hai studiato? Antropologia, sociologia, indagine statistica... e pedagogia? Materia secondaria). Gli antropologi stanno facendo più o meno la stessa cosa. Ma chiunque abbia girato anche il mondo si rende conto che esistono degli imprinting che in qualche modo ci riconoscono.

In Kosovo abbiamo un centro educativo da dieci anni, e il fatto che lì i bambini alla nascita vengano ancora fasciati, sarà anche una cultura però non è un folklore, sono cose che lasciano il segno. Il fatto che in Kosovo dell'educazione dei pargoli se ne occupino i nonni e non i genitori, lascia sicuramente delle tracce. È un preciso imprinting, perché se un bambino viene cresciuto dai nonni piuttosto che dai genitori, non è la stessa cosa. Lì, poi, vengono cresciuti dai nonni proprio per mantenere, guarda caso, l'identità culturale, si tratta cioè di un meccanismo conservativo. Allora, anche in questo senso bisogna fare molta attenzione, e questo vale anche per chi si occupa dell'accoglienza: non c'è niente di peggio dell'arroccamento culturale, non c'è niente di peggio che irrigidire le culture, in standard che neanche loro conoscono. Se chiediamo a bruciapelo in che modo ci riconosciamo come italiani, l'unica cosa che è venuta fuori al master intercultura della Cattolica, è che una persona si sentiva romagnola, l'altra lombarda e via dicendo. Su questo versante l'incontro conflittuale è straordinariamente creativo. In questo centro educativo in Kosovo, si usa un metodo pedagogico che, avete capito, è un metodo molto aperto: noi lo definiamo "maieutico".

Per motivi familiari il nostro staff pedagogico che fa supervisione in Kosovo, per un anno non ha potuto andarvi. Nel giro di un anno, erano tornati a fare quello che facevano precedentemente, cioè pura assistenza ai bambini. Non c'era più alcun metodo pedagogico. Cosa voglio dire? Non che noi siamo migliori di loro, ma che ci vuole continuo confronto, che il confronto culturale crea qualcosa di estremamente positivo, di estremamente nuovo, che dobbiamo mescolarci.

Non so avete letto qualcosa sull'infanzia di Obama. C'è una bellissima autobiografia, *I sogni di mio padre* (edito da Nutrimenti), scritta a trentacinque anni quando Obama ebbe un primo momento di notorietà, e racconta tutte le sue "mescolanze". La storia di quest'uomo ci dimostra una cosa molto importante, cioè che la possibilità di mescolarsi crea una capacità di affrontare le situazioni della vita decisamente in modo migliore.

Incontrarsi conflittualmente è un arricchimento. Il conflitto fa bene, altrimenti si rischia le appartenenze chiuse, le omologazioni, l'appiattimento. Fa bene e per riuscire a fare questo bisogna attivare dei processi educativi.

Processi educativi decisivi sono quelli della prima infanzia. Il primo anno di vita è molto importante, fino a sei anni. Poi la personalità purtroppo è più o meno strutturata (perciò in Kosovo lavoro solo con i bambini piccoli, purtroppo il resto mi interessa meno). La struttura della persona, nel momento in cui deve "saper stare" nel conflitto, avviene proprio da piccoli, non avviene quando il soggetto è già "sistemato". Ecco quindi l'importanza di un lavoro educativo con i piccoli. Ma anche qui c'è un problema molto serio: non abbiamo nessuna memoria pedagogica di questo tipo, nessuna.

Uno: la pedagogia non si è mai occupata di conflitti, mai, tantomeno la psicologia che considera i conflitti una nevrosi, nella più tradizionale impostazione freudiana. Quindi non c'è una tradizione pedagogica. Anzi, un buon insegnante è quello che evita i conflitti, li impedisce, crea una situazione di armonia (io avevo trovato negli anni '80 delle programmazioni sulla pace in cui l'esito finale era: il bambino si calma... dorme. E questa era la programmazione sulla pace). Noi viviamo in una società fortissimamente orizzontale, in cui i conflitti continuano ad aumentare. Nella società verticale, gerarchica, i conflitti vengono repressi dall'autorità costituita; semmai i conflitti possono essere sotterranei, però nessuno osa. Oggi, invece, chi è che non osa? Guardate che succede sui giornali: ha dovuto dimettersi il direttore del giornale dei vescovi, altro che non osare! Non esiste un'autorità assoluta. Eppure, all'interno di questo contesto purtroppo né la psicologia né la pedagogia hanno una tradizione.

Questo diventa un grosso problema specie con i bambini piccoli, perché resta soltanto la memoria della nostra infanzia, e la memoria della nostra infanzia, anche per gli insegnanti più giovani, parlo dei trentenni, è quella che il litigare è una colpa e se litighi non sei un bravo bambino. Il bravo bambino è quello che non litiga, che sta tranquillo, che ovviamente non disturba i genitori ma neanche i fratellini, le sorelline, gli amici. Ci sono genitori che arrivano al punto di dire di non litigare con i propri compagni e danno un ceffone terrificante ai bambini. Ma cosa imparerà questo bambino? Paradossale: la paura del litigio infantile è talmente forte che crea il tema, come dire?, dell'imprinting della colpevolezza. Ancora oggi nelle scuole ci sono alunni che vengono sospesi

perché hanno litigato, a prescindere dalla violenza. Perché evidentemente dobbiamo sanzionare la violenza, ci mancherebbe altro, ma se sanzioniamo il conflitto, sanzioniamo qualcosa che in questo momento è un'area che necessariamente dobbiamo imparare, dobbiamo cominciare ad imparare a gestire. Per cui il primo passaggio è piuttosto cominciare a capire quello che è *violenza* e quello che è *conflitto*. Il secondo è uscire dalla logica della colpevolezza: se io dico qualcosa a qualcuno, non posso sentirmi colpevole o viceversa ricevere un'opzione di colpevolezza. Questo è quel tipo di rigidità che ci impedisce di stare assieme, cioè la mancanza di competenza negoziale, perché chi sa stare nel conflitto dal punto di vista della negoziabilità, è piuttosto in grado di saper gestire delle critiche. E cioè cercare il momento giusto e chiedere il permesso di dire qualcosa. Bisogna lavorare dal punto di vista educativo sul liberarsi del litigio e del conflitto (sinonimi, litigio si usa per i bambini perché più esplicito, per conflitto si può intendere anche il conflitto latente), lavorare sul senso di colpa che ci portiamo dall'infanzia, quando in generale i nostri genitori, ma anche gli insegnanti, ci redarguivano, ci stigmatizzavano perché non eravamo abbastanza buoni, abbastanza attenti, e quant'altro nella logica appunto del così detto pericolo per cui ogni conflitto porta alla guerra ed ogni conflitto porta alla violenza, confondendo, come al solito, il caso limite con la normalità (non c'è nessuna scienza che può costruire una teoria sui casi limite).

Ecco che allora il conflitto non è una colpa, anche se l'infanzia ci rimanda a questa idea. Questo è un appello specialmente agli insegnanti: create le condizioni affinché i bambini imparino dai loro litigi, che essi siano per loro un'occasione per capire come si funziona.

A certi livelli arriviamo a tollerare maggiormente la violenza rispetto al conflitto. Questo concetto della violenza su base di giustizia è ancora molto forte. Il farsi giustizia da soli, anche questo è un processo che nasce dall'infanzia e che quindi ha delle precise basi educative. Si dovrebbe favorire l'apprendimento nei bambini molto piccoli: se uno ha dei fratelli, fare in modo che siano i fratelli a gestirsi, creando delle situazioni, non cercare il colpevole, favorire il darsi la versione reciproca, perché nel conflitto c'è sempre qualcosa che non è chiaro, è nascosto. Come si fa a trovare subito la soluzione del conflitto? Come si fa a risolvere un conflitto quando la natura stessa del conflitto implica che se c'è un conflitto qualcosa non è chiaro a chi ha scatenato il conflitto stesso, e che quindi la necessità primaria è quella di ascoltare, capire, leggere la situazione?

Dobbiamo consentire che i bambini si parlino, non risolvere loro il conflitto espropriandoli dalla possibilità di capire qualcosa da loro stessi, come direbbe la Montessori: si impara quando si è nelle esperienze e quando ci si mette alla prova. Quindi il criterio della libertà, del fare da soli, e non l'insegnante che subentra, "ci penso io, se qualcuno vi da fastidio ditelo alla maestra". Vi rendete conto di cosa vuol dire una frase del genere? Qual è il ruolo dell'educatore? Vigilante, giudice?

Certo che c'è una pressione sociale di questo tipo da parte dei genitori. In piena fase orale ci sono dei genitori che pretendono che non ci siano dei "morsicatori" nei nidi. Stiamo arrivando a dei livelli di ossessione che a volte lasciano senza fiato. Il bambino fa il bambino, certo ci devono essere delle regole, dei "contenitori", ma non si può impedire qualsiasi comportamento infantile.

Chiaro che un professionista dell'educazione, come un operatore/trice di nido, deve avere gli strumenti per affrontare questo tipo di situazioni, ma bisogna dirsi che ciò può comunque succedere. Lo stesso vale appunto per i litigi: dare modo ai ragazzi di parlarsi. La tecnica è quella del "dammi la tua versione", così le cose non dette possono essere dette (principio dell'esplicitazione conflittuale, ecc).

Non possiamo qui fare un corso in un'ora, ma possiamo dire che abbiamo tutte le conoscenze necessarie in questo momento per riuscire ad affrontare le situazioni sociali che si presentano, senza militarizzare la società. Su questo non c'è alcun dubbio, e chi pretende di militarizzare la società, lo fa in mala fede, perché dal punto di vista delle conoscenze che abbiamo oggi sappiamo che le cose vanno in tutt'altra direzione. Cosa possono fare i militari in giro per le città, quando l'80 % degli omicidi sono dentro le mura domestiche? Allora usciamo dalle idee eccentriche come il *Manifesto sul razzismo*: non hanno niente di scientifico, niente di comprovato, non c'è un criterio di efficacia, ci sono soldi sprecati e buttati, quando in nostri ragazzi, le nuove generazioni hanno bisogno di avere un processo di alfabetizzazione per stare tra di loro in una società complessa.

A Piacenza, nei reparti di ostetricia, ormai un bambino su tre è straniero. Non è che questi poi se ne tornano ai loro paesi, sono nati qua, vuol dire che fra 20 anni le nostre scuole saranno formate per un quarto da bambini stranieri. Non ci sono dubbi su questo, e non è che possiamo dire che prima o poi li respingiamo. Da dove, dal reparto di ostetricia? Non sono su un barcone questi. Io non mi sento in contro tendenza, voglio dire, sento però che dobbiamo impegnarci per trovare una strada che sia efficace e andare al di là dei luoghi comuni.

Finisco con l'immagine dei famosi due porcospini di Schopenhauer che è la metafora con cui abbiamo costruito la mostra interattiva per i preadolescenti *I conflitti, litigi altre rotture*, che in primavera è stata a Rovereto, visitata da migliaia di alunni con risultati molto simpatici. I due porcospini, racconta Schopenhauer, in una fredda notte invernale, prima di cadere in letargo cercano di riscaldarsi e lo fanno con il loro corpo. Se non che, essi hanno le spine, si avvicinano e si pungono. Allora si allontanano e sentono freddo, si avvicinano e si pungono, si allontanano e hanno freddo... Finché riescono a trovare quella giusta distanza che permette loro di scaldarsi senza pungersi troppo. La giusta distanza è quello che ci serve per riuscire a stare assieme, vivere i conflitti come esperienza creativa e di apprendimento.

IL PRINCIPIO DI RECIPROCIÀ. È SECONDO GIUSTIZIA?¹

Luciano Eusebi²

1. L'approccio religioso alla sfida delle realtà negative

La dimensione religiosa si configura, in ciò che forse più complessivamente la caratterizza, come vera e propria alternativa di fondo all'esperienza del male, esprimendo il rifiuto di credere che al manifestarsi del male, e in particolare al sussistere stesso della morte, possa spettare – per così dire – l'*ultima parola*, assunto cui si ricollega il rifiuto ulteriore di credere che la realtà del male privi di senso il vivere secondo logiche a essa alternative.

Il punto di vista religioso, dunque, presuppone da un lato l'apertura al discernimento del bene e comporta, dall'altro, la disponibilità a optare per il bene anche allorquando tale disponibilità – percepita come necessaria a un'autentica realizzazione esistenziale – possa umanamente implicare sacrifici o sconfitte: non senza mettere in conto che l'agire di ogni individuo resta comunque coinvolto, in forme più o meno intense, nel mistero del male, così da manifestarsi implicita al sentire religioso, altresì, l'ammissione del proprio limite, o in altre parole l'affidamento a una realtà (la *salvezza*) di liberazione e di misericordia.

Tra le conseguenze pratiche che potrebbero dedursi dalla constatazione di come il male sembri così spesso avere storicamente successo, fino a opporre comunque nei confronti del bene la contraddizione beffarda rappresentata dalla morte, e la percezione del fatto che solo il bene appaga – costi quel che costi – il cuore dell'essere umano, rimandando a un ambito che è avvertito travalicare il limite stesso rappresentato dalla morte, lo spirito religioso opera pertanto una scelta nel secondo senso, la quale rende intrinseca alla nozione stessa di religione la logica che mette in gioco *il bene dinnanzi al male*.

Simile radicale protesta nei confronti del negativo che è tipica dell'esperienza religiosa e che fa leva sulla fiducia nella fecondità del bene rispetto al manifestarsi del male viene meno, tuttavia, nel momento in cui l'alternativa al male sia concepita – anche nell'ambito di impostazioni che rivendichino carattere religioso – in termini di *ritorsione* rispetto al male commesso, cioè mettendo pur sempre in gioco, *contra malum*, l'esercizio del male, vale a dire perseguendo una sorta di razionalizzazione del ricorso a quest'ultimo e non agendo, con riguardo al male, secondo una prospettiva che da esso prenda in radice le distanze: ottica in linea con un modello della giustizia dai contorni puramente formali, poiché costruiti sulla nozione di reciprocità e tali, dunque, da escludere, o da porre in second'ordine, la riflessione sulla moralità intrinseca dei mezzi con cui si

¹ Il testo è apparso anche in: AA.VV., *La salvezza*, a cura di Giuseppe Visonà, Cittadella Editrice, Assisi, 2008, p. 163 ss.

² Ordinario di Diritto penale, Università Cattolica del Sacro Cuore (Piacenza).

risponda al male.

Questo modo di intendere le cose, in effetti, è stato sovente presentato come del tutto conforme alla religiosità in quanto atteggiamento implicante la presa di coscienza, e la denuncia, di ciò che è male: un male cui nell'ottica summenzionata s'è inteso necessario veder corrispondere, onde non ammetterne il trionfo o l'insensatezza, vuoi un castigo, per colui che lo realizzi, vuoi una colpa, per colui che lo subisca; con l'esito inevitabile – espresso nella Bibbia attraverso la lucida sincerità di Giobbe – della chiamata in giudizio di Dio per le fortune materiali tutt'altro che effimere assai spesso associate, storicamente, al compimento del male e per la macroscopica *ingiustizia* distributiva, sotto il profilo del rapporto col male eventualmente commesso, nella diffusione di tanti profili della sofferenza umana.

Preso atto della circostanza che Dio non opera la retribuzione storica del bene e del male, di essa assai frequentemente, peraltro, s'è voluto rendere esecutore l'uomo stesso, una volta differito il realizzarsi della giustizia divina – sulla base di modelli del giudizio escatologico per lo più pensati secondo categorie giudiziarie mondane – nella fase ultraterrena: dinamica cui è rimasta del tutto estranea un'analisi approfondita sulle caratteristiche di tale giustizia nella Scrittura (nonché, in genere, nei testi sacri delle religioni monoteiste), così che il riferimento religioso, e in particolare al giudizio divino, è stato spesso indebitamente adoperato per avallare comportamenti umani lontanissimi da un'autentica apertura alla religiosità³.

La religione è ben altro del vindice sacrale di risposte al male secondo il male: essa, piuttosto, dovrebbe orientare all'impegno, che sollecita l'attivazione di tutte le potenzialità dell'intelligenza umana, perché dal confronto col male – quale esso sia – come realtà che interroga, che provoca a mettersi in gioco, che non ammette un adeguamento passivo al suo imporsi, possano scaturire progettazioni *secondo il bene*.

Con ciò la religione può e deve costituire un *argine* alla catena infinita delle ritorsioni attraverso le quali il male si riproduce nel mondo: posto che aspetti di male idonei a fungere da alibi per l'agire *secondo il male*, in termini di asserita reciprocità, sono reperibili in ogni persona e in ogni situazione, e che solo la rinnovata consapevolezza che al male non si risponde col male può dare serie garanzie, oggi non è retorico sottolinearlo, perché la storia futura non sia segnata da spirali di violenze incontrollabili e dal perpetuarsi di ingiustizie imposte con la forza.

³ Sull'intera problematica, e con particolare riguardo ai riflessi penalistici, si consenta il rinvio a L. EUSEBI, *Cristianesimo e retribuzione penale*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1987, 2, p. 275 ss., nonché in A.A.VV., *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 173 ss.; ID., *Le istanze del pensiero cristiano e il dibattito sulla riforma del sistema penale nello Stato laico*, in *Iustitia*, 1998, 3, p. 241 ss., nonché in A.A.VV., *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 207 ss.; ID., *Fragilità, crimine, giustizia* (titolo redazionale del saggio *Dinnanzi alla fragilità rappresentata dall'errore: giustizia e prevenzione in rapporto alle condotte criminose. Contributo al IV Convegno ecclesiale nazionale - Verona 16-20 ottobre 2006*), in *Il Regno - Documenti*, 2006, 17, p. 564 ss. Cfr. altresì il forum dal titolo *La giustizia penale e la teologia morale*, in *Rivista di teologia morale*, 2003, 2, p. 173 ss.

Fare finalmente chiarezza sulla strumentalizzazione di riferimenti alle religioni per presentare logiche di rivalsa, di ostilità, di guerra come logiche di giustizia costituisce un apporto culturale di grande rilievo per il nostro tempo, sia ai fini della cooperazione e dalla convivenza pacifica fra i popoli, sia ai fini della costruzione di relazioni e istituti giuridici (compresi quelli paradigmatici del diritto penale) più umani: così che possa affermarsi un modo nuovo di concepire la giustizia, aperto alla riconciliazione e alla solidarietà.

Si tratta di evitare che il rimando a enunciati religiosi espunti dal loro contesto – o recepiti secondo una letteralità formale che non coglie i significati per la cui espressione essi vennero redatti, né i presupposti storico-culturali (comprensivi di limiti umani anche nel recepimento delle verità più profonde) in cui un’apertura non disincarnata al religioso necessariamente si inserisce – continui a permettere, oggi, equivoci molto gravi circa l’oggetto delle convinzioni religiose specie in materia di giustizia e circa gli effetti da esse coerentemente deducibili.

Quest’auspicabile opera mirante a spiegare instancabilmente i significati, non consentendo che il *proprium* del messaggio religioso venga frainteso e perfino tradito, riguarda sia i testi in diversa misura *sacri* alle tradizioni religiose, sia le elaborazioni dottrinali o *dogmatiche* da esse prodotte, secondo una prospettiva che può essere preziosa anche al fine di chiarificare quanto risulta davvero essenziale ai contenuti espressi dalle religioni o da specifiche confessioni: così da rendere nitido il dialogo e da superare – come talora è già accaduto attraverso il dialogo interreligioso ed ecumenico – eventuali antinomie solo fittizie seppur talora storicamente laceranti, e così da rendere possibile una maggiore fecondità del confronto con la dimensione religiosa, indispensabile per la cultura del nostro tempo.

Su una simile base non è utopico ipotizzare che le religioni possano essere unite nel sostenere l’idea semplicissima e luminosa secondo cui al male non si risponde con il male, ma con il bene: fermo che il bene non è passività, ma implica l’impegno di una progettazione bisognosa di tutte le risorse dell’intelligenza umana.

In particolare, è importante far emergere come la forza con cui taluni testi sacri indicano l’intrinseca portata di non realizzazione e di morte delle condotte malvagie non autorizzi né conclusioni superficiali sulla giustizia divina, che prescindano dalla sua natura salvifica e liberante (v. *infra*), né, tantomeno, l’esercizio del male, ove solo possa essere presentato in termini di ritorsione, punizione o castigo verso un altro male.

Quanto al contesto cristiano, andrà considerato, soprattutto, che nella prospettiva neotestamentaria la giustizia di Dio si esprime attraverso l’amore portato fino alla croce e, in tal modo, non attraverso la retribuzione, ma attraverso la *presa in carico*, che chiama a conversione offrendo perdono, da parte di Dio stesso della colpa.

Si tratta di impedire che l'espressione del disvalore relativo al male posto in essere nei rapporti intersoggettivi sia ricercata attraverso l'entità di un male reciprocamente inflitto, confidando – il che appare profondamente irreligioso – in una possibile fecondità di quanto, oggettivamente, costituisca la ritorsione del male. Una dinamica siffatta non è in alcun modo necessaria né al riconoscimento della oggettività delle regole sociali, né a una prevenzione che sappia dimostrarsi razionale⁴: si può riconoscere il male anche se non lo si riproduce, e fare prevenzione, ben più efficacemente, ricostruendo rapporti invece di sancirne la lacerazione.

2. Le contraddizioni della giustizia intesa come reciprocità

Secondo una prospettiva assai radicata, specie nel mondo occidentale, l'approccio con l'*altro* dev'essere *giusto*: di una giustizia, però, che è quella della bilancia o, in termini più tecnici, la c.d. giustizia *commutativa*. Altro, dunque, dall'*unicuique suum*, cioè da un'idea di giustizia che, invece di radicarsi su una nozione formale di reciprocità, cerchi di realizzare quanto corrisponda, nei diversi contesti, alla dignità di ciascuno dei soggetti coinvolti.

Quest'ultima nozione di giustizia emerge nelle dichiarazioni sui diritti umani come pure nei testi costituzionali, non senza alcuni profili riconducibili allo *ius gentium* del diritto romano. La prima caratterizza invece gran parte delle norme giuridiche *positive*, di ambito civile o penale, come pure la vita economica e quella politica, le relazioni fra gli Stati, la stessa ordinarietà, soprattutto, dei rapporti interpersonali.

Se l'approccio con l'*altro* dev'essere *giusto* (nel primo dei significati or ora descritti), esso comporta una previa *valutazione* dell'altro, vale a dire un *giudizio* su di lui. Secondo una sorta di eugenetica giuridica, all'inizio di ogni relazione intersoggettiva vi sarebbe, pertanto, un *giudizio* sull'altro: un giudizio il quale, se si risolve in senso negativo, rende l'altro un avversario, un *nemico*, comunque un soggetto *estraneo* nei cui confronti potrei *giustamente* rapportarmi secondo quella stessa negatività che io abbia ravvisato in lui.

È *giusto*, in quest'ottica, che colui il quale abbia fatto del male riceva del male; e che solo colui il quale abbia fatto del bene – *mi* abbia fatto del bene – riceva del bene (far del bene *gratuitamente* è inteso, al più, come un gesto di rilievo etico, meritevole da parte del beneficiario di una reciprocità secondo il bene: ma nulla avrebbe a che fare con la giustizia).

⁴ Cfr., di chi scrive, *Appunti critici su un dogma: prevenzione mediante retribuzione*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2006, 4, p. 1157 ss.; *Profili della finalità conciliativa nel diritto penale*, in *Studi in onore di Giorgio Marinucci*, vol. II, *Teoria della pena. Teoria del reato*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 1109 ss.; voce *Pena*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, vol. 9, Bompiani, Milano, 2006, p. 8455 ss.; *La riforma del sistema sanzionatorio penale: una priorità elusa? Sul rapporto fra riforma penale e rifondazione della politica criminale*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2002, 1, p. 76 ss.; *Politica criminale e riforma del diritto penale*, in S. ANASTASIA e M. PALMA (a cura di), *La bilancia e la misura. Giustizia, sicurezza, riforme (Democrazia e diritto, n. 5)*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 114 ss.; *Dibattiti sulle teorie della pena e mediazione*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Milano, 1997, 3, p. 811 ss.; *La pena «in crisi». Il recente dibattito sulla funzione della pena*, Morcelliana, Brescia, 1990.

Poiché tuttavia viene prima dell'instaurarsi di una relazione, simile giudizio oggettivizza inevitabilmente, in misura più o meno radicale, la posizione dell'*altro*, che viene valutato solo per alcuni profili del suo essere. In qualche modo, di conseguenza, il giudizio ha sempre per contenuto l'interrogativo se ciò che io percepisco nell'altro costituisca un bene o un male *per me*.

Sebbene, in altre parole, ogni giudizio asserisca di cogliere l'altrui merito o l'altrui colpevolezza e proprio su questo fonda la sua legittimazione, il giudicare rappresenta, nell'ottica in esame, una chiave di accesso assai riduttiva all'altrui vissuto morale, e dunque ampiamente fittizia: ne costituiscono riprova i sistemi penali moderni, che prevedono il principio di colpevolezza (*nulla poena sine culpa*) ma, onde *inchiodare* l'imputato, come già si accennava, alla sua colpevolezza, la formalizzano in parametri molto circoscritti, escludendo – si consideri per l'Italia l'art. 220 del codice di procedura penale – il confronto con la personalità, intesa nel suo insieme, del giudicando.

La massima davvero praticata rischia di essere: è *giusto* che colui il quale *rappresenti per me* (e *secondo me*) un male riceva del male; è *giusto* che colui il quale *rappresenti per me* (e *secondo me*) un bene riceva del bene.

Ma il fatto è che nessuno risulta estraneo al male; e che ciascuno può costituire, in molteplici situazioni, un *limite* all'espansione dei bisogni materiali altrui.

Secondo il modello di giustizia sin qui preso in considerazione, dunque, l'*altro* è sempre un *nemico* almeno potenziale, candidato a subire un mio *giustificabile* atteggiamento retributivo consistente nel fare *il suo male*: per fermarlo, ostacolarlo, non consentirgli di sopravanzarmi o di limitare con le sue esigenze il soddisfacimento dei miei desideri (in una parola, nella sua accezione *debole*, la mia libertà).

Un tale concetto di giustizia *crea* il nemico; anzi, suppone che ciascuno *abbia bisogno* del nemico per affermare adeguatamente se stesso: se non riuscissi a identificare l'*altro*, attraverso quel modello di giustizia, come nemico, non potrei, infatti, agire per realizzare al meglio le mie potenzialità, in quanto troverei nell'altro un limite *non valicabile*. Ho bisogno di una giustificazione per infrangere quel limite: se l'altro non è definito come nemico, se non viene cioè giudicato secondo il male che, in modo colpevole o anche innocente, egli rappresenta nei miei confronti, vale a dire in rapporto all'espansione di ciò che ritengo bene per me, *devo* accettare quel limite.

Del resto, anche ove non riscontrassi alcunché di male in un altro individuo, l'irreperibilità di un bene che egli abbia prodotto in mio favore mi autorizzerebbe a non avvertire *obblighi* nei suoi confronti. E perfino ove del bene me l'abbia invece procurato, l'obbligo *secondo giustizia* di agire *per il suo bene* non avrebbe rilievo dal punto di vista del diritto positivo, che vincola, di regola (salvi, se si vuole, i profili patrimoniali di pertinenza civilistica), a compensare il male, non a remunerare il bene.

3. Il male non produce il bene

In un simile meccanismo della giustizia, nonostante le apparenze, non c'è *un prima e un dopo* nel modo di manifestarsi del male: il male compiuto per così dire proditoriamente, secondo pura malvagità, e il male che – in quanto si contrappone al male – è *giusto* e diviene un bene.

È molto facile, infatti, legittimare in termini di ritorsione il male che si compie, dato che – già lo si accennava – non è arduo reperire nell'altro del male, essendo ciascuno in qualche misura artefice di male. Del resto, chi riteniamo abbia fatto il male lo ha spesso giustificato in cuor suo, pur sempre, come una ritorsione. E chi subisce un male ritenuto giusto da chi lo infligge non lo percepisce come giustizia, ma *solo* come un male: un male che spegnerà in lui il rimorso e la stessa coscienza del male compiuto (lo esprime con grande efficacia Dostoevskij nelle *Memorie da una casa di morti*) e fungerà, a sua volta, da avallo per la *sua* ritorsione.

Ci attendiamo che il male produca il bene: che la risposta *secondo il male* allo scandalo del male possa essere feconda. È questa l'idea sottesa al meccanismo corrente della giustizia. Le parole riferite alla guerra pronunciate dal papa Giovanni Paolo II nel messaggio *Urbi et Orbi* in occasione della Pasqua 2002 – «la guerra nulla risolve, arreca soltanto più sofferenza e morte, *né servono ritorsioni e rappresaglie*» – appaiono molto più lontane dal comune sentire di quanto a prima vista si potrebbe pensare.

Beninteso: il percorso di affrancamento dal male può essere difficile, impegnativo, se vogliamo sofferto. Ma altro è dire che un percorso pensato *secondo il bene* può essere faticoso, altro ritenere, come di solito accade, che fare quanto per l'autore del male costituisca (*debba* costituire) qualcosa *in sé* di negativo – dunque a sua volta un male – *produrrà il bene*, per chi lo applica e per la società.

4. Gli esiti diffusi della mentalità retributiva nell'organizzazione dei rapporti sociali e internazionali

Gli effetti della logica di giustizia sin qui tratteggiata investono molteplici settori cardine dei rapporti sociali e risultano assai più estesi di quanto a prima vista potrebbe ritenersi.

a) L'espressione paradigmatica di tale logica s'identifica senza dubbio nel concetto corrente di giustizia *penale*: in forza di quest'ultimo l'idea di giustizia come reciprocità retributiva rivendica un accreditamento – una sorta di autoevidenza – che si fonda sulla facilità con cui l'autore di reati comuni è considerato espressione del male, fino a divenire il rappresentante – il *capro espiatorio* – di *tutto* il male. In modo più o meno surrettizio simile accreditamento della nozione dominante di giustizia viene speso, poi, ben al di là dell'ambito penalistico.

In esso si è soliti ritenere che più *dura* si configuri la ritorsione nei confronti delle condotte illecite (finalizzata a intimidire i consociati e a neutralizzare chi abbia trasgredito la legge), più efficiente risulterebbe la prevenzione: dimenticando che gli ordinamenti più solidi in termini preventivi sono

quelli fondati non già sull'esercizio della *forza*, ma sulla capacità di mantenere elevata l'autorevolezza delle norme, vale a dire la loro capacità di aggregare – anche attraverso il carattere *dialogico* delle risposte sanzionatorie, inteso al recupero dei loro destinatari – l'adesione *per convincimento* dei cittadini, il loro *consenso*, ai precetti giuridici⁵.

Ne deriva un'alternativa di fondo: fra l'immagine corrente della giustizia come luogo dello scontro, o della lite, ove il dialogo viene reciso radicalizzando attraverso ritorsioni legalmente sancite le fratture, più o meno profonde, che abbiano lacerato i rapporti intersoggettivi, e un'immagine alternativa della giustizia come *composizione* di simili fratture, come luogo, cioè, che senza negare il male commesso e senza illudere che l'inflizione di altro male sia idonea a sanarlo, consenta di lavorare *secondo il bene* su quel male e sui presupposti i quali lo abbiano agevolato (dunque, gettando per così dire *un ponte* sulle fratture – talora sugli *abissi* di male – che sappiamo scavare fra di noi).

b) La politica internazionale resta ampiamente caratterizzata dal fatto che a presidio del proprio bene – del bene, quantomeno, di chi può far valere una posizione di forza – vengono utilizzate strategie in radice non disponibili a farsi carico, nel medesimo tempo, del bene *altrui*, ovvero, in altri termini, del *bonum commune*.

Regna il fattore *domino*: si tende a compiere, costi *per gli altri* quel che costi, ciò che nel breve periodo sembra far valere le proprie ragioni o tutelare le proprie condizioni di sicurezza e di benessere: di qui il reiterarsi delle ingiustizie, le spirali degli attentati e delle ritorsioni, la disponibilità a sostenere per il proprio vantaggio, in altri paesi, regimi dispotici o corrotti, le scelte comunque intese ad affrontare i problemi utilizzando la violenza.

Il presupposto, ancora una volta, è che l'*altro*, ove risulti portatore di interessi confliggenti, possa essere riguardato come un estraneo nei cui confronti non sussistono obblighi *secondo il bene* giuridicamente significativi o, al più, come soggetto cui si è legati da vincoli generici di solidarietà universale infinitamente più blandi rispetto a quelli che hanno rilievo concreto all'interno dei paesi o dei gruppi di appartenenza.

Escluso un orizzonte più ampio per il compimento del bene, in assenza di presupposti che orientino alla reciprocità il bene stesso finisce per essere identificato con gli interessi *propri*: il che si rende tanto più facile, ovviamente, laddove all'altro sia possibile ascrivere, o nell'altro sia possibile identificare, il compimento di qualche male, cui diverrebbe *giusto* rispondere attraverso il male.

Allorquando ciò accada, anzi, si generano dinamiche orientate in modo più o meno automatico a

⁵ Si consideri quanto scriveva il papa Giovanni XXIII nella enciclica *Pacem in terris*: «L'autorità che si fonda solo o principalmente sulla minaccia o sul timore di pene o sulla promessa e attrattiva di premi non muove efficacemente gli esseri umani all'attuazione del bene comune» (n. 28).

forme di vera e propria responsabilità collettiva, tanto che addirittura il Papa, nel già citato messaggio per la giornata della pace 2000, rammenta: «la responsabilità penale è sempre personale e quindi non può essere estesa alle nazioni, alle etnie, alle religioni».

c) Si comprende altresì, nel quadro descritto, il disinteresse a una traduzione credibile dei diritti umani nella vita concreta di gran parte dell'umanità, col timore non infondato che il processo in atto di c.d. globalizzazione possa ripetere, per i soggetti deboli, gli effetti negativi delle *piccole* globalizzazioni realizzatesi in epoche passate: dalla conquista, alcuni secoli orsono, del continente americano, al colonialismo, alle vicende che hanno investito la transizione tumultuosa verso l'economia di mercato dell'Europa orientale.

Il limite del modello di civiltà oggi dominante non riguarda, per gran parte, i principi, bensì l'omessa progettazione di un accesso minimo esigibile da tutti gli individui del pianeta all'esercizio effettivo dei diritti umani, quei diritti il cui rilievo entro i confini dei sistemi giuridici di moltissimi paesi poveri (o, per così dire, a ingiustizia diffusa) resta pura teoria. Si sono realizzati, e continuano a realizzarsi, veri e propri disastri umanitari, specie con riguardo al sud del mondo, in un clima di sostanziale indifferenza dell'opinione pubblica.

Si afferma non di rado, invero, che a lungo andare ciò potrebbe costituire il vero elemento di debolezza e di collasso del sistema. Ma, in pratica, si fa conto sul fatto che per ora l'intervento sui fattori di rischio secondo dinamiche tradizionali possa garantire stabilità, senza imporre gli onerosi sacrifici necessari per realizzare *i medesimi obiettivi* con strumenti che si facciano carico della salvaguardia dei diritti a livello globale.

d) La giustizia intesa come reciprocità connota in modo decisivo gli stessi modelli educativi e, su tale presupposto, le relazioni fondamentali tra le persone. Fin dalla più tenera età veniamo motivati ad agire sulla base di gratificazioni e punizioni; nella nostra memoria resta indelebile l'immagine di lavagne reali o metaforiche contenenti l'elenco dei buoni e quello dei cattivi.

Pure nei rapporti familiari e perfino in quelli amicali entra in gioco come un *cliché* dal quale non si può sfuggire – del resto, viene continuamente riproposto dai mass media – la prospettiva della *competizione*: c'è qualcuno che, inevitabilmente, prevale o si adegua, vince o perde, ha tutti i pregi o tutti i difetti. Il rapporto interpersonale, su questa via, si trasforma in un incessante *confronto*, che presuppone occhiuti giudizi sulla condotta altrui e vive nell'ansiosa preoccupazione di non compromettere gli equilibri acquisiti.

Non sono davvero pochi i legami che vanno in crisi nella misura in cui s'impone l'intento di togliere spazio all'altro, di non considerarlo un interlocutore, un soggetto con cui dialogare, ma un prolungamento di noi stessi o comunque un *oggetto* che si deve piegare al nostro volere: se risponderai ai miei fini ti gratificherò col mio bene, *interessato*; nondimeno, resterò tuo giudice

scrupoloso, così da lasciarmi la libertà di avere sempre a disposizione il riferimento ai tuoi limiti, al male che io riscontro in te, per non agire secondo il tuo bene, affermando me stesso *contro* di te.

e) Ben al di là della stessa sfera bioetica, e a prescindere dall'approfondimento in questa sede dei temi che le sono propri, l'accreditarsi di modelli culturali riferibili alle nozioni di *aborto*, *eutanasia*, *eugenetica* risulta conforme a una prospettiva che vede nell'altro l'oggetto di un giudizio il quale investe in termini radicali di negatività o positività la sua medesima esistenza⁶: giudizio cui viene di fatto subordinato l'instaurarsi, o il venir meno, della *relazione* dalla quale la salvaguardia di simile esistenza in concreto dipende.

Ciò manifesta icasticamente come la logica della reciprocità retributiva tenda a legittimare se stessa perfino in rapporto al *non colpevole*, laddove il suo esistere sia percepito non rispondente al bene, o meglio all'immagine del bene, di chi giudica.

Si considerino, in proposito, le stesse pressioni poste in essere, negli ultimi anni, affinché venga consentita l'utilizzazione distruttiva di embrioni umani: come potrebbe sostenersi, infatti, che l'embrione non abbia il diritto di proseguire la sua parabola esistenziale, considerato che nel medesimo è senza dubbio in atto il processo *continuo e autogovernato* – vale a dire non necessitante di alcun ulteriore stimolo esterno onde procedere nella sequenza esistenziale dopo il suo inizio, cioè dalla fecondazione – che contraddistingue, fino al momento della morte, ciascun individuo vivente?

7

f) I nessi fra modelli retributivi della giustizia e attività economica restano un terreno da scandagliare. Senza dubbio, tuttavia, il liberismo lasciato a se stesso implica il perseguimento dell'interesse di alcuni mettendo in conto il soccombere di chi non è sufficientemente *capace*, che dunque *giustamente* pagherebbe per la sua inettitudine (il perdente, l'escluso, il non sufficientemente scaltro per stare nel mercato): tanto che l'economia europea, più di ogni altra, conosce mezzi di (ri)equilibrio che sono sentore di una logica diversa della giustizia, ma che oggi, sovente, non hanno buona stampa.

Si tratta di mezzi, in ogni caso, che ben difficilmente siamo disposti a far valere in favore di chi non è *del nostro giro*: si pensi alle vicende drammatiche per i paesi poveri della caduta dei prezzi di molte materie prime o prodotti agricoli di base negli ultimi decenni, o all'assenza di un *diritto fallimentare* da applicarsi agli stati, assenza che ha reso drammatico il problema del debito.

D'altra parte, l'economia di mercato *presuppone*, onde poter funzionare, l'esistenza di diseguaglianze: ma altro sono le diseguaglianze per così dire fisiologiche, suscettibili, nel tempo, di

⁶ Cfr., per significativi rilievi giuridici concernenti la vita prenatale, J.-M. SILVA SÁNCHEZ, *Die unerwünschten als Feinde: die Exklusion von Menschen aus dem status personae*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaften*, 118 (2006), 3, p. 547 ss.

⁷ Si consenta il rinvio a L. EUSEBI, *Embrione, eugenetica, generazione*, in *Il Regno - Documenti*, n. 9, 2005, p. 236 ss.

essere rovesciate, oppure di essere controbilanciate in altri settori produttivi; altro sono le disegualianze che comportano, per i soggetti più deboli, soltanto penuria e morte.

g) Assai delicato potrebbe essere approfondire, altresì, come l'articolazione del dibattito democratico finisca per ispirarsi largamente, almeno per quanto concerne le istituzioni politiche, all'assunto secondo cui *il meglio* non potrebbe che derivare dalla contrapposizione rigida, spesso artificiosamente esasperata, delle parti: assunto il quale riflette, se vogliamo, una tipica visione *hegeliana*.

Il tema è a rischio, in quanto si tratta di evitare che venga usato a pretesto per una critica del tutto indebita nei confronti del metodo democratico. Nondimeno il problema si pone: anche alla luce del fatto che le risorse principali del dibattito politico non sembrano oggi investite sui contenuti progettuali, ma sulla tattica della contrapposizione, con preoccupante e parallela disponibilità a utilizzare argomenti demagogici per ottenere, a tutti i costi, consenso.

La selezione della classe politica, e delle idee, che ne deriva appare, in ogni caso, tutt'altro che ottimale. Come pure sembra affievolirsi l'adeguatezza del modello in parola a garantire un effettivo controllo democratico delle dinamiche portanti nell'ambito economico e nelle relazioni internazionali.

f) Più in generale, la tendenza a relazionarsi nei confronti dell'altro secondo un previo giudizio che possa consentire la reciprocità retributiva fa sì che l'altro venga facilmente identificato secondo *specifiche manifestazioni* della sua vicenda esistenziale, le quali ne risultano per così dire assolutizzate: con riguardo alla sua professione, alla sua opinione politica, al suo atteggiamento religioso, alla sua squadra del cuore, all'errore che abbia commesso, alla sua nazionalità... (è un medico, è un operaio, è un comunista, è un liberale, è un ateo, è un interista, è un ladro, è un extracomunitario, e così via).

Atteggiamento, questo, il quale trascura come l'unico *universale* sia, a rigore, l'essere umano (non a caso creato, secondo la Bibbia, a immagine di Dio), che come tale *eccede* ogni qualifica gli possa essere attribuita e in tale eccedenza si sottrae a qualsiasi giudizio riduzionista, rintracciando in essa la solidarietà insopprimibile che lo lega a tutti gli altri individui.

5. Sul problema del male

A supporto della giustizia retributiva è stato per secoli utilizzato, strumentalizzandolo, il riferimento religioso, mediante letture superficiali di espressioni tratte dalle Scritture⁸. Quanti, del resto, vedono nella religione – già lo si accennava – nient'altro che il presidio della logica secondo cui i buoni vanno premiati e i cattivi puniti?

⁸ Cfr., in proposito, E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto fra cristianesimo e pena*, trad. it. Giuffrè, Milano, 1987; AA.VV., *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, cit.

Nulla in effetti deturpa il messaggio religioso più radicalmente della sua identificazione con l'idea che il male esiga una ritorsione secondo il male: la peculiarità dell'annuncio cristiano, non per questo in antitesi alle altre tradizioni religiose, sta, piuttosto, nel convincimento che solo il *bene* – l'amore, in quanto adesione all'essere stesso di Dio – è vera alternativa *di vita* allo scandalo del male.

Amare non è il sentimento irenistico dei giorni spensierati; al contrario, è lo scarto – lo *spasimo* – che si realizza quando, di fronte al male (sia esso *il nostro*, o quello che ci raggiunge, o quello che patisce, o in cui vive, un altro individuo), decidiamo di attivarci, o comunque di porci, secondo una logica *diversa* da quel male (secondo ciò che è *alternativo* al male): dunque, quando non ce ne lasciamo schiacciare o non ci appiattiamo su di esso; quando quel male non diviene giustificazione delle nostre inerzie disilluse, delle nostre interessate cecità, se non delle nostre vendette.

L'amore è una cosa viva: è *protesta* nei confronti del male, però non con i mezzi del male («se c'è una guerra tra il bene e il male, e il bene usa le armi del male, chi vince?»)⁹.

C'è una sorta di mistero: si ama a partire dal male; non ci è dato concepire un amore non speso, che in qualche modo non sia crocifisso, che non muova dall'impossibilità di restare indifferenti verso l'una o l'altra realtà negativa, che non costituisca un sussulto di orgoglio – secondo la nostra natura, che è per la vita e improntata all'amore (caratteristica, quest'ultima, che possiamo tradire, ma non perdere: cfr. Gen 1,26-27) – nei confronti di ciò che solo fisicamente può schiacciarci, o verso il nostro stesso peccato.

Da millenni ci interroghiamo sul problema del male. Ma forse un abbozzo di risposta esige che si sposti l'attenzione proprio sull'amore: ciò che regge il mondo, ciò che è vera vita, ciò che non può non essere, perché lo è innanzitutto Dio nella Sua dimensione trinitaria, e che resterà – l'*amore* – costituisce una realtà *dinamica*, che riusciamo a descrivere solo riferendoci all'incompiutezza – potremmo dire al fetore irrimediabile di morte (da Auschwitz a *ogni* morte) – che *domina* in sua assenza: dunque, come *superamento* (o *trascendimento*) del male, come donarsi gratuito che *si consuma*, dimostrandosi fecondo, attraverso l'abbandono di ogni riserva egoistica, e che dischiude una condizione *altra* rispetto allo scandalo del male.

Forse non va ricercata, pertanto, una spiegazione del male scissa dalla realtà dell'amore, quasi siano due realtà statiche, così che il sussistere del primo pare contraddire la possibilità stessa che il mondo sia istituito secondo il bene e con ciò l'onnipotenza, o la bontà, di Dio: da cui le note disquisizioni delle teodicee. Se l'amore, piuttosto, è davvero la realtà cardine, attiva e vivificante *fin dal principio*, che riscontriamo come esistenza la quale si dona, spendendosi (la croce, in questo senso, non è *accidentale* per Dio, così che non a caso si dice, del Figlio, che “*tutto è stato fatto per*

⁹ Così una lettera al quotidiano spagnolo *El País*, nel 2001.

mezzo di lui”: Gv 1,3; Col 1,16), allora il male è il contesto drammatico in cui l’amore può esprimersi, per rivelarsi *pienezza di vita* e annullare la condizione che sussiste finché l’amore – Dio – non sia *tutto in tutti* (1 Cor 15,28), vale a dire annullare il male medesimo (di cui è un aspetto, non dimentichiamolo, anche l’insensatezza distributiva).

Ne deriva quello che a prima vista potrebbe sembrare un paradosso, e che dovrebbe risultare invece *consolante*: il fatto, cioè, che perfino la condizione del peccato (della *colpa*) è contesto idoneo per la testimonianza dell’amore. Anzi, chi più ha sperimentato le lusinghe, e insieme l’alienazione, del peccare si trova in un certo senso nella possibilità di dare una *più forte* testimonianza di amore, perché *più forte* è lo strappo che deve operare rispetto alla seduzione del male. È solo un caso che Gesù risorto domandi per tre volte proprio a Pietro, che lo aveva disconosciuto tre volte, “*mi ami?*”, aggiungendo – alla prima richiesta – “*più di costoro*” (Gv 21,15)?

Di tutto questo, peraltro, non riusciamo solitamente a gioire. Abbiamo bisogno dei nostri punti di riferimento: ciascuno stia nel suo ruolo, i giusti in quello dei giusti, i malfattori in quello dei malfattori (cfr. Lc 15,25-32). Se un malfattore cambia vita, che un malfattore cambi vita, scompagina i ruoli. Potrebbe essere, allora, che io giusto, domani, debba riconoscermi peccatore. Meglio, dunque, che simili sconvolgimenti non accadano.

Eppure accadono. Proprio la capacità di conversione contraddistingue ognuno di noi come essere libero: la vita di chi pure sia colpevole – così affermavano i vescovi francesi in un fondamentale intervento del 1978¹⁰ contro la pena di morte, a quel tempo in vigore nel loro paese – «è giocata lungo una durata; se il passato ha conosciuto il delitto, il futuro rimane una possibilità aperta».

Finché i cambiamenti di vita accadono, finché ci si adopera perché continuino ad accadere, è lecito confidare in una convivenza pacifica fra gli uomini, dato che per convivere è *imprescindibile* la disponibilità ad ammettere gli errori: non possiamo eliminare, infatti, la nostra capacità di fare il male, ma possiamo riconoscerla e in tal modo contrastarla. Negandola, invece, finiamo per moltiplicare il male.

Emerge, allora, un concetto di giustizia alquanto diverso da quello corrente: l’alternativa al male è *il bene*, non la ritorsione del male. Il male, seppur camuffato da giustizia, non può produrre alcun bene. La giustizia, piuttosto, può essere luogo di composizione delle lacerazioni. Ciò non implica in alcun modo inerzia di fronte al male: implica semmai ricercare con intelligenza che cosa significhi agire secondo il bene, di tutte le persone coinvolte e insieme dell’intera società, rispetto al male commesso.

6. La prospettiva della giustizia salvifica

¹⁰ In *Il Regno-documenti*, 5, 1978, p. 109 ss.

La risurrezione di Gesù attesta che fare la volontà del Padre, cioè amare incondizionatamente – anche a costo della vita – di fronte al male, seppure agli occhi degli uomini possa implicare morte, è pienezza e attualità di vita in Dio, di quella Vita che non conosce tramonto: di quella vita che ci è donata in Gesù Cristo salvatore (“morto per i peccati, *giusto per gli ingiusti*”: 1 Pt 3,18”), in quanto solo la gratuità infinita dell’amore di Dio poteva dare prospettiva di vita eterna alla condizione umana segnata dal peccato.

La stessa visione veterotestamentaria, peraltro, non accredita affatto la prospettiva secondo cui l’incontro, che segna la vicenda esistenziale di ogni essere umano, col *negativo* (anche con quello incolpevole) giustificherebbe il conformarsi a quest’ultimo dell’agire di chi ne sia colpito o dello stesso agire, nei confronti del male, da parte della comunità: nella storia complessiva della salvezza le realtà negative (le altrui scelte di male, ma anche la sofferenza propria e quella degli altri e, in radice, la condizione mortale, come pure il retaggio dei propri stessi peccati) costituiscono, piuttosto, la sfida – l’unico terreno praticabile – per affermare ciò che è altro dal male, il che rappresenta sempre una presa di iniziativa, uno *scarto*, un sussulto d’orgoglio *a partire* dalla constatazione di quanto si manifesta come frattura, incompiutezza, dolore¹¹.

È proprio, infatti, dell’orizzonte religioso il convincimento per cui – nonostante l’inciampo con le manifestazioni del male che sembrano imporsi, trovando avallo nell’oblio rappresentato dal male radicale della morte – *non è privo di senso* agire dinnanzi al negativo secondo il suo opposto, dato che solo una simile opzione appare realizzante e tale da produrre relazioni autenticamente umane, fino a manifestarsi in Dio, secondo la fede cristiana, come *pienezza di vita* – costituendo adesione al suo essere amore – anche quando si dovesse accompagnare, nell’orizzonte mondano, alla sconfitta e alla croce.

Il male dal punto di vista biblico non diviene realtà negativa, per chi lo abbia compiuto, nel momento in cui risulti punito, ma dimostra la sua intrinseca negatività in quanto, nonostante l’apparenza contraria, comporta *di per sé stesso* – proprio in chi, come Adamo e Caino, ne sia stato artefice – fallimento ed estraniamento. Richiede di essere svelato, ma nel medesimo tempo necessita della disponibilità a un approccio che non ricerchi, a sua volta, il male del suo autore, così da spezzare la catena delle ritorsioni generata dal proposito di conformare le condotte a quel che abbia caratterizzato negativamente le condotte altrui («*chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere*»: Gen 4, 14).

¹¹ Cfr. M. GRILLI, *La pena di morte alla luce del pensiero biblico sulla giustizia*, in *Gregorianum*, 88, 1 (2007), p. 67 ss., e *ibi* ampia bibliografia (nel medesimo fascicolo v. altresì, con molti rilievi concernenti il tema generale della giustizia, S. BASTIANEL, *Pena di morte. Considerazioni etiche*, p. 142 ss., e G. GHIRLANDA, *La pena di morte alla luce di una riflessione teologica sul diritto*, p. 154 ss.). Cfr. inoltre P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1997; ID., «*Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?*» (Sal 11,3). *La giustizia in situazione di ingiustizia*, in AA.VV., *La giustizia in conflitto. Atti della XXXVI Settimana Biblica Nazionale*, a cura di R. Fabris., in *Ricerche Storico Bibliche*, 2002, 1-2, p. 9 ss. V. anche *supra*, nota 6.

L'atteggiamento di chi facendo verità sul male (ne chiede conto, attestando che nessun male resterà occulto) permette la liberazione dal male – di chi va a cercare il peccatore e torna a dargli una strada – è quello di Dio. In tale atteggiamento la Bibbia riconosce la *giustizia* di Dio: egli è giusto, perché rimane fedele a se stesso, al suo essere liberatore, *nonostante* l'infedeltà dell'uomo.

Ciò trova manifestazione piena in Gesù, «*giusto per gli ingiusti*» (1 Pt 3,18), il «*giusto*» (Is 53,11; Mt 27,19; Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14; 1 Gv 2,1) «*venuto nel mondo per salvare i peccatori*» (1 Tm 1,15).

Ne deriva che la giustizia non si esprime in atti di reciprocità o ritorsione, ma in un agire riferito al male e tuttavia radicalmente *altro* rispetto al male; in un agire che non si struttura sul modello del male compiuto e, pertanto, ha una sua intrinseca dimensione di autonomia, cioè di *gratuità*, dinnanzi al male: «*tutti hanno peccato ... e tutti sono giustificati gratuitamente per la sua grazia*» (Rom 3, 23-24).

Nessuno si libera da solo dal male (Ger 2,22), perché ogni male ha, in certo modo, una dimensione infinita: se hai fatto del male – e chi potrebbe scagliare la prima pietra? (Gv 8,7) – resti privo dell'innocenza, non ti puoi più autoidentificare col bene. Per uscire da questa condizione devi *affidarti*, e necessiti di un intervento esterno, di una disponibilità, di una *guancia* che è ancora rivolta verso di te (Mt 5,39; Lc 6,29), cioè di un atto di *giustizia*: è in questo senso che la giustizia di Dio viene definita in sede teologica come *giustizia salvifica*.

L'aver preso in esame la formula paolina della giustificazione *per fede* soprattutto dal punto di vista del rapporto di quest'ultima con le opere ha probabilmente favorito una minor attenzione al fatto che tale formula descrive l'attributo prioritario della volontà salvifica di Dio, cioè il suo carattere del tutto incondizionato¹². Essa, infatti, non è riferita ai meriti, ma emerge – dinnanzi all'abisso del male – attraverso la testimonianza da parte del Figlio di ciò che è radicalmente altro dal male (dell'essere stesso di Dio, che è *amore*) fino al sacrificio della croce, secondo una logica che apre alla pienezza della vita – la *risurrezione* – e che, in forza della sua sovrabbondante gratuità, è in grado di risultare salvifica *per tutti* (Gv 3,17 s.; Rom 11,32; 1 Tm 2,4): dunque, una logica di *giustizia* cui ognuno (senza esclusioni), nonostante la zavorra dei suoi peccati, è chiamato ad aderire e a conformarsi, ottenendo la propria salvezza (una prospettiva – si noti – nient'affatto in contrasto con Gc 2,17, ove viene rimarcata la natura non meramente intellettuale, ma *esistenziale* della fede, della quale si afferma che, «*se non ha le opere, è morta in se stessa*»).

¹² Riflessioni significative, a tal proposito, sono reperibili nella *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* tra Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e Federazione luterana mondiale, sottoscritta ad Augusta il 31 ottobre 1999 (testo completo in *Il Regno-documenti*, 1998, 7, p. 250 ss.): «Insieme crediamo che la giustificazione è opera del Dio uno e trino. (...) L'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Perciò, la giustificazione significa che Cristo stesso è la nostra giustizia. (...) Insieme siamo convinti che il messaggio della giustificazione ci rinvia in modo particolare al centro della testimonianza neotestamentaria dell'azione salvifica di Dio in Cristo. Esso ci dice che noi peccatori dobbiamo la nostra nuova vita unicamente alla misericordia del Dio che ci perdona» (nn. 15 e 17).

«Dio – così il papa Giovanni Paolo II – non può volere che la salvezza degli esseri da lui creati» e, di conseguenza, la stessa *dannazione* «non va attribuita all’iniziativa di Dio»: «l’inferno – precisa il Santo Padre – sta ad indicare più che un luogo, la situazione in cui viene a trovarsi chi liberamente e definitivamente si allontana da Dio, sorgente di vita e di gioia» (senza peraltro che ci sia «dato conoscere se e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti»)¹³.

I frequenti rimandi, talora assai drastici, vetero- ma anche neotestamentari alla dimensione del castigo costituiscono un ammonimento a considerare con serietà l’intrinseca portata di morte del compimento di ciò che è male («*il salario del peccato è la morte*»: Rom 6,23), ma non autorizzano in alcun modo ad agire verso l’*altro*, che del male sia stato autore, in termini di reciprocità: «*guardatevi dal rendere male per male ad alcuno*» (1 Ts 5,15); «*non rendete male per male, né ingiuria per ingiuria*» (1 Pt 3,9); «*non rendete a nessuno male per male*: piuttosto (è il passo che dà titolo all’ultimo messaggio del papa Giovanni Paolo II per la Giornata della Pace): «*non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male*» (Rom 12, 17.21)¹⁴.

L’indicazione pratica che ne deriva – non solo nei passi ben noti del Discorso della Montagna – si distacca in modo inequivocabile da prospettive di ritorsione: «*qualora uno venga sorpreso in qualche colpa, ...correggetelo con dolcezza*» (Gal 6,1), «*non trattatelo come un nemico, ma ammonitelo come un fratello*» (2 Ts 3, 15), «*portate i pesi gli uni degli altri*» (Gal 6,2); già secondo Ez 18,23, del resto, «*forse che io ho piacere della morte del malvagio – dice il Signore Dio – o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?*»¹⁵.

Non si deve in ogni caso dimenticare, soprattutto rispetto ai passi che nell’Antico Testamento attribuiscono a Dio atteggiamenti di violenza o vendetta e agli stessi passi che richiamano il taglione, come la Bibbia costituisca la storia di una comprensione progressiva e faticosa del rivelarsi di Dio, la quale si realizza in precisi contesti socio-culturali e mettendo in conto la *durezza di cuore* degli individui coinvolti. Per cui non sorprende, ad esempio, che un filone *meno profondo* quanto alla percezione dell’essere Dio liberatore – umanamente, ne fa le spese anche Gesù – concepisca quel ruolo in un senso, potremmo dire, *politico* che dà spazio alla contrapposizione e alla guerra. Anche se, a ben vedere, molte delle narrazioni storiche presenti nella Bibbia appaiono utilizzate come metafore di riflessioni valoriali o messaggi che le trascendono, e perfino il riferimento alle norme mesopotamiche implicanti il taglione è stato inteso, nella più alta tradizione ebraica e pure in quella dell’islam, non come autorizzazione alla vendetta, ma come affermazione

¹³ Udienza generale del 28 luglio 1999, n. 3.

¹⁴ Significativamente U. VANNI, in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, vol. III, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, p. 915, definisce questo passo «una delle massime più belle e più felicemente riassuntive di tutta la morale cristiana».

¹⁵ «Chi punisce – osserva E. WIESNET, *op. cit.*, p. 111, commentando 2 Cor 2,6-8 – assume una responsabilità personale, che non può essere rimossa o disconosciuta, verso chi è punito» (nel medesimo senso, viene citato il filosofo ebreo del XII secolo Mosé Maimonide: «Quando punisci qualcuno, fallo tuo fratello!»).

del fatto che l'aver provocato in taluno una deprivazione implica l'assunzione del dovere di surrogare tale carenza con tutte le risorse della propria vita (*occhio per occhio*)¹⁶.

Quando, comunque, nello stesso Antico Testamento viene approfondita la riflessione sulla *giustizia* (*çedeq*) come attributo dell'agire di Dio, significativamente e reiteratamente affiancata ai concetti di *bontà* e *misericordia*, emerge la sua caratterizzazione, nel momento stesso in cui obbliga al confronto col male compiuto, per la salvezza (per la *presa di distanze* dal male) e non per la condanna¹⁷: il che, oggi, si rivela di fondamentale interesse anche ai fini del dialogo interculturale e interreligioso¹⁸.

Giustizia secondo la Bibbia è quindi rimanere fedeli, come Dio (l'unico davvero *giusto*), al bene dinnanzi al male, provocando con tale disponibilità liberante e salvifica (cfr. Lc 15,11-32) chi ha commesso il male e di conseguenza ne è *ferito* a una concreta revisione di vita: «*ecco, io do la metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto*» (Lc 19,8); «*chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità*» (Ef 4, 28).

Non a caso, il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa così sintetizza il fine che dovrebbe caratterizzare la risposta giuridica ai reati: «da un lato *favorire il reinserimento delle persone condannate*; da un altro *promuovere una giustizia riconciliatrice*, capace di restaurare le relazioni di armonica convivenza spezzate dall'atto criminoso» (n. 403).

7. Giustizia e perdono

«Il perdono va contro l'istinto spontaneo di ripagare il male col male»: «nella misura in cui si affermano un'etica e una cultura del perdono, si può anche sperare in una “politica del perdono” espressa in atteggiamenti sociali e in *istituti giuridici* nei quali la stessa giustizia assuma un volto più umano».

Sono parole contenute nel messaggio del papa Giovanni Paolo II per la giornata della pace 2002 (n. 8). Vi si esprime una *presa di distanze* molto netta dalla concezione del ripagare il male col male come logica di giustizia: il rispondere col male al male è qualificato *un istinto*, mentre si dichiara che una giustizia dal volto umano è chiamata, piuttosto, a trarre ispirazione da un'etica e da una cultura del perdono; conseguentemente viene asserita, e insieme auspicata, la capacità del riferimento al perdono di tradursi in *istituti giuridici*.

¹⁶ Cfr. H. BAHARIER, *La Torah tradita dai pregiudizi*, in *Corriere della Sera*, 24 luglio 2001, p. 36; G. MANDEL KHÂN, *Pace, giustizia, equità. Tra i più bei nomi di Dio*, in *Humanitas*, 2004, 2 (v. *infra*, nota 16), p. 295 s.

¹⁷ Cfr. E. WIESNET, *op. cit.*, p. 1 ss.

¹⁸ Cfr. la sezione monografica, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, dal titolo *Perdono e giustizia nelle religioni (atti del convegno “Non è giustizia rispondere con il male al male. Un punto di incontro fra le tradizioni religiose?”*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 12 maggio 2002), in *Humanitas*, 2004, 2, p. 261 ss.

Un'affermazione, questa, d'importanza capitale, perché individua nel perdono una caratteristica *coessenziale* – e non un'alternativa tanto elevata, quanto inincidente dal punto del diritto – alla giustizia, superando la prospettiva classica orientata a confinare il rilievo del perdono entro l'ambito dei rapporti privati.

In quanto rinuncia alla ritorsione e disponibilità ad affrontare il male secondo il bene, il perdono, dunque, non è debole o vile, ma molto forte. Si pone come pietra d'inciampo rispetto al male compiuto, però non mediante la distruzione del colpevole: chiama, infatti, il colpevole al difficile percorso del rinnovamento interiore, quasi offrendogli un nuovo dono della vita. Simile percorso non può scaturire dall'indice dell'accusatore steso *per il male* del soggetto giudicato responsabile, così che questi venga inchiodato ai suoi errori. Necessita, al contrario, di un'*apertura* che lo preceda, manifestando interesse per il realizzarsi di tale rinnovamento, che è recupero di libertà e che consolida l'autorevolezza stessa delle regole violate, attestando la loro capacità di imporsi al consenso *libero* di ciascun individuo.

Il perdono non è passività: la sua frequente lettura in questo senso dipende dall'assimilazione della giustizia allo schema, indiscusso per secoli, della *bilancia*, così che la proposta di rinunciare, perdonando, a quello schema è ancor oggi comprensibile, per molti, solo nei termini della rinuncia alla giustizia *tout court* e, dunque, solo nei termini di un'inerzia consequenziale di fronte alle prevaricazioni.

Il perdono implica, piuttosto, che nella risposta alle condotte offensive non s'intenda riprodurre verso chi ha sbagliato il male da lui compiuto e che, pertanto, si resti interessati a che egli ritrovi se stesso o in altre parole, come già si diceva, al suo cambiamento di vita: implica, dunque, che tutto ciò costituisca elemento ineludibile dell'agire *secondo giustizia* dinnanzi alla fragilità rappresentata dell'errore.

In ciò emerge, del resto, lo stile con cui il Dio biblico agisce nei confronti del suo popolo, stile il quale esprime la sua fedeltà – che si manifesta come perdono – nel tenere aperta la tensione di un rapporto che non viene meno nonostante l'infedeltà del suo popolo e *prima* di una risposta, che non saprà mai essere definitiva, del suo popolo: *proprio perché tale risposta sia possibile* (cf. per esempio Es 34, 5-9; Os 11, 7-9; Mi 7, 18-20; Is 38, 16-17; Sal 51, 11-13).

Ecco dunque che la misericordia costituisce un *atto relazionale, non passivo*, che delinea un *percorso*, rispetto a una *relazione mancata*. Nulla che abbia a che fare con una non testimonianza nei confronti del male, con l'indifferenza rispetto al possibile ripetersi, o al dilatarsi, di quel male, con la negazione del bisogno di ribadire, di fronte ai fatti che rompono i legami di solidarietà, che cosa è bene e che cosa è male.

Si tratta di rinunciare, invece, all'idea che il mio essere (o considerarmi) innocente possa rendere

tale percorso per me *non necessario*, vale a dire all'idea che l'indisponibilità a creare condizioni per l'altrui salvezza dal male – anche del colpevole, secondo un percorso che può essere impegnativo, ma deve rimanere *secondo il bene* – non abbia a che fare con la scelta (Dt 31, 15-20) cui ciascuno è chiamato tra il bene e il male¹⁹.

Diversamente, io stesso meriterei di divenire indifferente a ogni altra persona, e di subire del male, tutte le volte in cui debba ammettere un cedimento al male (vale a dire quando sarebbe massima la mia necessità di aiuto), tanto che nella nostra cultura, in effetti, la non ammissione dei propri errori diviene quasi una condizione di sopravvivenza, per evitare emarginazione e condanna: sebbene nessuno risulti identificabile coi suoi errori, i quali non possono esaurire la realtà esistenziale di una persona, e sebbene a Dio solo, comunque, sia accessibile il cuore dell'uomo, il che – così la chiesa cattolica nella costituzione conciliare *Gaudium et spes* (n. 28c) – «ci vieta di giudicare la colpevolezza interiore di chiunque».

Nella medesima prospettiva, la componente del perdono manifesta l'intrinseca dimensione dialogica e di apertura al futuro che dovrebbe caratterizzare la giustizia²⁰: non come realtà che ratifica, dando loro forma giuridica, le fratture di cui ci rendiamo responsabili nei rapporti intersoggettivi e che modella il criterio del suo realizzarsi sul male compiuto, ma come opportunità per ricucire relazioni e per riaffermare, anche attraverso il contenuto dei provvedimenti sanzionatori, i valori socialmente rilevanti negati dai comportamenti illegali.

Valgano, in proposito, le considerazioni svolte dal papa Giovanni Paolo II sulla giustizia riconciliativa nel messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1997, aventi per oggetto specifico il superamento di guerre etniche o civili segnate da gravissimi delitti, ma che valgono *a fortiori* con riguardo alla generalità dei comportamenti negativi (viene citata, in particolare, l'esperienza delle commissioni *Verità e riconciliazione* che hanno favorito il passaggio non cruento alla democrazia in Sudafrica): «La giustizia non si limita a stabilire ciò che è retto tra le parti in conflitto, ma mira soprattutto a ripristinare relazioni autentiche con Dio, con se stessi, con gli altri. Non sussiste, pertanto, alcuna contraddizione fra perdono e giustizia. Il perdono, infatti, non elimina né diminuisce l'esigenza della riparazione, che è propria della giustizia, ma punta a reintegrare sia le persone e i gruppi nella società, sia gli Stati nella comunità delle Nazioni. Nessuna punizione può mortificare l'inalienabile dignità di chi ha compiuto il male. La porta verso il pentimento e la riabilitazione deve restare sempre aperta» (n. 5).

Nella medesima ottica sono da considerarsi i costanti appelli del papa Giovanni Paolo II contro

¹⁹ Cfr. H. BAHARIER, *La giustizia sul trono della misericordia nel giudaismo*, in *Humanitas*, 2004, 2 (v. *supra*, nota 16), p. 271 ss.

²⁰ Del resto «Dio – osserva il papa Benedetto XVI nell'Enciclica *Deus Caritas est*, n. 10 – ama tanto l'uomo che, facendosi uomo egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore». Nel messaggio per la Quaresima 2006, citando Giovanni Paolo II (*Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005, p. 31), il medesimo pontefice afferma: «c'è un 'limite divino imposto al male', ed è la misericordia».

l'esecuzione di condanne capitali²¹ e la stessa richiesta giubilare di un segno di clemenza a vantaggio di tutti i detenuti quale «chiara manifestazione di sensibilità, che non mancherebbe di stimolarne l'impegno di personale recupero in vista di un positivo reinserimento nella società», richiesta ribadita il 14 novembre 2002 davanti al Parlamento italiano: ciò «costituirebbe anche un segno eloquente del progressivo affermarsi nel mondo di una giustizia più vera, perché aperta alla forza liberatrice dell'amore»²².

8. Agire secondo l'intelligenza del bene

L'alternativa alla giustizia della bilancia si realizza attraverso un diritto il quale abbia a che fare col riconoscimento dell'altro: *limite* al mio avere, ma *necessario* al mio essere.

Si tratta di domandarsi, rispetto a tutte le situazioni di incompiutezza – di male – che incontriamo nella vita (sempre che le sappiamo vedere, anche quando non ci colpiscono direttamente), come si possa agire con intelligenza secondo il bene.

Prima di qualsiasi giudizio sull'altro che ci consenta di legittimare la nostra indifferenza o di giustificare in termini di ritorsione il nostro male, ci si deve accollare la fatica del bene. Non perché venga meno il dovere di discernere *che cosa è male*, ma perché il giudizio sul male non si trasformi in un giudizio sull'intera realtà esistenziale della persona, o delle persone, cui quel male venga ricollegato, in modo da poter agire a nostra volta secondo il male.

Se Antonio Rosmini affermava che è l'essere umano il diritto vivente, se i Romani avvertirono che il diritto dovrebbe riconoscere a ciascuno ciò che è conforme, nelle diverse situazioni, alla sua dignità umana, se la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo intese affrancare quei diritti da qualità, meriti o demeriti *ulteriori* della persona, allora l'idea della reciprocità retributiva, che pure informa la nostra cultura, non corrisponde alla dimensione più autentica del diritto, come tale medesima cultura, se non altro in termini teorici, è stata dunque capace di intuire. A meno di non intendere la reciprocità nel senso della formula aurea: *agisci verso gli altri come desidereresti che ogni altro agisse, in tutte le condizioni pensabili, verso di te*.

In questo quadro, il tema costituito dalle scelte da compiersi nei confronti dell'autore di un reato rinvia, forse come nessun altro, al quesito che interpella più in profondità l'essere umano nella sua vicenda esistenziale: in che modo agire dinnanzi al *negativo* (e dunque al dolore, all'ingiustizia), per quali ragioni perseguire il bene in un mondo che conosce l'iniqua distribuzione del soffrire, la sopraffazione, la morte?

Il sistema penale costituisce davvero – secondo un'affermazione più volte ripetuta – elemento sintomatico del livello di civiltà di un popolo proprio perché dice non poco, senza infingimenti, di

²¹ Cfr. P. CARLOTTI, *La pena di morte. L'attuale sviluppo magisteriale*, in *Gregorianum*, 88, 1 (2007), p. 103.

²² Oltre al discorso tenuto dal Santo Padre in Parlamento, dal quale sono riprese le citazioni, si veda il n. 7 (*Appello ai governanti*) del messaggio citato per il giubileo nelle carceri.

come i membri di una comunità civile si prefiggano di affrontare le sfide decisive della vita privata e di quella pubblica, ed è per questo che diviene paradigma significativo dei criteri con cui vengono gestiti i problemi inerenti ai rapporti fra le persone, ma anche ai rapporti politici, economici, internazionali.

Per gli stessi motivi, il diritto penale interpella con singolare intensità la stessa comunità ecclesiale, mettendo a nudo se finisce per proporre il fattore religioso come supporto culturale moralistico ed equivoco affinché l'agire *contro l'altro* possa essere giustificato nei termini di un ineccepibile *castigo* oppure se è disposta ad accogliere il messaggio biblico secondo cui dinnanzi al male risulta realizzante e sensato testimoniare – non diversamente da Gesù – la fecondità del bene (così da evitare che ci si consideri *giusti*, onde saper intervenire sui presupposti *lontani* delle scelte sbagliate)²³.

In radice, lo si evidenziava fin dall'inizio di queste riflessioni, ciò lascia emergere l'alternativa tra due concezioni antitetiche della giustizia.

Da un lato quella formale rappresentata dalla *bilancia*, che esige di giudicare l'*altro* (com'è assai radicato nella nostra cultura) per sapere *in che modo agire* verso di lui, ma che proprio per questo – inducendo a giudicare l'*altro* prima di averlo riconosciuto nella sua dignità di persona e di aver stabilito una relazione con lui – consente sempre di reperire nell'*altro* qualcosa di negativo, sia esso colpevole o incolpevole, che possa avallare l'agire negativo nei suoi confronti. Il che fa da presupposto, come osservavamo, a infiniti atteggiamenti di ostracismo e di non accoglienza tipici del nostro tempo: sul piano sociale, nei rapporti con i popoli più poveri, nelle relazioni interculturali, nell'ambito delle stesse condotte aventi rilievo per la bioetica.

Dall'altro lato, viene in considerazione un modello della giustizia che abbandona l'idea di reciprocità per orientare ad agire pur sempre, avendo il coraggio morale del *primo passo*²⁴, secondo la dignità di tutti i soggetti coinvolti, vale a dire secondo ciò possa costituire, in ogni circostanza, il loro *bene*: in tal senso mirando a ricucire rapporti e a risanare ferite.

È quella che la teologia biblica indica come giustizia *salvifica* e che la dottrina giuridica laica riconduce al ruolo fondamentale dei diritti umani, i quali richiedono che si muova, nelle relazioni intersoggettive, non da un giudizio sull'*altro*, che ne potrebbe rappresentare la negazione, ma – in quanto cardine della democrazia – dal riconoscimento dell'*altro* per il fatto stesso della sua

²³ In merito agli interrogativi che nascono dalla prassi penale sia per la società civile che per la coscienza dei credenti cfr. C. M. MARTINI, *Non è giustizia. La colpa, il carcere e la Parola di Dio*, Mondadori, Milano, 2003.

²⁴ L'espressione è di E. WIESNET, *op. cit.*, p. 68: «Secondo l'Antico Testamento, l'uomo non può ottenere la riconciliazione con le proprie forze, mediante un adempimento espiatorio. Egli *dev'essere* riconciliato, poiché dipende profondamente da un'offerta di riconciliazione! Perciò è sempre Jahwé che fa il primo passo verso la riconciliazione avvicinandosi all'agente, affinché questi possa a sua volta venirgli incontro nella 'conversione'. (...) Anche nella riconciliazione Jahwé è il 'Dio del primo passo'».

esistenza, che impone a ciascuno di agire conformemente alla sua dignità²⁵.

Poiché Dio «*ci ha riconciliati con sé mediante Cristo*», «*ha affidato a noi il ministero della riconciliazione*» (2 Cor 5,18).

²⁵ Risulta significativa, su questo tema, una precisazione formulata circa il rapporto del suo pensiero con quello di Martin Buber da E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro* (1991), trad. it. di E. Baccarini, Jaka Book, Milano, 1998, p. 139: «La relazione con altri non è simmetrica (...): allorché io dico Tu a un Io, ad un me, io avrei, secondo Buber, questo io davanti a me come colui che mi dice Tu. Ci sarebbe di conseguenza una relazione reciproca. Secondo la mia analisi, invece, nella relazione con il Volto ciò che si afferma è l'asimmetria: inizialmente mi importa poco ciò che altri rappresenta nei miei confronti, è affare suo: per me è prima di tutto colui di cui sono responsabile».

L'ALTRO O STRANIERO NELLA BIBBIA¹

Carmine Di Sante²

Ringrazio p. Fabio e voi per questa opportunità di riflettere insieme su questi temi, che sono di una rilevanza epocale.

Non è facile parlare dopo le due relazioni di questa mattina, sono state davvero dense. A me è stato chiesto di parlare dello straniero o “l'altro” nella Bibbia. Ecco, vi proporrò delle icone mentali. Immaginatevi però, prima di proporvi le mie tappe riflessive, alcune premesse.

La prima: poiché devo parlare dell'altro, o straniero nella Bibbia, riguarda proprio la Bibbia. È chiaro che se chiedessi a voi che cos'è la Bibbia, avremo tante risposte quante sono le persone presenti. Io vi propongo questa accezione: assumere la Bibbia come uno dei testi o dei classici più straordinari dell'umanità, insieme a Ayurveda, insieme a Omero. Shakespeare tende a superare quella accezione che noi, soprattutto in Italia, abbiamo della Bibbia come un testo religioso per preti o per chi a fede. Guai! Perché se qualcuno di voi pensasse questo, tutto il discorso che vi farò avrebbe un vizio di fondo. Invece la Bibbia è un classico che parla dell'uomo, è anche un testo religioso ma il contenuto di questo testo è antropologico, sapienziale.

Un grande latino definisce la Bibbia un trattato di antropologia divina, cioè l'uomo come l'ha sognato Dio. Quindi è un “classico”: non si richiede la fede per entrare nell'universo, nell'architettura della Bibbia, quindi è un classico.

Secondo punto. È stato chiesto a me di parlare dell'altro nella Bibbia. L'altro nella Bibbia non è un tema periferico, non è un tema tra gli altri temi. Si potrebbe dire che il nucleo organizzativo dei 73 volumetti che secondo noi cattolici compongono le scritture (per gli ebrei sono meno voi sapete che i canoni si differenziano secondo le confessioni), il nucleo organizzativo di questi volumetti è “l'altro”. È un tema generatore al punto che il filosofo più grande del '900, il cui nome è Emanuele Levinas, definisce la Bibbia come quel racconto che legge la realtà dal punto di vista degli altri. La Bibbia legge il mondo non dal punto di vista dell'ego, ma dal punto di vista di chi è “extra” l'ego, che è “l'altro”. La Bibbia disegna il mondo da questa “dislocazione ottica” e da questo punto di vista. Credo che sia l'unico libro, dico l'unico libro non in contrapposizione agli altri.

Questa idea la riprende il nostro Norberto Bobbio, in una pagina straordinaria degli anni '50. Dice questo autore che il dono che la Bibbia ha fatto all'Occidente è di aver abituato l'Occidente a leggere la storia dal punto di vista degli ultimi, degli sconfitti, dei perdenti, di

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

² Teologo, Latina.

quelli che non fanno storia, di quelli che la storia cancella, dell'anonimo, del povero. Come oggi i poveri sono cancellati.

Ecco che la Bibbia è il dono più grande all'umanità, e tutte le conquiste, anche di uguaglianza, di lotte, nascono da questo sguardo che viene dagli ultimi.

Io allora parlerei dell'altro nella Bibbia, dove questo altro è il nucleo generatore di tutto il racconto biblico. Il nome che la Bibbia ha per l'altro: se voi sfogliate la Bibbia, in realtà, non vi trovate il termine "altro". La Bibbia ha un termine peculiare per dire l'altro ed è il termine "straniero", in greco *xeno*. Vi propongo per il momento, per non complicare le cose, di assumere "straniero" nella accezione etimologica italiana, che significa *extra* e poi *fuori*. Fuori di che cosa? Certo a livello soprattutto sociologico: straniero è colui che è fuori dalla tua terra, uno che viene dall'Africa, *extra* dalla tua lingua (per esempio l'arabo), fuori dalla tua cucina (gli odori sai che non ti piacciono, non ti possono piacere), fuori dalla tua religione ecc. Questa è l'accezione direi sociologica.

Ma c'è un'accezione più radicale dello straniero, più profonda, ed è l'accezione di straniero in senso antropologico, che riguarda quindi ogni uomo e ogni donna, ognuno di noi che è qui. Se noi limitassimo lo straniero in senso sociologico, qui nella Bibbia non ci sono portoricani o africani. Nella Bibbia lo straniero mette in luce una dimensione che riguarda tutti i sei miliardi e mezzo di umani che abitano oggi il pianeta. E qual è questa accezione antropologica dello straniero nella Bibbia?

Provo a dirlo in questo modo: straniero è ogni altro, tua moglie, tuo figlio, il tuo dirimpettaio, nel momento che si colloca fuori, *extra*, fuori non dal tuo territorio, del tuo desiderio o del tuo progetto o della tua volontà politica o della tua attesa: vorrei che mio figlio condividesse la mia religione, andasse in chiesa, che mia moglie venisse con me al convegno. E allora in quel momento l'altro si colloca *extra*, fuori del mio orizzonte desiderativo, e lo minaccia. Si definisce così lo straniero "l'extradesiderabile" per eccellenza, tutto ciò che fuoriesce dall'orizzonte delle nostre attese, desideri, progetti, sogni, utopie, ideali. L'alterità è la messa in discussione degli ideali e delle utopie.

Ecco, io vi presenterò "lo straniero nella Bibbia" lavorando soprattutto su queste due categorie, quella sociologica ma soprattutto quella antropologica. E vi farò una proposta attraverso alcune icone che vanno tenute insieme: lo straniero e la Bibbia, lo straniero e la fraternità, lo straniero e l'ospitalità, lo straniero per eccellenza.

La Bibbia assume lo straniero come categoria fondante per dischiudere un modo nuovo di abitare il mondo. Lo diceva questa mattina anche Daniele Novara, che quando nasce un conflitto, questo può aprire spazi e orizzonti nuovi. Vediamo che lo straniero nella Bibbia apre un orizzonte antropologico nuovo: questo orizzonte antropologico nuovo e quello

dell'ospitalità è per la Bibbia l'unico modo per abitare il mondo, e lo statuto antropologico dell'ospitalità è lo statuto per eccellenza antropologico della Bibbia.

Lo straniero e la Bibbia. La Bibbia ha il tema dello straniero già nel suo nucleo fondativo, che è il racconto episodico che gli ebrei chiamano il Pentateuco vero e proprio e che corrisponde ai primi cinque libri della Bibbia. Perché il cuore del racconto biblico per più di trenta volte comanda ad Israele di amare lo straniero. Tutte le volte che nella Bibbia leggete “Israele”, assumete “Israele” non come categoria esclusiva ma come categoria rappresentativa dell'umano: Israele rappresenta l'umanità. Dio che dice ad Israele di amare lo straniero è Dio che dice all'umanità, l'umanità in senso singolare ad ognuno di noi e in senso poi generale l'insieme delle singolarità che compongono l'umanità, di amare lo straniero. Mentre c'è soltanto una sola volta il comandamento di amare il “prossimo”: «ama il prossimo tuo come te stesso» è soltanto nel Levitico (Lv 19,18) e lo riprenderà poi Gesù (Mt 5,43). Comunque una sola volta, al punto che oggi molti esegeti sia cattolici che ebrei, dicono che il vero comandamento nella Bibbia non è quello formulato come “ama il prossimo tuo”, ma è “ama lo straniero come io ho amato te quando eri straniero in Egitto”. È chiaro che la Bibbia istituisce da questo punto di vista o può essere letta come un immenso “trattato di xenofilia”, contro la xenofobia. E di “xenosofia”, perché amare lo straniero non è soltanto un imperativo categorico, altrimenti il padreterno mi punisce, ma è invece l'obbligo di relazionarti all'altro, che ti apre un altro spazio di sapienza, appunto “xenosofia”. Amare l'altro da te disegna un'umanità più bella, più felice. Ci sarebbe perciò da aggiungere assieme alla xenofilia anche la xenosofia.

Da questo punto di vista la Bibbia non fa eccezione rispetto ai grandi classici del bacino mediterraneo. Anche nell'Iliade ci sono pagine straordinarie sull'accoglienza, e credo che abbia ragione il patrologo francese Danielou, il quale diceva che uno dei criteri per definire il passaggio dal regno animale al regno dell'umano, è quando si ha la percezione che “l'altro da te” non è un nemico ma uno come te, che tu devi accogliere. Là dove l'altro da te diventa “barbarossa”, barbaro, come “sottoumano”, come inumano o disumano, siamo ancora nella fase pre-umana. I grandi libri del Mediterraneo, come tutti i grandi classici dell'umanità, mettono in luce l'importanza di amare lo straniero, l'altro da te, perché, come dice il nostro grande Primo Levi (*Se questo è un uomo*) la percezione che lo straniero è nemico abita le profondità del cuore umano, abita a tale profondità che diventa quasi “pregiudizio”. Come ci ha insegnato Einstein, che diceva che è più facile destrutturare l'atomo che destrutturare uno stereotipo. Questo è perciò un primo aspetto: “amare lo straniero” ricorre continuamente nella Bibbia.

Aggiungo un'altra cosa. La Bibbia ebraica, oltre a raccomandare l'amore allo straniero, presenta una figura esemplare di amore allo straniero, ed è Abramo, la tenda di Abramo. Questa figura è bella perché è comune sia agli ebrei, all'islam e ai cristiani. La pagina esemplare dell'Abramo ospitale è soprattutto il capitolo 18 del libro della Genesi.

Nel mondo cristiano, il capitolo 18 della Genesi, noto come la quercia di Mamre, è noto soprattutto per l'icona di Rubliov. Il grande iconografo vi legge la Trinità, ma nel testo biblico non si parla di Trinità. Si parla di tre stranieri, di tre sconosciuti che vanno a fare visita ad Abramo. E si racconta che quando Abramo li vede, subito uccide il meglio del suo gregge, e poi gli accoglie. In cambio questi stranieri annunciano a Sara la nascita di un bambino. Questo capitolo 18 si colloca dopo il capitolo 17, che termina con la circoncisione di Abramo. Abramo, secondo il racconto biblico, si fa circoncidere in tarda età, a più di 80 anni, e il capitolo termina presentandoci Abramo sofferente. Dio gli appare allora per consolarlo, e quindi all'improvviso inizia il capitolo 18, dove tre stranieri apparvero ad Abramo. I rabbini allora si chiedono: Abramo ha due visite: da una parte la visita dell'Eterno, dall'altra parte tre stranieri. Cosa fa Abramo? Lascia da parte Adonai che gli fa visita, e va ad accogliere i tre stranieri! Perché, commentano poi alcuni rabbini, accogliere gli stranieri è più importante che accogliere Dio. Un altro maestro commenta che chi accoglie lo straniero accoglie Dio. E ci sono anche altri particolari interessanti di questo episodio.

La tenda di Abramo nel deserto aveva una addirittura quattro aperture, e Abramo stava sempre fuori, anche a mezzogiorno, quando il sole picchia a 56 gradi. Abramo girava continuamente attorno alla tenda per vedere se in lontananza arrivasse uno straniero, e appena lo intravedeva lo invitava ad entrare nella sua tenda. Sono tutte narrazioni per dire quanto la coscienza ebraica e la coscienza biblica ritengano importante questo atteggiamento nei confronti dello straniero.

Accogliere lo straniero è certamente un atto d'amore, amare l'altro da sé al di fuori di ogni propria attesa è un amore, ma che tipo di amore è questo? Noi abbiamo dell'amore l'accezione che ci viene dal grande trattato di Platone, l'amore erotico, "l'eros", secondo cui tra gli umani c'è un filo attrattivo, e questo è appunto l'eros. Ma amare gratuitamente senza attendersi niente dall'altro è possibile, e questo è l'amore biblico. La Bibbia ci narra di un amore tra gli umani di cui l'amore allo straniero è paradigmatico, perché non si gioca sull'elemento della reciprocità, del *do ut des* (io do una cosa perché tu dia una a me), ma si gioca sull'orizzonte della gratuità. Voi capite che dire questo è una sovversione ontologica e culturale, perché nessuna cultura è mai riuscita a pensare la gratuità come rottura della reciprocità. Non ci è riuscita la filosofia greca, che è il sapere dell'essenza e della necessità, per qui dentro la filosofia greca non c'è spazio per la gratuità. Non c'è spazio per la gratuità nell'ordine della

natura. La Bibbia è l'unico testo che pensa davvero all'umano istituito sulla gratuità.

Uno potrebbe dire che non è possibile, che è soltanto una elaborazione di pensatori che non hanno nulla da fare. Ricordo che alcuni anni fa parlavo della gratuità ad un professore di Padova, professore di scienze politiche, il quale mi disse: «ma, guarda, tutto quello che tu dici è bello ma non trova fondamento in nessuna analisi psicosociologia. La struttura sociale obbedisce proprio ad una dinamica logica». Io risposi: non so se è possibile, io so due cose soltanto. Primo: che c'è un testo che mi parla di questo, e, secondo, ho delle esperienze dove ho incontrato persone che nei miei confronti hanno avuto reazioni gratuite, e io riconosco in quelle reazioni una gratuità che mi è stata donata. Quindi il discorso dell'amore gratuito che irrompe nella reciprocità e che istituisce un altro spazio, che è l'umano buono, l'umano ospitale, è una sfida ad ognuno di noi.

Lo straniero è la *novitas* della Bibbia. Le cose che ho detto fino adesso, di per sé non costituiscono lo specifico del racconto biblico, perché l'amore allo straniero, come vi dicevo, si ritrova anche in tutte le grandi letterature mondiali. Ma la Bibbia ha una cosa particolare, che io non ho trovato in nessun altro testo che conosca delle culture, ed è questo lo specifico della Bibbia: la Bibbia pone lo straniero dentro il racconto di fondazione di Israele, cioè dentro il mito fondativo di Israele.

Cos'è un mito fondativo? Ci dicono gli storici e gli antropologi culturali che ogni cultura si fonda su un racconto chiamato "di fondazione". Ora tutte le culture hanno al centro del racconto fondativo sempre un eroe: pensiamo al mito fondativo di Roma, dove ci sono appunto due fratelli, Romolo e Remo. E chi è l'eroe? L'eroe è uno che è portatore di forza e che afferma la sua forza nei confronti dell'altro, e istituisce così l'ordine della polis. Che è l'ordine del più forte: uno viene ucciso, e chi uccide è il più forte. Un ragazzo mi fece notare che in oriente non ci sono gli "eroi": è vero, ci sono i sapienti. Socrate non è un eroe, non è uno che usa la muscolatura, ma che cosa usa? Il logos, tant'è che nei dialoghi socratici è lui che avrà sempre ragione. In questo caso è la "forza della ragione", è la forza dell'intelligenza. Ma se voi ci pensate, nel racconto biblico, ebraico prima e cristiano dopo, lì c'è invece uno schiavo, un oppresso, uno straniero.

Ora, se voi ci pensate, anche sul piano personale, se ci fosse chiesto "chi sei tu", nessuno di noi ricorderebbe nella propria biografia o metterebbe a fondamento della propria narrazione una propria negatività. Gli ebrei dicono invece: «schiavi noi fummo in Egitto, di là Dio ci trasse con mano forte e braccio disteso» (Dt 26,8). Mentre noi cerchiamo di occultare il negativo... Nel cristianesimo poi c'è un crocifisso, un disarmato. Perché mettere dentro il mito di fondazione non chi esercita la forza, ma uno che si china sul debole, non il forte, a me sembra che questa sia una rivoluzione antropologica impensabile (Marco Revelli, filosofo e

sociologo, ha scritto un libriccino sulla potenza dell'Occidente, dove dice: oggi la potenza sta distruggendo il mondo ed è una cosa reale, e se non si mette in discussione la priorità della potenza e della forza non ci sarà salvezza dell'umanità): io questo lo credo fermamente!

Ora la grandezza della Bibbia, che non soltanto relativizza la forza ma rende impossibile istituire un'antropologia e una politica basata sulla forza, è basata su che cosa? È basata sul chinarsi sull'altro che è portatore di fragilità, di vulnerabilità. Vedremo che questo principio è la solidarietà nel senso vero e proprio: c'è un umano il cui principio d'istituzione non è la forza, la potenza, ma è l'inclinarsi gli uni sugli altri. Questa idea mi ha folgorato all'improvviso: oggi, soprattutto se vogliamo salvare il pianeta e l'umano, bisogna “ripensare la forza”.

Tre altre cose su questa icona. Mettendo la Bibbia lo straniero dentro il racconto di fondazione, vede nello straniero tre significati fondamentali che qui accenno rapidissimamente.

Il primo significato: lo straniero diventa il simbolo della condizione umana, lo straniero come colui che ha bisogno e che può vivere soltanto in forza di una mano che lo accoglie. Questo, voi capite, forse è la rappresentazione, la fotografia della dimensione ultima dell'umano. Chi siamo noi? Cartesio ci ha abituato a pensare che noi siamo “cogitanti” (cogito ergo sum). La Bibbia invece no: nella tua dimensione ultima tu sei fragile, tu nasci fragile. Guardate un bambino, che può vivere solo se c'è una mano che lo accoglie. E noi moriamo fragili, perché qualcuno dovrà poi consegnarci a madre terra oppure al buon Dio per chi ha fede. L'inizio e la fine sono dentro la vulnerabilità, ma anche la vita è vulnerabilità: basta un nonnulla che il mio circuito mentale si interrompa e io mi ritrovo povero, posso vivere solo se uno si china su di me e mi dà la sua mano.

Lutero ha ragione quando dice che siamo tutti mendicanti e precari. Lo straniero visibilizza questo, perché ci ricorda con la sua debolezza che il vivere è vivere se qualcuno si china su di te. Ricordo con commozione che, quando alcuni anni fa a Treviso ci fu un'ordinanza di togliere gli stranieri dalle piazze e dalle chiese perché deturpavano la bellezza della polis, della civica, be', su un grande quotidiano italiano, uno scrittore italiano, un titolo in prima pagina: Ridateci gli stranieri, perché siamo tutti mendicanti! Questo è il primo significato: lo straniero è lo specchio della mia fragilità.

Secondo significato: lo straniero è il paradigma dell'alterità, dell'altro. Voi sapete che il tema dell'alterità oggi è un tema di grande attualità culturale. Io mi limito a due annotazioni.

La prima è che la vera alterità non è quella culturale. Il sig. Todarov, che è un grande teorico dell'alterità, mette in luce questa differenza: l'altro ha un'altra lingua, un'altra tradizione, un'altra religione, ma questa è ricchezza. Queste sono sempre differenze di ordine culturale,

ma per la Bibbia c'è un'alterità che è più profonda di quella della cultura, ed è l'altro non in quanto parla un'altra lingua, un'altra religione, un'altra cucina; ma l'altro in quanto è un essere di bisogno. C'è un essere che per essere ha bisogno di pane e di carezze, ha bisogno di cose buone e di relazioni buone. C'è l'altro che è povero di quella povertà che è "l'essere in bisogno", che è la povertà ontologica di ognuno di noi, dove la differenza è profonda. Perché la differenza culturale esige al massimo un riconoscimento. Ma l'alterità come bisogno, l'alterità di chi non ha una casa, di chi non mangia, è un'altra cosa: questo tipo di alterità non esige riconoscimento formale o mentale o la tolleranza, esige, come dice Emanuel Levinas, che io vada incontro a lui dando le cose a mani piene e mettendo in gioco il mio portafoglio. La Bibbia chiama questa giustizia "sedaka".

Oggi lo straniero, il povero, l'immigrato e i due miliardi di esseri che non mangiano o che sono stati spazzati via dallo tsunami, esigono questo tipo di alterità che esige un riordinamento dei nostri stili di vita, che esige un riordinamento nel campo della giustizia. La Bibbia lavora molto su quattro categorie: lo straniero, il povero, l'orfano, le vedove e il nemico, la categoria su cui soprattutto lavora il Nuovo Testamento, tutte categorie che esigono una reazione etica oltre che un atteggiamento mentale come la tolleranza.

L'altro significato di straniero collocato dentro la Bibbia è il paradigma dell' alterità che è dentro ognuno di noi. C'è un'alterità che non è soltanto degli altri, c'è anche un'alterità che è dentro ciascuno di noi. Ognuno di noi è abitato da un'alterità abissale: quando ci guardiamo allo specchio noi non sempre ci identifichiamo con quello che pensiamo di noi stessi.

Lo straniero e l'ospitalità. Mettendo lo straniero dentro il racconto fondativo, la Bibbia istituisce soprattutto, con questa modalità narrativa, una antropologia diversa, un modo nuovo di abitare il mondo. Come può essere descritta questa modalità altra di abitare il mondo? La Bibbia lo descrive attraverso la categoria dello straniero, che a sua volta va pensata attraverso la categoria dell'ospitalità.

Per delineare questo passaggio importante faccio riferimento a un versetto della Bibbia che è riassuntivo di tutta la Bibbia (Lv 25,23). È Dio che sta parlando a Israele che sta entrando nella terra: della terra dove voi entrerete non ne siete proprietari, perché la terra è mia e voi siete presso di me come stranieri, inquilini, peregrinanti che siedono e sedentari che camminano; voi siete nella terra ospiti. Noi siamo stranieri in questo mondo perché siamo tesi verso un altro mondo, perché questo mondo non è la vera patria, la vera patria è altrove. La vera patria è il paradiso, questo mondo è una tappa, diventa un "carcere" da superare per andare verso la vera patria. Ecco cosa significa abitare questo mondo diversamente, stare in questo mondo con sguardo diverso, sentirsi ospiti in questo mondo.

Ospiti in quanto ospitati, ospitati dalla terra, ospitati dal sole che ci viene incontro, dalla

tradizione, noi veniamo sempre dopo. Il tratto fondamentale dell'uomo biblico è questa ricettività: non è l'attivo, è il passivo, prima dell'attività c'è un'antiorità ed è l'antiorità del bene, della vita, dell'aria che si respira (noi dimentichiamo che viviamo grazie all'aria). E quando si parla nella Bibbia di grazia, la grazia è quanto di più materiale che ci sia, la grazia non è qualcosa di aereo, è tutto ciò che c'è di materiale ma letto come dono che ci proviene prima di noi, ed è anteriore a noi. Tutto è grazia, noi viviamo immersi nella gratuità come i pesci nell'oceano. Si deve recuperare questa dimensione: noi siamo immersi nella grazia e non dobbiamo fare niente, dobbiamo soltanto lasciarci stupire e trovare la capacità di stupirci, di meravigliarci, di avere lo stupore del bambino.

Ogni cosa ci è venuta incontro, noi siamo dentro un orizzonte dove tutto ci è venuto incontro, la lingua, la tradizione, tutto. La gratuità dobbiamo solo assumerla.

Ma il termine "ospite" in italiano ha una accezione positiva attiva: l'ospite quale "ospitante", colui che a sua volta è chiamato a farsi ospitante. Se non si assume la gratuità che ci è data come il principio del nostro agire, diventiamo sfruttatori. Allora ecco, dobbiamo da ospitati elevarci all'altezza del diventare ospitanti. Questo è il cuore di tutto il racconto biblico.

I linguaggi sono tanti: Dio ti ha amato, tu devi amare; devi amare come Dio ti ama. Il versetto straordinario che Gesù riprende nel discorso sul monte: guardate il Padre vostro che è nei cieli: fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, sui buoni e sui cattivi, e poi aggiunge: siate anche voi perfetti come è perfetto il padre il Padre vostro che è nei cieli (Mt 5,45). Assumete l'agire di Dio che è gratuito e asimmetrico, assumetelo come metro del vostro agire, come misura del vostro agire. Dio agisce in questo modo, e perché agisce in quel modo? Perché anche tu sappi come si deve agire. Devi agire come il Padre tuo agisce nei cieli. Ma è mai possibile fare ciò? Domanda da miliardi. Risposta biblica: se Dio ti chiede di farlo, vuol dire che ti rende possibile di farlo! Dio ci rende capaci di farlo: questa è l'ospitalità attiva, che io devo amare l'altro gratis, gratuitamente, spezzando la catena del *do ut des* e della reciprocità. Aggiungo che per questo principio di "irreciprocità" fiorisce la vera "reciprocità", e la vera *filia*, la vera poi amicizia.

La parola che la Bibbia ha per dire il passaggio dall'ospitalità ricettiva all'ospitalità attiva è il termine di "giustizia", che non ha nulla a che fare con la giustizia penale o commutativa, ma che è avere nei confronti dell'altro lo stesso sguardo che Dio ha nei miei confronti: ogni mattina assumere la misura divina come misura del proprio agire.

Lo straniero e la fraternità. C'è un termine con qui potremo ridire oggi l'antropologia dell'ospitalità ricettiva e della ospitalità attiva? Io credo potrebbe essere la categoria della fraternità. Categoria che andrebbe però ripresa, rivoltata e ripensata profondamente. Voi sapete che la rivoluzione francese ha avuto questa grande intenzione di istituire un umano

fondato sul “*Liberté, Égalité, Fraternité*” ma dopo pochi anni il codice napoleonico cancella la fraternità e la sostituisce con *le tri de propriété*.

Il nostro filosofo Giacomo Marramao afferma: l'uguaglianza è scomparsa, fino agli anni novanta si parlava di uguaglianza, dagli anni novanta in poi il tema culturale dominante dell'Europa qual è diventato? L'uguaglianza è “scomparsa”, è rimasta la libertà ma con tutte le follie che la libertà sta creando, al punto che la libertà è diventata il tutto e il contrario di tutto. Per qui il mio amico Rizzi ha proposto di eliminare per venti anni il termine libertà. Bisognerebbe quindi ripensare la categoria della fraternité e dentro la fraternité ripensare la libertà e la égalité. Ma anche qui ripensare la fraternità: è una sfida per la religione e per la politica. Le chiese e le religioni custodiscono la parola della fraternità ma esse rischiano di confinare questa parola straordinaria nell'ambito liturgico e del retorico. So benissimo che le cose più belle oggi in Italia avvengono grazie alle associazioni cattoliche e valdesi, è una sfida per la politica, perché la politica non ha linguaggi per pensare la fraternità che al di là dell'uguaglianza, perché i fratelli sono diseguali in tutto.

Per ripensare la fraternità è importante non pensarla più sul piano biologico, perché la fraternità biologica è violenza (pensate a Caino e Abele, e gli odi fra i fratelli di sangue). Per questo non basta dire di amarsi come fratelli, anzi i peggiori odi ci sono fra fratelli. Allora bisogna ripensare la fraternità sul piano antropologico: che cosa hanno i fratelli sul piano antropologico in comune? Non il DNA, che è comune anche al regno animale. Allora che cosa? Il fatto che tutti i fratelli provengono dallo stesso principio, di gratuità, che è la stessa fonte, che è il padre e la madre. E allora è il riferimento ad un *extra* che istituisce uno spazio comune. Appunto perché tutti provengo da uno spazio di gratuità esterno a loro devono poi tra loro accettarsi, perché quando un fratello è antipatico all'altro la mamma dice che devi volergli bene perché è tuo fratello, devi avere nei suoi confronti quell'atteggiamento gratuito sul piano etico. Questo è ancora più importante: sul piano reale è mio fratello, altre volte lo sento insopportabile, o vorrei strozzarlo. Ma ripensato sul piano etico vuol dire che esiste la fraternità, che esiste l'uguaglianza, o meglio che devo far esistere la fraternità.

Questa è anche la grande scoperta che hanno fatto gli studiosi del linguaggio. I principi non sono descrittivi: vado in giro e vedo uomini liberi, uguali, fratelli? No, tu vedi in giro uomini più o meno che si odiano! Tu devi fare in modo, ogni volta che incontri un uomo, di trattarlo come libero, trattarlo come un fratello. Sei tu che devi guardare in ogni volto il volto di un fratello. La fraternità è un *facendum* non un *factum*, dobbiamo noi far essere l'uguaglianza, è la nostra responsabilità, la mia eticità. Io considero ogni uomo mio fratello, ecco: bisogna ripensare la fraternità in questa prospettiva, è questa una sfida in qui siamo tutti coinvolti.

Lo straniero per eccellenza. L'altro con la A maiuscola, chi è questo straniero per eccellenza? Le religioni lo hanno chiamato con un nome, che è Dio. I filosofi con un nome astratto che è "l'assoluto". Per esempio, assoluto vuol dire tutto ciò che è sciolto da me, che non è legato a me. Il racconto ebraico e cristiano lo chiama con il tetragramma "Dio liberatore". È il Dio della resurrezione nel Nuovo Testamento. Ecco quello che caratterizza questo "altro per eccellenza": è che lo straniero, perché è una presenza assente, ed è un'assenza presente, può avere tutti i nomi amici, tutti i nomi, il nome degli dei, come hanno fatto gli antichi, il nome di Dio per i monoteismi, oppure anche il nome assoluto per i filosofi, o anche essere senza nome, può avere nessun nome.

Ma questa presenza assente, che è dentro la profondità della storia di ogni uomo e di ogni donna, che è dentro la storia e la coscienza senza che sia il prodotto della storia e delle coscienze, non è però il prodotto dalla storia e dalla coscienza. E perché straniero, questa presenza assente può operare soltanto se l'uomo lo accoglie. Ci sono nell'Apocalisse questi versetti: «Ecco, sto alla porta e busso: Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (Ap 3,20). È altra cosa per la filosofia greca, ma l'Assoluto, che è Dio come termine teologico e biblico, abita sì la storia ma è impotente nella storia se io non apro la mia porta e non lo faccio entrare. Appunto perché Dio busca ed attende la risposta dell'uomo, è davvero uno straniero che è dentro ogni cuore, ogni storia umana, ma è impotente fino a che non gli si apre e non lo si accoglie.

Più radicalmente ancora nel Nuovo Testamento questa presenza assente è negli "ultimi", negli affamati, negli assetati (Mt 25). E che Dio o l'Assoluto sia presente negli ultimi e fra tutti gli ultimi, le vittime, e sia presente come imperativo assoluto all'accoglienza, all'ospitalità, all'amore, a me sembra questo una cosa da pensare profondamente oggi, soprattutto nella società.

Termino leggendovi un pensiero di Steiner che è un ebreo: «non si sopravvive se non si impara ad essere ospiti, siamo ospiti della vita senza sapere perché siamo nati, siamo ospiti del pianeta, al quale facciamo cose orribili. E essere ospiti richiede di dare il meglio dovunque si è, pur rimanendo pronti a muoversi per ricominciare. Credo che vivere l'ospitalità in maniera esemplare sia la missione, la funzione, il privilegio e l'arte di ogni ebreo». Ed io aggiungo: di ogni uomo e di ogni donna del mondo.

“NON C'È PIÙ GIUDEO NÉ GRECO”

Elena Bosetti¹

Premessa

Mi spiace non aver potuto partecipare ieri pomeriggio alla relazione di Carmine Di Sante sul tema dello straniero nella Bibbia. Può essere che nell'articolazione del tema riprenda alcune cose già dette: chiedo venia in anticipo, confidando nella vostra benevolenza.

L'*alterità* (etnica, sociale, religiosa) è una tensione che attraversa dialetticamente l'intera Scrittura lasciando un'impronta radicale nel linguaggio. La Bibbia infatti ha due parole diverse per parlar di popolo: *'am* (termine che specifica Israele nella sua identità di popolo eletto) e *goyim* (termine che indica le genti, le nazioni, ovvero “gli altri”). Mentre noi con il nome “popolo” diciamo praticamente tutto: popolo italiano, popolo americano, popolo cinese o coreano e anche “popolo di Dio”, non così Israele che marca la propria identità anche sotto il profilo semantico. Quando la Bibbia ebraica nel terzo secolo avanti Cristo è stata tradotta in greco (la cosiddetta *Versione dei Settanta*), la doppia terminologia è stata accuratamente mantenuta: *'am* è reso con “*laos*” e *goyim* con “*ethne*”. Anche nel successivo percorso dal greco al latino (la *Vulgata* di S. Girolamo) la distinzione è stata puntualmente salvaguardata traducendo *am/laos* con “*populus*” e *goyim/ethne* con “*gentes*”, da cui il termine “gentili” che designa l'ambito missionario dell'apostolo Paolo inviato ai non ebrei, ai non circoncisi, ovvero alle “genti”.

Cosa dice questa tensione lessicale? Esprime l'irriducibile differenza posta in atto dalla elezione divina per cui Israele si percepisce “diverso” da tutti i popoli ed è chiamato a custodire e vivere la propria identità/diversità nella complessa/sofferta relazione con “gli altri” popoli e nazioni.

Osserviamo alcuni tratti di questa ambivalente relazione. Il grido liberatorio di Paolo nella lettera ai Galati («non c'è più Giudeo né Greco») presuppone infatti anzitutto il contrario: la storica contrapposizione delle diversità (etnico, sociali, religiose).

1. Israele e gli altri

Accenno a tre aspetti: a) il timore/paura degli *altri* fino al genocidio e allo sterminio; b) il compromesso (matrimoni misti) e la difesa degli *altri*; c) la faticosa convivenza con gli altri.

a) Il timore del diverso, la paura degli altri è un sentimento diffuso che attraversa l'intera Scrittura; vanno in questa prospettiva le indicazioni di guerra che impongono lo “sterminio” dei vinti. Basti citare, tra i diversi testi, questo passo del Deuteronomio:

¹Quando il Signore, tuo Dio, ti avrà introdotto nella terra in cui stai per entrare per prenderne possesso e avrà scacciato davanti a te molte nazioni: gli Ittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i

¹ Religiosa delle suore di Gesù Buon Pastore ed esegeta, Università Gregoriana (Roma).

Cananei, i Perizziti, gli Evei e i Gebusei, sette nazioni più grandi e più potenti di te, ²quando il Signore, tuo Dio, le avrà messe in tuo potere e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio. Con esse non stringerai alcuna alleanza e nei loro confronti non avrai pietà. ³Non costituirai legami di parentela con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, ⁴perché allontanerebbero la tua discendenza dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri, e l'ira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe. ⁵Ma con loro vi comporterete in questo modo: demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri, brucerete i loro idoli nel fuoco. ⁶Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore, tuo Dio: il Signore, tuo Dio, ti ha scelto per essere il suo popolo particolare fra tutti i popoli che sono sulla terra... ¹⁶Sterminerai dunque tutti i popoli che il Signore, tuo Dio, sta per consegnarti. Il tuo occhio non ne abbia compassione e non servire i loro dèi, perché ciò è una trappola per te (Dt 7,1-6.16).

Israele questa paura dell'altro l'ha anzitutto sofferta, vissuta in proprio. Perché Israele in Egitto era "altro". All'inizio sono stati accolti (all'inizio l'Egitto è stato terra di accoglienza!): il piccolo clan familiare cresce e diventa un popolo, una minaccia. Il Faraone, che non aveva conosciuto Giuseppe, decreta l'uccisione dei maschi: le femmine, no, loro non rappresentano un pericolo...

Ma poi quando si ritrovano loro ad avere il "comando in mano"... Ciò che avevano subito, in qualche modo lo pongono ora loro in atto. Lo fa Saul nei confronti dei Gabaoniti (2Sam 21,1-14).

Non siamo più in Egitto, siamo in Israele. E Dio, che a suo tempo aveva ascoltato il grido degli ebrei, ora ascolta il grido di quelli che Israele opprime, perché quando Dio ha liberato il suo popolo dall'Egitto gli ha pur fatto capire che lui è dalla parte dell'oppresso contro l'oppressore, del forestiero contro il dominatore. Così quella terra che doveva dare latte e miele, si rifiuta di dare il cibo, scoppia una grande carestia.

Cosa fare per rendere ancora benedetta questa terra maledetta? Saul era già stato ucciso, i Gabaoniti, interrogati da Davide, richiedono sette dei discendenti di Saul. Era una logica di vendetta, ma Davide accetta (perché voleva liberarsi dei discendenti di Saul, potenziali pretendenti al trono?). Questi sette vengono impiccati, «davanti al Signore a Gabaon, sul monte del Signore» (2Sam 21,6). Ma nemmeno l'uccisione basta: la logica della vendetta chiede che quei cadaveri restino lì senza essere sepolti, in pasto agli uccelli rapaci. A questo punto compare sulla scena Rispa, una delle concubine di Saul (tra gli uccisi ci sono due dei suoi figli). E lei, che non dice una parola (è l'Antigone della Bibbia!), resta lì con il suo corpo, e con un sacco in mano per cacciare le bestie feroci. Si oppone cioè allo strazio dei cadaveri. Fin lì era arrivata la logica di stato, ma da lì: basta! Rispa si oppone e resta accanto ai cadaveri dal tempo della mietitura fino alla caduta delle piogge. Ciò viene riferito a Davide, che viene toccato dall'immagine di questa donna che sola si è opposta, e ordina che i cadaveri vengano tirati giù dal palo e sia data loro sepoltura assieme alle ossa di Saul e di suo figlio Gionata.

Com'è facile riprodurre la logica della paura del diverso!

b) Il compromesso: uomini ebrei che, con tanto di circonscisione, vanno a sposare una

straniera. Che non è certo salutata come “benedetta”, no! Questi matrimoni misti sono messi in guardia come molto pericolosi! Le straniere sono donne molto “pericolose” (cf. Gdc 14 e 16; Proverbi 11,16; 12,4; 18,22). Ma nella Bibbia c’è anche un libro intero per Rut la straniera! Non si può fare la razza ariana, ma neanche la razza ebraica: nel sangue di Cristo non c’è il purosangue ebreo, ma il sangue delle nazioni! Nella razza ebraica ci sono già i *goim* (se Rut la Moabita è progenitrice di Davide!; vd. la genealogia di Matteo).

c) La difficile convivenza con “gli altri”:

- I Cananei, “spina” nel fianco di Israele

- L’esperienza della diaspora; la lettera di Geremia ai deportati.

2. Gesù in dialogo con donne straniere

2.1. Gesù e la donna cananea

Protagonista è una donna cananea, spina nel fianco di Israele, che “allarga” la testa a Gesù... Gesù va a scuola di una donna, e ne impara la lezione...

Dopo aver moltiplicato il pane sulla riva ebraica del lago di Galilea, Gesù si dirige in territorio pagano, nella regione di Tiro (cf. Mc 7,24-30). La notizia giunge alle orecchie di una madre angosciata, di origine siro-fenicia. Il dolore di questa donna è indicibile, infernale. E la causa è proprio la sua “figliolina”, tormentata da un demone. *Ossessione demoniaca*: una diagnosi imbarazzante... ma come spiegare diversamente alcune terribili forme di autodistruzione? Quella donna cananea sembra impersonificare un dolore che la trascende, presente ancor oggi in tante madri (ma anche padri, insegnanti, educatori) che si trovano a confrontarsi in continuazione con un problema straziante e tremendo: il giovane, la ragazza, nostra figlia o nostro figlio, si precipita lui stesso nella sua infelicità². Come aiutarlo? A niente sembrano approdare tutti gli sforzi, a nulla giovano i buoni consigli... È terribile assistere impotenti all’autodistruzione di una persona che si ama, che sentiamo appartenere alla nostra stessa vita, come un figlio o una figlia.

L’evangelista Matteo racconta che questa donna gridava: «Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demone» (Mt 15,22). Cerchiamo di entrare nella dinamica del racconto³.

- Questa donna avrà pensato che un uomo come Gesù, che non temeva di entrare in territorio pagano, fosse disposto ad aiutare tutti. Non hanno forse gli stessi diritti quanti hanno bisogno di aiuto?

- E invece il Maestro non le rivolge neppure una parola. In suo favore intervengono allora i discepoli, se non altro per liberarsi da quelle grida strazianti: «Esaudiscila, perché ci viene dietro

² Cf. Drewermann, *Il messaggio delle donne*, 152.

³ Cf. E. Bosetti, *Donne della Bibbia. Bellezza intrighi fede passione*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 134-136.

gridando!» (Mt 15, 23). Ma niente da fare, Gesù si appella alla sua missione destinata “alle pecore perdute della casa d’Israele”...

- La donna però non si arrende. Gli corre dietro, gli si getta ai piedi e lo supplica: «Signore, aiutami!».

- E lui di rimando: «Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (Mt 15,25-26).

Quella donna avrebbe potuto offendersi... In metafora Gesù le stava dicendo che gli ebrei sono “i figli” e che i pagani, come il popolo cui lei apparteneva, sono “cagnolini”. Il diminutivo attenua la durezza ma non cambia la sostanza⁴. Mirabilmente però questa donna non fa l’offesa, e tantomeno fa marcia indietro. Replica invece con una contro metafora: «È vero, Signore; eppure i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni» (Mt 15,27); «le briciole dei figli», precisa Marco (7,28).

Con finezza e caparbietà questa donna ribalta la prospettiva a partire dalla sua cultura e dal suo diverso rapporto con gli animali in questione, i cagnolini. Diversamente dagli ebrei, il suo popolo non li considera impuri. I cagnolini in casa sua possono tranquillamente stare sotto la tavola godendosi gli avanzi, le briciole di pane che i figli fanno cadere dalla mensa. Chi ha ragione? Come non convenire che c’è pane per tutti alla tavola di Dio, per i figli e anche per i cagnolini? Perché restringere l’infinita sua misericordia?

Gesù rimane impressionato da questa logica arditata. La donna ha argomentato bene il suo discorso, è lei che vince in questa gara verbale. Gesù accetta la sua parola (*logos*) e la riconosce potente: «Per questa parola, va’, il demonio è uscito da tua figlia» (Mc 7,29). Parola potente perché piena di quella energia vitale che è la fede: «Donna, grande è la tua fede; ti sia fatto come vuoi» (Mt 15,28). La disarmante insistenza di questa straniera ottiene non solo la briciola invocata (la salvezza di sua figlia), ma assai più: la moltiplicazione del pane anche in territorio pagano. Anche i pagani, sordi e muti nei confronti della parola di Dio, ricevono la possibilità di diventare “figli” in una relazione dialogica che include la capacità di ascolto e di parola (Mc 7,31-37). Anche per loro c’è pane in sovrabbondanza. Quella madre impertinente ha visto bene: la tavola di Dio è grande, c’è pane per tutti, figli e cagnolini!

2.2. *Gesù e la donna samaritana*

Nella Bibbia gli incontri al pozzo tra uno sconosciuto e una donna si concludono abitualmente con un matrimonio. È al pozzo che il servo di Abramo, inviato dal patriarca nella sua terra d’origine per scegliere una moglie per il figlio Isacco, incontra la splendida Rebecca (Gen 24,10-51) ed è sempre al pozzo che Giacobbe incontra il suo grande amore, Rachele (Gen 29,9-14). Anche Mosè incontra la sua futura sposa al pozzo (Es 2,15-22). Viene spontaneo chiedersi allora: come mai

⁴ I cani dagli ebrei erano considerati animali impuri e spregevoli (cf. 1Sam 24,15; Pro 26,11). Paragonare qualcuno a un cane era comunque un grave insulto: cf. 1Sam 17,43; Is 56,10-11.

Giovanni (4,1-42) ambienta proprio al pozzo l'incontro di Gesù con la Samaritana?

In effetti l'evangelista non cela l'imbarazzo dei discepoli nel sorprendere il Maestro in colloquio solitario con una donna. Essi si astengono dal fare commenti, ma non possono fare a meno di uno sguardo stupito e interrogante. Lasciamoci provocare anche noi da questa ambientazione evocativa di incontri d'amore e di alleanze sponsali. Perché Gesù prende l'iniziativa del dialogo con quella donna? Cosa offre a colei che di mariti ne aveva già avuti cinque e viveva in una situazione irregolare? Perché non disdegna di rispondere alle sue domande, anzi intesse un discorso di alta teologia e infine proprio a lei confessa apertamente di essere il Messia?

2.2.1. Era circa mezzogiorno

Per far ritorno dalla Giudea in Galilea Gesù prende la strada montagnosa che passa per la Samaria. Arriva alle porte di Sicar che è quasi mezzogiorno, e mentre i discepoli vanno in cerca di qualcosa da mangiare, lui siede stanco e solo presso il pozzo. La tradizione collega quel pozzo al ricordo del patriarca Giacobbe e di suo figlio Giuseppe. Insomma, un luogo storico e simbolico, oltre che una preziosa fonte d'acqua per la comunità.

Arriva una donna «ad attingere acqua» (Gv 4,7). Come mai a quell'ora così calda? In genere a mezzogiorno si sta in casa a mangiare e a fare la siesta... Sappiamo dagli antichi racconti della Bibbia ambientati al pozzo che donne si recavano ad attingere l'acqua sul far della sera (cf. Gen 24,11), a giornata finita, quando ci si può concedere un momento di relax, due chiacchiere con le amiche. Il pozzo, come da noi un tempo la fontana del villaggio, era anche un luogo di socializzazione.

Dunque, come mai quella donna viene ad attingere acqua nell'ora più calda? Forse proprio per la segreta speranza di non incontrare nessuno. Avrebbe riempito in fretta la sua brocca e sarebbe tornata a casa indisturbata. Non ce la faceva più dei sorrisetti ironici delle comari. La sua storia doveva essere ben nota nella piccola città dove abitava e lei si sentiva ferita dai commenti della gente. Lo sai? Sta con un altro uomo, e neppure è suo marito! Ma quella i mariti non se li sa proprio tenere... vada il primo, ma cinque! Come si è frettolosi e taglienti nei giudizi, come ci si ferma così facilmente in superficie. Che ne sanno gli altri di lei, della sua solitudine? Del suo senso di fallimento, della sua umiliazione? Non è mica un divertimento perdere un marito, ricominciare con un altro e sperimentare di nuovo e ancora la fine, la morte, l'abbandono...

Eccola dunque al pozzo all'ora sesta, mezzogiorno. L'ora in cui il Cristo sarà innalzato in croce e griderà: «ho sete» (Gv 19,28). È a causa di quella sete che nessun'acqua terrena può dissetare che il Cristo siede al pozzo di Sicar. «Domanda da bere e promette da bere. È bisognoso come uno che aspetta di ricevere, ed è nell'abbondanza come uno che è in grado di saziare»⁵. Lui che è venuto per

⁵ S. Agostino, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di san Giovanni*, Roma 1985, 357.

tutti, attende una sola persona. Lui che ha dedicato la notte al colloquio con Nicodemo, dedica l'ora più calda del giorno all'incontro con la Samaritana.

Lei si avvicina, si sbaglia o c'è un uomo? È uno sconosciuto, un giudeo. La Samaritana non dice parola. È lui che prende l'iniziativa, che getta il ponte della comunicazione: «Dammi da bere». Comincia così questo splendido dialogo, con un Gesù che “provoca”. E la donna non può fare a meno di sorprendersi: «Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?» (v. 9).

2.2.2. *Se tu conoscessi il dono di Dio!*

Sulle prime la donna prende le distanze. La richiesta dello sconosciuto suona contro le regole sociali e l'evangelista non manca di esplicitare che tra Giudei e Samaritani non correva buon sangue. Per ragioni politiche e religiose. I Samaritani avevano costruito un tempio sul monte Garizim e sostenevano che era il legittimo luogo di culto, ma i Giudei li ritenevano mezzo pagani e idolatri e affermavano che l'unico legittimo santuario di Yahweh era il tempio di Gerusalemme.

La donna dunque si meraviglia che un Giudeo le rivolga la parola, e che in più avanzi umilmente una richiesta di aiuto. Un giudeo che si fa mendicante di un bicchiere d'acqua...?

Come reagisce Gesù? Non risponde sullo stesso piano, non accontenta il livello superficiale della curiosità ma solleva il dubbio. Lei lo ha appena definito “un giudeo”, lui insinua il sospetto sulla propria identità: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: “Dammi da bere!”, tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (v. 10). Dunque lei propriamente non sa chi lui sia. Lei non conosce quel *dono di Dio* che le sta innanzi. Se lo conoscesse, allora sarebbe lei a chiedergli acqua...

La Samaritana ascolta incuriosita: dono di Dio, acqua viva... Che strano modo di ragionare quello straniero, sembra mancare totalmente di concretezza: «Signore, non hai un secchio e il pozzo è profondo; da dove prendi dunque quest'acqua viva? Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede il pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e il suo bestiame?» (vv. 11-12).

Gesù non spiega cosa intendeva dire. Non spiega il significato di dono e di acqua viva. Continua con il linguaggio enigmatico: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna» (vv. 13-14).

Sentendo parlare di un'acqua così speciale, che toglie la sete, la donna reagisce prontamente. Ora è lei che avanza una richiesta: «Signore, dammi quest'acqua, perché io non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua» (v. 15). Gesù ha fatto centro. Ha colpito l'interesse esistenziale della sua interlocutrice, ora il dialogo può segnare un tornante e spingersi oltre.

2.2.3. *Va' a chiamare tuo marito!*

Il Maestro incalza: «Va' a chiamare tuo marito e ritorna qui» (v. 16).

Povera donna! Era uscita a mezzogiorno per risparmiarsi sorrisi e illazioni ed ecco uno sconosciuto che intavola l'argomento cruciale. «Non ho marito», risponde veloce. E lui di rimando: «Hai detto bene: "Io non ho marito". Infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero» (vv. 17-18).

Notiamo subito che lei non si offende. Anzi. La conoscenza che Gesù mostra della sua vita le fa aprire gli occhi sull'identità misteriosa di lui: «Signore, vedo che tu sei un profeta...». Può sembrare che, furbescamente, la donna cambi il discorso. Ma così non è. La Samaritana non è affatto una furbetta che comincia a parlare di teologia per evitare di fare chiarezza nella sua vita. Se così fosse, Gesù avrebbe potuto richiamarla, cosa che invece non avviene. Anzi, sembra compiaciuto dell'argomento intavolato dalla donna, come se lei avesse capito la posta in gioco e non volesse perdere occasione. Ma indubbiamente la donna si rende conto dell'occasione propizia in cui si trova. Gesù ha mostrato di conoscere la sua vicenda, la sua storia personale in un modo così intimo che solo Dio, o un uomo di Dio può farlo. Si rende conto che Gesù è un profeta e come tale ha indubbiamente molto più da rivelare. Tanto più che lei, in quanto donna, è abitualmente esclusa dal dibattito teologico riservato ai maschi. Si appella infatti a una tradizione al maschile: «i nostri padri...».

Sembra che all'evangelista piaccia giocare sul doppio senso. Lo ha già fatto parlando di acqua "viva". La donna poteva pensare semplicemente all'acqua di sorgente, ma sulla bocca di Gesù l'acqua viva richiama la divina sapienza e lo Spirito che la comunica.

2.2.4. *Credimi, donna!*

Che la dinamica narrativa funzioni in questo modo lo si coglie anche dal seguito del brano. Gesù non solo non rimprovera la donna di avere cambiato discorso, ma le risponde a tono, passando a una rivelazione più esplicita. Non è questione del *dove* ma del *come* adorare quell'unico Dio Padre che è Spirito: «Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma viene l'ora – ed è questa – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità» (vv. 21-24).

Non può sfuggire la densità di questo messaggio. Né su questo monte (il Garizim) né a Gerusalemme. Il *dove* è funzionale al *come*. L'ora è giunta, il tempo decisivo è adesso. Occorre passare a un'altra dimensione, non solo fuori ma dentro, nella profondità del cuore e dello spirito. Adorare Dio non è questione di riti e sacrifici, ma di spirito e verità... *Credimi, donna!* E lei risponde prontamente: «So che deve venire il Messia, chiamato Cristo: quando egli verrà, ci

annuncerà ogni cosa» (v. 25).

È un crescendo straordinario, a ritmo veloce. Tanto che a questo punto Gesù scopre apertamente la sua identità messianica: «Sono io, che parlo con te» (v. 26).

La scena si anima. Arrivano i discepoli e si meravigliano di trovarlo a parlare con una donna. Si trattengono però dal fare domande. Lei del resto scappa via. Si dimentica perfino la brocca dell'acqua. Ormai ha bevuto l'acqua viva che Gesù le aveva promesso e non ha tempo da perdere. E' in possesso di una notizia troppo bella, deve comunicarla. Corre in città e si sperimenta libera. Non deve più fuggire via dalla sua storia. Non teme gli sguardi sprezzanti e i sorrisi ironici. Racconta entusiasta la propria esperienza. Ciò che fino a ieri era motivo di umiliazione e di vergogna, oggi può essere raccontato liberamente. Anzi, diventa la base stessa della testimonianza e dell'annuncio: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Messia?». L'interrogativo non toglie forza all'annuncio, ma invece suscita interesse e lascia spazio alla libera ricerca degli ascoltatori, al loro desiderio di esperienza diretta. E infatti quella donna viene ascoltata dai suoi concittadini che vanno da Gesù e lo pregano di trattenersi nel loro territorio, in Samaria⁶.

3. Non c'è più né giudeo né greco

Nella lettera ai Galati (3,27-28) risuona un forte grido di libertà, contro ogni discriminazione di tipo razziale, sociale e sessuale: «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

La dichiarazione paolina suona decisamente antitetica ai pregiudizi discriminatori sottesi al triplice ringraziamento che il giudeo innalza a Dio in una preghiera di origine rabbinica e con cui forse anche Paolo, da buon fariseo, avrà un tempo pregato: «Benedetto sei tu Signore, nostro Dio, re dell'universo perché non mi hai fatto pagano, perché non mi hai fatto donna, perché non mi hai fatto schiavo».

Basta orgoglio razziale, basta sfruttamento e dominio dell'uomo sulla donna! La risurrezione di Cristo inaugura un nuovo modo di vivere. Certamente, né Paolo né altri cristiani avevano alcuna possibilità di modificare il diritto civile o le consuetudini tradizionali... La radicale novità cristiana si rifletteva nella prassi liturgica dove uomini e donne, schiavi e liberi, celebravano insieme la cena del Signore. Una tale prassi non era forse rivoluzionaria?

3.1. Quali atteggiamenti?

La dichiarazione di Gal 3,28 enuncia la fine del regime della Legge e della circoncisione. Alla luce della novità cristiana è del tutto irrilevante l'appartenenza al popolo ebraico secondo la carne e il sangue (per usare categorie bibliche).

⁶ Cf. E. Bosetti, *Donne della Bibbia*, pp. 121-126.

Cristo ha decisamente abbattuto “il muro di separazione” (cf. Ef 2,14-18) che impediva ai goyim (i non ebrei) l’accesso all’area sacra del Tempio. Di più, ha fatto dei “due” (Giudei e Greci) un solo “populus” di respiro universale: di tutte le razze, lingue, nazioni (cf. Ap 5).

Dopo 2000 anni di cristianesimo a che punto siamo?

- Se Paolo doveva accontentarsi di invernare la radicale uguaglianza e libertà cristiana sul piano della prassi liturgica non avendo alcun potere di modificare la politica e il diritto sociale... oggi le cose stanno diversamente e ai cristiani/e è chiesto di coniugare concretamente la propria fede sul piano storico, con responsabilità sociale e politica.

- Viviamo oggi un periodo di forte mobilità sociale, “una nuova migrazione di popoli” che coinvolge soprattutto da parte più povera e disperata dell’umanità. Viviamo «in un momento in cui la coscienza delle inestricabili interrelazioni a livello planetario suscita istanze di unità e cooperazione sempre più allargate che si scontrano con risorgenti particolarismi e chiusure»⁷.

Mai quanto oggi è urgente riscoprire il senso politico della parabola del buon Samaritano dove l’ “altro” è comunque mio “prossimo”. Ma chi è il mio prossimo? È quando tu cominci a “lasciarti ferire il cuore” (esplanchnisthe), perché se non ti lasci ferire il cuore, non succede nulla. Allora, invece, vedi (come quell’eretico del samaritano) e ti fai vicino, allora ti turbi, allora versi olio e vino, allora lo carichi, e allora sborsi anche qualcosa dal portafoglio, e “paghi”... Ma se non ti lasci ferire il cuore, che paghino loro, gli “altri”!

⁷ E. Bianchi, editoriale Parola Spirito e Vita 28: “Chiesa straniera e pellegrina”, EDB 1993, p. 3.

FRANCESCO D'ASSISI SUFI DEL CRISTIANESIMO, RUMI FRANCESCO DELL'ISLAM

Gabriel Mandel¹

Si Hamza Boubakeur (che fu rettore dell'Università islamica di Parigi, rettore della Moschea di Parigi, discendente diretto del primo "califfo" Âbû Bakr, nonché mio compianto e venerato maestro), scrisse: «il Sufismo in se stesso non è né una Scuola teologico-giuridica, né uno scisma, né una setta, anche se si pone di sopra da ogni obbedienza. È innanzi tutto un metodo islamico di perfezionamento interiore, d'equilibrio, una fonte di fervore profondamente vissuto e gradualmente ascendente. Lungi dall'essere una innovazione o una via divergente parallela alle pratiche canoniche, è anzitutto una marcia risoluta d'una categoria di anime privilegiate, prese, assetate di Dio mosse dalla scossa della Sua grazia per vivere solo per Lui e grazie a Lui nel quadro della Sua legge meditata, interiorizzata, sperimentata».

I Sufi si dividono in Confraternite, a un dipresso come le Confraternite dei frati e delle suore nel Cristianesimo, con la sola differenza che i sufi e le sufi si debbono sposare e vivere nel mondo. Essi dicono infatti: «Nel mondo, ma non del mondo, nulla possedendo e da nulla essendo posseduti». Le Confraternite dei Sufi si sono sgranate lungo il corso dei secoli, e in tutta la storia della cultura islamica, se si cita un grande scienziato, un grande poeta, un grande musicista, o architetto, o pittore, si cita sicuramente un maestro sufi.

Punta di diamante dell'Îslâm, dal momento che l'Îslâm non si presenta come un blocco monolitico ma ha varie coloriture, varie sfaccettature e varie istanze a seconda dei luoghi geografici e delle diversificazioni storico-sociali, anche il Sufismo ha vari aspetti. Si può dire che la sua vera origine è situabile nell'Asia turco-iraniana; che per ragioni storiche ha riassunto e inglobato insegnamenti esoterici buddhisti, indù, classico-egizi e cristiani pur scaturendo da una matrice sciamanica non mai sopita; mentre in certe zone dell'Arabia e del Nordafrica – soprattutto nei due ultimi secoli – è andato poi anche degenerando in aspetti folcloristico-popolari.

Base imprescindibile del Sufismo è il Corano, correttamente letto, meditato, interpretato, come diceva appunto Si Hamza Boubakeur, e attenendosi strettamente al Verbo del Corano i veri Sufi seguono questi principi base: rispetto per la persona; rispetto per tutte le religioni; senso della pace; comportamento corretto esclusivamente sulla base dell'etica.

Vediamo a questo proposito alcuni Versetti del Corano. In 49^a13 Dio dice: «O genti, Noi vi abbiamo suddivisi in popoli e tribù affinché vi conosciate a vicenda. Presso di Me il più nobile di voi tutto è colui che è più timorato».

¹ Vicario generale per l'Italia della Confraternita sufi Jerrahi-Halveti (Milano).

In 5^a48 il Corano dice: «Se Dio avesse voluto, certo avrebbe fatto di voi una sola comunità [religiosa]. Ma vuole provarvi con ciò che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle buone opere. Tutti ritornerete a Dio, che allora vi informerà su ciò su cui divergete».

E ancora il Corano dice (22.67): «Il Giorno Ultimo vedrai ogni comunità religiosa raccolta dietro al proprio Libro sacro; e allora verrete giudicati per le vostre azioni», non per le vostre religioni. Dice ancora: «Ad ogni religione abbiamo dato i suoi riti che vanno osservati. Perciò non discutano con te: invitali ad osservare il Signore, e allora saranno sulla Via giusta». Per tre volte afferma (es: 2.62): «Sì, i cristiani, i sabei, gli ebrei, i musulmani e chiunque crede in Dio, nel giorno ultimo, e compie opere buone nell'aldilà avranno il Paradiso». E ancora (29.46): «Con ebrei e cristiani dialogate in modo cortese, e dite loro: “Noi crediamo in ciò che è stato rivelato a voi e in ciò che è stato rivelato a noi: il nostro Dio è lo stesso vostro Dio. È a Dio che noi siamo sottomessi”». E in (2.136): «Di’: “noi crediamo in Dio, e in quello che ha rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Giacobbe [...] e in quel che ha dato a Mosé e a Gesù, e a tutti i profeti. Noi non facciamo differenza alcuna fra di loro”». E poi dice: «Ebrei e cristiani, sarete sul nulla fintanto che non seguirete la Bibbia e i Vangeli e ciò che vi è stato dato dal Signore».

E della guerra dice: (22.39-40) «Ne è data autorizzazione solo a coloro che sono attaccati, dal momento che in verità sono lesi. Se Dio non difendesse le genti deboli quando contro di esse muovono guerra le genti malvagie e violente, le abbazie verrebbero demolite, e così le chiese, le sinagoghe, le moschee, luoghi in cui si prega molto Dio. Dio è con tutti coloro che molto lo pregano».

In 5^a114 il Corano afferma: «Disse Gesù figlio di Maria: “O Dio, Signor nostro, fa scendere su di noi, dal cielo, una tavola imbandita che sia una festa per noi, dal primo di noi all’ultimo. Un segno da parte Tua. Nutrici: Tu sei il migliore dei nutritori”». Su questo i Sufi commentano: «L’essere umano si nutre di illusioni. Il sufi rifiuta l’illusione e rimane a digiuno; ma alla fine torna a nutrirsi: quando ha capito che il vero nutrimento è Dio».

Noi sufi abbiamo l’obbligo di leggere i testi di tutte le religioni, nel quinto anno di ogni sette del nostro cammino educativo. Dato che non vi sono qui rappresentanti di altre religioni, eccovi allora alcune citazioni di altre religioni appunto. Per l’Hinduismo: dalla *Bhagavad Gita*, grande poema mistico in 18 volumi scritto intorno al V° secolo avanti Cristo; XVI°21: «Tre sono le porte dell’inferno che ci distruggono: la lussuria, la collera, l’avidità. Ecco quindi ciò da ogni essere umano deve fuggire, per capire che tutti gli esseri umani sono suoi fratelli».

Nella *Bhagavad Gita*, XVII°3: «A seconda dell’ambiente in cui uno nasce, ognuno ha un tipo di religione. Il tipo di religione professata da ogni essere umano è dunque dipendente da questa ragione».

Dallo *Śrîmad Bhâgavatam*, I°, 7, 36, Testo Krishnaitico composto tra il I° e il VII° secolo dopo Cristo: «Tutti coloro che seguono i retti principi di Dio non uccidono nessuno; neanche colui che gli è nemico, e meno che mai se questi è distratto, o ubriaco, o malato, o addormentato, o minorenne, o donna, o folle, o debole, o atterrato, o terrorizzato. Mai!».

Sempre dallo *Śrîmad Bhâgavatam*, X°, 4, 27: «Coloro che, non avendo afferrato il concetto di Dio, non si adeguano ai Suoi precetti, subiscono paura, invidia, avidità, illusioni, follia, si lamentano o si esaltano, e giungono sino ad uccidersi l'un l'altro».

Dal *Brahmabindûpanishad*, 19-20, scritto a partire dal 400 avanti Cristo: «Le mucche hanno vari colori, ma il loro latte ha un unico colore». E così commentò il Mahatma Gandhi, di religione jàina: «Le religioni hanno vari colori, ma la loro sostanza, la loro tensione a Dio, il loro invito al bene ha un solo colore. Perciò tutti gli esseri umani sono fratelli, e solo colui che non segue la Legge di Dio si abbandona alle guerre, tutte fratricide, e a considerare l'altro un nemico, quando invece è suo fratello, qualsiasi religione professi».

E per il Buddhismo, fondato da Gothama Siddârta, detto “il Risvegliato” (il Buddha), 558-478 avanti Cristo. Dalla raccolta delle parole del Buddha *Suttapitaka Dîghamikâya*: «Uccidere, massacrare, ferire, imprigionare, rubare, mentire, ingannare, frodare, essere ipocrita, essere adultero, avere desideri smodati, e l'avidità del piaceri, vivere nella sporcizia, e il nichilismo, la sregolatezza e tutto ciò che ci porta a non essere fratelli di tutti gli esseri umani, ecco ciò che costituisce la putredine del mondo».

Dalla raccolta delle parole del Buddha *Dhammasukkâya*: «La generosità, la disciplina, il dominio di se stessi, la pazienza, la benevolenza, la non-violenza, la compassione, la serenità, la rinuncia: ecco i nove modi per ottenere la pace fra tutti gli esseri umani».

In effetti oggi tutti invocano la pace, ma secondo i concetti del Maestro sufi Seyyd Hossein Nasr, grande filosofo iraniano contemporaneo, «la Pace non è mai raggiunta proprio perché dal punto di vista metafisico è assurdo aspettarsi che una cultura consumistica ed egoistica, dimentica di Dio e dei valori dello spirito, possa darsi la pace. La pace fra gli esseri umani è il risultato della pace con se stessi, con Dio, con la natura, secondo una componente etica che abbia superato false morali, preconcetti, interessi unilaterali e presuntuose ignoranze. Essa è il risultato dell'equilibrio e dell'armonia che si possono realizzare soltanto aderendo agli ideali precipui delle correnti mistiche. In questo contesto è quindi di vitale importanza la pace fra le religioni. In tema di pace va poi detto qualcosa a proposito della “pace interiore”, che oggi gli esseri umani cercano disperatamente tanto da aver favorito l'insediamento in Occidente di pseudo-yoghi e di falsi guaritori spirituali. In realtà si avverte per istinto l'importanza dell'asceta mistica ed etica, ma ben pochi accettano di sottoporsi alla disciplina di una tradizione autentica, la sola che possa produrre effetti positivi». Il senso della

pace, insomma, non è ancora il senso cosciente della condizione umana, quale la fede in Dio e l'adesione sincera alla religione (qualsiasi essa sia) suscitano autenticamente in ogni essere umano.

Così i Sufi dicono che l'Ebraismo è la religione della speranza, il Cristianesimo è la religione dell'amore, l'Islâm è la religione della fede. Ed ecco: questo è il terzo polo, equilibrio delle vicende umane in tutta la loro estensione: la Fede, la Speranza e l'Amore, origini della mistica, della spiritualità, dei valori sublimati che ci conducono alla comprensione di Dio, nostro Signore unico ed assoluto, il Creatore di tutto. La comprensione dei "valori dell'altro", il giusto equilibrio fra rispetto e reciproca conoscenza, sono i valori eminenti che possono restituire al mondo, dopo due millenni di incomprensioni e di lotte fratricide, la serenità interiore e la pace universale cui tutti gli "uomini di buona volontà" ambiscono. Questa, in definitiva, è la Via del Sufismo.

E allora veniamo, rapidamente, ad uno dei massimi esponenti del Sufismo, il poeta Jalâl âlDîn Rûmî (1207-1273), detto il san Francesco dell'Islâm, il Dante Alighieri delle genti turche. Egli è colui che fondò a Konya (Turchia) la Confraternita sufi dei Mevlevi, detti in Occidente i dervisci roteanti. Scrisse il poema mistico più importante di tutta l'umanità, il *Mathnawî*, di 50.000 versi (due volte la *Divina Commedia*). Alla porta della sua abbazia fece affiggere questa quartina: «Vieni vieni, chiunque tu sia, vieni. Sei un idolatra, un pagano, un ateo? vieni. La nostra abbazia non è la casa della disperazione, e anche se hai tradito cento volte una promessa, vieni!». Nel suo libro di pensieri (*Fihi ma Fih: C'è quel che c'è*) leggiamo: «Le vie sono diverse, la meta è unica. Non sai che molte vie conducono a una sola meta? La meta non appartiene né alla miscredenza né alla fede; lì non sussiste contraddizione alcuna. Quando la gente vi giunge, le dispute e le controversie che sorsero durante il cammino si appianano; e chi si diceva l'un l'altro durante la strada "tu sei un empio" dimentica allora il litigio, poiché la meta è unica. La meta è Dio».

Questo non è il "superamento" della religione, ma il "rispetto" di ogni religione, come insegna lo stesso Corano, e la chiave di volta è il dialogo. Il dialogo che ha come conseguenza ultima la scoperta dei valori comuni e il rispetto dei valori degli altri, di tutti gli altri, poiché sono tutti umani, e quindi tutti fratelli.

Rivolgendosi al Profeta Maometto dice Dio nel Corano (4^a163): «Ti abbiamo fatto rivelazione, come l'abbiamo fatta a Noè e ai profeti dopo di lui; e abbiamo fatto rivelazione ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle tribù, a Gesù, a Giobbe, a Giona, ad Aronne e a Salomone, e abbiamo dato il *Libro dei Salmi* a Davide». Così, e coi versetti citati prima, il Corano affratella tutte le popolazioni del mondo. E nel Libro dei Salmi noi leggiamo: «Oh, quanto è bello e quanto è soave il dimorare insieme come fratelli che vivono d'accordo». O, nell'originale ebraico: *Iné matòv vuoma naim shevèt, ahime gam yàhad*.

PER UN'ETICA DELL'OSPITALITÀ RECIPROCA

Placido Sgroi¹

1. Grazie per l'ospitalità!

Essere il penultimo a parlare, dopo una serie di interventi così precisi e competenti, che hanno toccato in modo apprezzabile aree disciplinari così diverse mi provoca non poco imbarazzo, sia per il rischio di ripetere quanto già detto meglio da altri (come si sa il filosofo è filosofo proprio perché non sa ed ama quel sapere che gli manca e quindi è, tutt'al più, un ignorante consapevole) sia per il timore che ci si aspetti da quello che vi dirò la sintesi di questo percorso impegnativo; tanto più quanto nel titolo della mia comunicazione si trova l'ingombrante termine "etica", che fa forse sperare che finalmente si dica come ci si deve comportare di fronte agli s-confinamenti evocati nel titolo del convegno.

Ma sta di fatto che al di là di queste mie riserve, remore e timori, che fanno parte della condizione psicologica dell'ospite, debba io per primo, in quanto ospite, appunto, onorare le leggi dell'ospitalità di cui vi parlerò e le leggi dell'ospitalità prescrivono, così almeno presso i greci², che l'ospite, una volta accolto, racconti, racconti la sua storia, porti notizie dal mondo esterno, ampli la visione di chi lo ha accolto, ricambi, in questo modo, potremmo dire cognitivo, ciò che ha ricevuto; quindi, ligio

¹ Insegnante (Verona).

² «L'istituto dell'ospitalità rappresenta uno dei più importanti dispositivi relazionali della Grecia arcaica, nonché uno dei pilastri lasciati dall'aristocrazia 'omerica' al mondo delle poleis e dei rapporti interstatali che esse stabilirono fra loro. Il termine greco per indicare l'ospite è *xénos* [...] : lo stesso che designa lo straniero, con un'ambiguità semantica non estranea al latino [...] né ad altre lingue indoeuropee. Secondo l'uso testimoniato a più riprese dai poemi omerici, lo straniero che si presenti alla corte di un eroe è destinato a ricevere un trattamento regolato da un preciso protocollo cerimoniale, la cui importanza è suggerita dal fatto stesso che l'ospite sia posto sotto la diretta protezione di Zeus [...]. Non appena si presenti al padrone di casa, l'ospite ha il diritto di essere accolto, curato dalle serve secondo le sue esigenze (in genere lavato e cosperso di unguenti) e generosamente rifocillato. Solo a questo punto [...] egli è tenuto a rivelare il proprio nome, la propria stirpe e la propria patria a colui che lo ha accolto, ed eventualmente a fornire notizie sul proprio viaggio e su tutto ciò che riguarda il mondo esterno all'*oïkos* in cui si trova: in un sistema 'a case separate' qual è quello omerico, dove ogni corte tende a formare un microcosmo autonomo e autosufficiente, l'ospite è anche un medium informativo di notevole rilevanza; egli, in quanto viaggiatore, può raccogliere voci e notizie delle terre attraversate [...]. Trattenutosi senza limiti di tempo presso la casa che lo ospita, il viaggiatore può riprendere il suo cammino: ma ciò non avverrà senza l'ultimo degli obblighi previsti dalle leggi dell'ospitalità, ovvero un cospicuo donativo che l'ospitante versa all'ospite e che quest'ultimo non può in alcun modo rifiutare. Tale donativo consiste generalmente in beni di lusso [...] e l'obbligo di accettazione che è fatto all'ospite [...] aiuta a inquadrare l'ospitalità nell'insieme delle pratiche legate al 'dono' arcaico: scambio fra due soggetti sociali che intendono innanzitutto dar prova del proprio status economico, il dono fa guadagnare in prestigio ciò che fa perdere sotto il profilo strettamente materiale. Perciò il ricevente non può in alcun modo rifiutare il dono, ciò che significherebbe rifiutarsi di riconoscere lo status dell'altro: egli può solo rilanciare con un dono di portata pari o preferibilmente superiore. Alla regola non sfugge il rapporto di ospitalità: [...] l'ospite è tenuto a restituire il servizio qualora le parti si invertano e l'ospitante si venga a trovare, in veste di viaggiatore, nella casa dell'ospite. [...] È in ogni caso evidente che l'istituto dell'ospitalità contribuiva a creare un fitto reticolo di relazioni internazionali, capaci di assicurare all'*oïkos* un superamento della sua dimensione locale e del suo strutturale isolamento. In questo senso l'ospitalità, indifferente a specificazioni etniche o a schieramenti politici, appare uno dei capisaldi dell'internazionalismo che fu tipico dell'aristocrazia arcaica. Praticata senza interruzioni dai circoli nobiliari [...], l'ospitalità venne ereditata dalla polis nella forma della 'prossenia', uno dei più fondamentali strumenti 'diplomatici' atti a tutelare i diritti dello straniero» (Federico Condello, *Ospite/Ospitalità* in *Enciclopedia dell'antico*, http://www.einaudiscuola.it/enciclopedia_antico/lemmi/ospite.html (consultato il 16/08/07).

al tema di cui mi avete in-caricato mi accingo a ricambiare l'ospitalità ricevuta.

2. Da una filosofia dell'ospitalità verso un'etica come ospitalità

E la prima cosa che vorrei far è tentare di caratterizzare questo intervento all'interno di un percorso che è passato attraverso le scienze naturali, il diritto, le religioni, la lettura critica dell'attualità e che si concluderà opportunamente con uno sguardo alla particolarità della terra trentina, terra più che ospitale, forse proprio perché essa stessa è uno s-confine, per la sua storia e la sua identità attuale.

Ciò che farò sarà quindi attenermi il più possibile al registro filosofico, perché questa mi sembra la consegna che mi è stata data e anche perché Carmine Di Sante ed Elena Bosetti vi hanno già fatto navigare nel mondo biblico-teologico dell'ospitalità.

Ciò che in realtà intendo fare sarà soprattutto un'analisi del titolo che mi avete proposto cercando di attuarne una recezione critica. *Per un'etica dell'ospitalità reciproca*, quindi, ma non seguendo l'ordine del titolo, piuttosto, riflettendo prima di tutto sull'*ospitalità*, che cos'è questa prassi antica e oggi tornata prepotentemente in discussione? Per poi interrogarmi sulla possibilità e identità di un'*etica dell'ospitalità* (un'etica dell'ospitalità, come se l'ospitalità fosse oggetto dell'etica, come nel caso dell'etica della pace e della guerra o dell'etica della medicina, ecc.? O un'etica che esplori la dimensione etica intrinseca nell'ospitalità e se ne lasci ispirare? Quindi un'*etica come ospitalità*?).

Per giungere a quello che ritengo il vero nodo posto da questo titolo e la difficoltà (almeno per me) più grande, cioè quella contenuta nel termine, apparentemente scontato, di *reciprocità*.

3. Ospitalità paradossale

Partiamo da una definizione, non perché sia l'unica possibile, ma perché è utile avere un punto di riferimento per quanto provvisorio.

L'ospitalità nell'ordinaria esperienza umana è una virtù naturale nelle mutue relazioni di esseri umani che si rendono vicini ad altri. Nel fare questo essi condividono un'esperienza di reciproca accettazione anche quanto le loro tradizioni culturali e sociali, incluse le loro convinzioni e pratiche religiose, sono segnate da estreme differenze e variegate diversità. Grazie al coinvolgimento nell'ospitalità si crea un nuovo ambiente spirituale in cui gli altri sono ricevuti nella loro alterità come parte di noi stessi. In tali situazioni, le pluralità non sono solo tollerate, ma anche accettate, così, con il tempo, i partecipanti possono essere in grado di oltrepassare ciò che, in altre circostanze, può essere visto come causa di tensioni insormontabili, se non di opposizioni³.

Segniamoci le parole chiave: mutue relazioni, vicinanza, accettazione, differenze e diversità, novità, pluralità. Abbiamo evidenziato così un campo semantico che ci può guidare nel

³ D. C. Kessler (ed.), *Receive One Another. Hospitality in Ecumenical Perspective*, WCC Publications, Geneva 2005, p. 26.

comprendere la cosa di cui ci stiamo occupando; ma vorrei che andassimo oltre la definizione per comprendere la logica che caratterizza l'ospitalità. Cerchiamo di passare dalla definizione alla individuazione di una logica, cioè al tentativo di comprendere il movimento interiore che pensare e praticare l'ospitalità implica.

E qui nasce una prima difficoltà che enuncio direttamente: si può pensare la logica dell'ospitalità solo in termini di una logica paradossale. Un paradosso⁴ è una conclusione che appare inaccettabile perché sfida un'opinione comune⁵. Ma solo attraverso questa forzatura si può pensare l'ospitalità, perché l'ospitalità, per riprendere il tema del vostro convegno, non è una cosa tranquilla, ma uno sconfinamento, che contraddice ciò che comunemente si pensa, ma proprio nel contraddirlo si rivela feconda, feconda di novità⁶.

Per esplorare la logica paradossale dell'ospitalità di facciamo guidare da J. Derrida, che ha dedicato all'ospitalità uno dei suoi seminari⁷.

Per Derrida l'ospitalità si presenta attraverso una serie di paradossi⁸; li elenchiamo:

□ il paradosso dell'ospite (*guest*)⁹;

□ il paradosso della legge dell'ospitalità;

□ il paradosso dell'ospitante (*host*).

3.1 Il paradosso dell'ospitato: quanto diverso e quanto simile?

La questione dell'ospitalità comincia da qui: dobbiamo chiedere allo straniero di capirci, di parlare la nostra lingua, nell'accezione più vasta del termine [...] prima di accoglierlo in casa nostra, e anzi quale condizione necessaria? Se invece parlasse già la nostra lingua, con tutto ciò che la cosa implica, se condividessimo già tutto ciò che insieme alla lingua di condivide, lo

⁴ Dal greco *parà* (contro) e *doxa* (opinione).

⁵ Si tratta, infatti, di una conclusione apparentemente inaccettabile, che deriva da premesse apparentemente accettabili per mezzo di un ragionamento apparentemente accettabile.

⁶ "Il paradosso è [...] una forzatura che il pensiero può accettare, perché non è una semplice negazione della ragione, ma una via più complessa per raggiungere il medesimo fine che essa normalmente si propone con mezzi più diretti; una via più complessa per raggiungere il medesimo fine che essa normalmente si propone con mezzi più diretti; una via anche più difficile e più difficilmente accettabile, perché a differenza della via diretta, la priva della possibilità di conseguire un risultato pienamente soddisfacente e in questo senso la espropria e la mette in gioco. [...] Ma nell'incontrare il paradosso il pensiero non si snatura. In particolare non rinuncia alla forma razionale dell'unità e della totalità e alla via della mediazione come passaggio all'unità. Solo che la mediazione è appunto quella del paradosso, vale a dire è una mediazione richiesta dalla ragione, ma svolta nella forma, paradossale, di un nesso che [...] è più profondo di quello che appare" (C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova- Milano 2009, p. 145s).

⁷ Jacques Derrida - Anne Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000 (orig. 1997).

⁸ Derrida preferisce parlare di antinomie, in un senso che *torce* quello kantiano del termine, per cui ci si trova di fronte a posizioni antitetiche inconciliabili, ma che lungi dal confutarsi a vicenda sembrano poter vivere solo in una permanente tensione, una tensione che non si risolve nella sintesi dialettica hegeliana, quanto piuttosto assomiglia alla dialettica *briséé* di Ricoeur.

⁹ Nelle lingue neolatine, come l'italiano, il termine ospite assume una duplice funzione, indicando sia chi offre l'ospitalità che chi la riceve. Si tratta certamente di una felice ambiguità semantica che mette in luce la stretta relazione fra le due condizioni, tale per cui l'uno non esiste senza l'altro. La lingua inglese viene in nostro soccorso, quando necessario, con la distinzione fra *host* (colui che ospita) e *guest* (colui che viene ospitato).

straniero sarebbe ancora uno straniero e potremmo parlare di ospitalità?¹⁰.

E siamo quindi di fronte, già nel *primo paradosso*, ad una questione irrisolvibile: quanto mi deve somigliare lo straniero perché io lo possa ospitare? Perché, da una parte, la sua alterità estrema è per me pericolosa, estremamente pericolosa per la mia identità, essa pone lo straniero nella condizione di passare da *hospes* (ospite) a *hostis* (nemico)¹¹. Per poterlo ospitare con sicurezza gli devo chiedere di farsi in qualche modo più simile a me. Ma ne emerge immediatamente che tanto più è simile, tanto più cadono le ragioni dell'ospitalità. Nessuno è, almeno apparentemente, ospite in casa propria. Il paradosso non ha una soluzione logica, piuttosto se ne può individuare una pratica, anzi etica, come mostrerà, il terzo paradosso: l'ospitalità prescinde dalla soluzione dei paradossi essa va innanzitutto praticata senza porre condizioni, anche\ soprattutto quando essa sfida la possibilità stessa di porre condizioni.

3.2 Il paradosso della legge dell'ospitalità (ovvero la questione del nome)

L'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero eccetera), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome. La legge dell'ospitalità assoluta impone di rompere con l'ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto. L'ospitalità giusta rompe con l'ospitalità di diritto; non che la condanni o che vi si opponga, può anzi metterla e tenerla in un moto incessante di progresso, ma è tanto stranamente diversa dall'altra quanto la giustizia è diversa dal diritto al quale tuttavia è così vicina, e in verità inscindibile¹².

Vi è quindi, riguardo all'ospitalità, una tensione inesauribile fra giustizia e diritto. La giustizia eccede rispetto al diritto, non si ferma ai limiti sanciti dal patto, non si attende reciprocità. Derrida individua con precisione la dimensione antinomica del paradosso¹³, osservando come la *Legge dell'ospitalità* è inevitabilmente al di sopra delle *leggi dell'ospitalità* (quindi è fondamentalmente illegale e trasgressiva, dato che deve rompere la chiusura che esse prevedono), ma allo stesso tempo essa ha bisogno di tali leggi, che le consentono di diventare effettiva e di evitare il rischio di presentarsi come puro principio astratto. Vi è una reciproca contraddizione, ma allo stesso tempo

¹⁰ Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 46s.

¹¹ «Emile Benveniste, nel vocabolario delle istituzioni indoeuropee, inserisce il termine greco *xenos* nella serie funzionale che comprende il latino *hostis* con il suo composto *hospes* (**hosti-potis*, il signore dell'ospitalità) e il suo corrispondente germanico *gast*: il composto *hospes* avrebbe potenziato e poi sostituito l'originario *hostis* dal momento in cui il termine di base sarebbe passato a designare non più la relazione di scambio, ma quella di esclusione e di ostilità, dunque il nemico, con uno slittamento semantico parallelo a quello di *xenos*, prima nome dell'ospite e poi dello straniero» (A.M. Beltrametti, *Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico*, p. 3, in www.comune.modena.it/lastoriaditutti/beltrametti.doc (consultato il 16/08/07).

¹² Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 52s.

¹³ Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 84ss.

inseparabilità fra le due dimensioni, in questo consiste l'antinomia propriamente detta¹⁴.

Questo paradosso ci consente una prima attualizzazione, che riguarda il dibattito sulla recente legge sulla sicurezza, con il suo inevitabile strascico di polemiche sui respingimenti ed il rispetto dei diritti umani. Le leggi, anche quelle sull'immigrazione, sono ovviamente necessarie, perché l'anarchia non sarebbe segno di ospitalità, ma di indifferenza e irresponsabilità. Le leggi possono prevedere anche dei limiti, come nella tradizione ogni complesso di leggi sull'ospitalità, ma ciò che ci interessa è cercare di capire se le leggi sono assolute o hanno una misura; e in questo caso la *Legge dell'ospitalità* ne costituisce la misura, una misura paradossale, ma non per questo meno efficace. Le leggi dell'ospitalità (se così possiamo chiamare le leggi sull'immigrazione del nostro Stato) consentono di praticare la legge dell'ospitalità, puntano, per quanto in modo asintotico ad essa? O la negano con la loro stessa formulazione, oltre che con il loro esercizio? Mi fermo alla domanda.

3.3 Il paradosso dell'ospitante

L'ospitalità può apparire ad un primo sguardo come atto del soggetto che si impone all'altro pur accogliendolo¹⁵, che si impone nella possibilità stessa di collocare l'altro nelle sue categorie affini di *hospes* e *hostis*, come se toccasse all'ospite (*host*) decidere se l'altro è *straniero* e quindi meritevole di ospitalità o *barbaro* e quindi nemico¹⁶. Ma ciò che il passaggio attraverso il secondo paradosso delinea, attraverso la figura della *Legge dell'ospitalità*, dell'ospitalità come *legge senza imperativo*, è piuttosto la figura di un padrone di casa che è come prigioniero della propria dimora e che attende l'altro come liberatore dalla propria prigionia, dalla propria impotenza, dall'impotenza dell'autosufficienza (apparente) e dell'autoreferenzialità (illusoria)¹⁷.

Il terzo paradosso dell'ospitalità ci ha condotto quindi fin dentro il problema dell'identità individuale e soggettiva. L'identità è relazione, forse anche più, l'identità è ospitalità, ospitalità data e ricevuta.

¹⁴ In questo Derrida si avvicina a quanto Paul Ricoeur afferma in *Amore e giustizia*, dove argomenta a favore di una dialettica fra le due che consenta alla logica dell'amore di trovare la sua concretizzazione nelle esigenze della giustizia e alla logica dell'equivalenza di superare, nell'amore, il rischio di una riduzione utilitaristica. V. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000 (ed. orig. 1990), p. 31ss.

¹⁵ “La sovranità del potere, la *potestas* e il possesso dell'ospite restano quelli del *pater familias*, il padrone di casa” (Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 61).

¹⁶ Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 50.

¹⁷ “È come se lo straniero tenesse le chiavi [...] come se lo straniero, dunque, potesse salvare il padrone di casa e liberare il potere del suo ospite; è come se il padrone fosse, in quanto padrone, prigioniero del suo luogo e del suo potere, della sua ipseità, della sua soggettività (la sua soggettività è ostaggio). È dunque il padrone, colui che invita, l'ospite che invita a diventare ostaggio – che lo è sempre stato anzi. [...] L'ospite (guest) diviene l'ospite (host) dell'ospite (host). Tali sostituzioni fanno di tutti e di ciascuno l'ostaggio dell'altro. [...] il padrone è in casa propria, tuttavia giunge ad entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori. Il padrone entra perciò da dentro come se venisse da fuori. Entra in casa propria grazie al visitatore, mercé il suo ospite” (Derrida, *Sull'ospitalità*, p. 112-114).

4. Identità ospitale

Ecco che di fronte ad un fenomeno apparentemente quotidiano e diffuso universalmente, come l'ospitalità, siamo passati ad una questione apparentemente astratta, come quella dell'identità: una tipica acrobazia filosofica? Ovviamente il rischio di fare pure acrobazie verbali c'è, ma è un rischio che dobbiamo accettare per non perdere la “cosa” che l'ospitalità ci fa vedere¹⁸. E quello che l'ospitalità ci fa vedere, con i suoi paradossi, riguarda quello che siamo in quanto esseri umani: siamo ospiti.

L'ospitalità non è un accidente che capita ad alcuni esseri umani, che possono essere talvolta ospitanti, talvolta ospitati, a seconda delle circostanze, l'ospitalità, in tutti e tre i suoi significati, è la cifra della nostra condizione umana:

- siamo ospiti (*guest*) a causa della precarietà della nostra condizione esistenziale, di quella che i filosofi chiamano finitudine della condizione, umana e che possiamo più concretamente definire mortalità. La nostra presenza su questa terra, non dobbiamo scordarlo è precaria e provvisoria, altri ci hanno lasciato il luogo che noi abitiamo e noi siamo “destinati” a lasciarlo ad altri, Ogni pretesa di possesso assoluto e definitivo, sia individuale che collettivo, è quindi illusoria. Ciò non significa che la terra che abitiamo non sia anche frutto concreto del nostro impegno, del nostro lavoro, che le diamo forma, la plasmiamo, con un'opera che risale da un generazione all'altra, ma resta il dato della nostra radicale condizione di ospiti; certo ospiti fatti responsabili del luogo che ci ospita, ma non per questo meno ospiti.

- Siamo ospiti (*host*), perché solo la relazione con l'altro ci libera dalla prigionia di un'identità chiusa e anonima e ci restituisce la nostra insostituibile unicità, il cui nome è *responsabilità*. La nostra originalità, la nostra individualità irriducibile, non nasce da un atto di autoidentificazione¹⁹, ma dal fatto che mi viene assegnata una responsabilità insostituibile per l'altro. Per restare alla metafora guida dell'ospitalità, tutto ciò che io sono, e che pure ha un significato e una identità, giunge veramente ad essere unico ed insostituibile, solo nel momento in cui tutto ciò che io-sono entra in relazione con un volto concreto²⁰, con uno sguardo, con l'appello che da esso giunge: «Ospitami!». Cioè tu, proprio tu e solo tu, apri a me, proprio a me, la tua casa. Se tu mi apri la porta, allora diventi veramente unico, nella relazione che si stabilisce fra me e te²¹. L'ospitalità ci fornisce, come ogni relazione io-tu concreta, la possibilità di uscire dall'anonimato, dall'anonimato del sistema, della globalizzazione, in cui ciascuno è sempre sostituibile con qualcun altro, perché è solo un ruolo, una funzione, non una persona, ma anche dall'anonimato della condizione

¹⁸ È il vedere tipico della fenomenologia, che punta a fare emergere il *mondo della vita*, che sta dietro alle nostre rappresentazioni immediate dei fenomeni.

¹⁹ Sono quello che sono o quello che faccio o quello che possiedo.

²⁰ Dobbiamo ad E. Lévinas la proposta di un'etica come responsabilità per il volto dell'altro.

²¹ È uno dei temi della recente enciclica di Benedetto XVI *Charitas in Veritate*.

postmoderna, in cui la chiusura nell'individualità minima e autoreferenziale del mio piccolo io privato, mi “priva” di un nome, cioè di ciò che io sono nella relazione.

- Siamo ospiti nella tensione permanente fra diritto e giustizia. La giustizia sfida il diritto, lo provoca ad aprire il suo impianto normativo ad una comprensione sempre più ampia di ciò che richiede il vivere sociale e politico, la condizione di fraternità dell'umanità²², ma anche il diritto sfida la giustizia, perché è il diritto che mostra concretamente quanto di giustizia si può realizzare ed è stato effettivamente realizzato. Il diritto ci dice a che punto è la nostra comprensione della giustizia: le *leggi dell'ospitalità* dicono fino a che punto abbiamo interiorizzato la *legge dell'ospitalità*.

Permettetemi una divagazione nell'attualità. Per questo la nostra attuale legge sull'immigrazione e soprattutto la sua applicazione non è semplicemente un atto giuridico, ma la testimonianza di un modo di essere: abbiamo già parlato della necessità delle leggi dell'ospitalità, come realizzazione precaria della legge dell'ospitalità (e anche come testimonianza della limitatezza intrinseca della nostra capacità di accogliere), ma possiamo chiederci se lo spirito di questa legge (al di là dei tecnicismi giuridici) non sia proprio il rifiuto dell'ospitalità, quindi il rifiuto del modo di essere che l'ospitalità annuncia. In questo caso si tratterebbe non solo di un fatto giuridico o politico, ma di un fatto antropologico: la testimonianza di quello che siamo diventati (o che stiamo diventando); questo è il rischio maggiore che essa contiene, una contro-rivoluzione antropologica, purtroppo pienamente post-moderna²³.

5. Etica dell'ospitalità o etica come ospitalità

Se è vero che noi-siamo-ospiti, allora possiamo cogliere tutta la densità etica dell'ospitalità. L'ospitalità può essere assunta come metafora dell'etica. Con questo voglio dire che il rapporto fra etica ed ospitalità non si pone nel senso che si dà prima un'etica, basata su qualsivoglia principio e poi quest'etica si applica all'ospitalità, per decidere quanta ospitalità è compatibile con la morale. Non c'è un'etica che si applica all'ospitalità, un'etica estrinseca ad essa. Ma l'ospitalità stessa è etica, è una metafora dell'etica. Solo se e quanto si è capaci di ospitalità, nei molti sensi che abbiamo fatto assumere a questo termine, allora si vive eticamente. L'ospitalità è l'emergere di una relazione etica nella nostra quotidiana prassi di accoglienza, perché l'etica non nasce dall'esterno rispetto alle nostre prassi, al nostro agire concreto, ma ne è il senso. *Etica come ospitalità* significa che solo essendo ospitale pratico e vivo eticamente, testimonia concretamente l'eticità che mi attraversa e mi

²² Possiamo interpretare in questo modo il suggestivo passo di Apocalisse 3,20: «Ecco, io sto alla porta e busso: se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui, ed egli con me». Aprire la porta all'altro (all'Altro) significa stabilire una relazione unica e in qualche modo reciproca, in cui ciascuno dei due diviene insostituibile per l'altro.

²³ Se post-modernità significa anche legittimazione di micro-identità autoreferenziali.

costituisce²⁴. Ospitare l'altro è già vivere eticamente, e vivere eticamente è ospitare l'altro. Ma se la mia stessa identità è ospitalità, ne viene emersa allora che la mia stessa identità individuale, originale e irripetibile è un fatto etico: io non sono quel che sono, un fatto bruto, ma sono ciò che sono disposto a diventare nella complessa relazione con l'altro di cui l'ospitalità è traccia. La nostra identità non è un fatto, è un compito, un compito morale. Vivere non è un accadimento casuale, è rispondere ad un appello, è appunto, aprire la porta all'ospite, lasciarsi inquietare dalla tensione fra diritto e giustizia, ma trovare anche nell'accoglienza dell'ospite il senso di benedizione della nostra vita²⁵.

6. Reciprocità simultanea e reciprocità differita

Come vi avevo promesso, voglio ora riflettere brevemente su quell'impegnativa qualità di reciprocità che caratterizza il titolo proposto al mio intervento. Anche qui dobbiamo operare una distinzione, che vi presento preliminarmente in termini schematici, e cioè la distinzione fra una reciprocità *nell'ospitalità* e una reciprocità *dell'ospitalità*. Come vedremo non si tratta, ancora una volta, di un gioco verbale, ma di una via per accedere al tema scottante della reciprocità.

Abbiamo colto, già nel terzo paradosso, come si dia una reciprocità *nella* stessa esperienza dell'ospitalità offerta, attraverso il fenomeno che, con Derrida, possiamo chiamare il *gioco delle sostituzioni*. L'ospitalità è in se stessa reciproca, perché l'ospite finisce per essere ospite del suo ospite: chi riceve ospitalità la dà, chi da ospitalità la riceve, non ci sarebbe ospitalità se l'ospitante non trovasse un ospite disposto a farsi ospitare. La casa rimarrebbe chiusa, se non ci fosse qualcuno disposto a passare la soglia. Non basta aprire la porta, è essenziale che qualcuno entri. In questo modo ospitante e ospitato si riconoscono reciprocamente nella polarità irriducibile dei loro ruoli complementari e indispensabili. L'ospitalità è un'esperienza di riconoscimento reciproco²⁶.

Se ciascuno è, alla fin fine, ospite dell'altro²⁷ e questa è la condizione per dare un significato autentico alla propria identità, la condizione *per poter entrare a casa propria*, allora le differenze, le

²⁴ Oppure, ovviamente, la rifiuto, mettendo però pesantemente in discussione la possibilità stessa di avere qualcosa come un'identità insostituibile.

²⁵ La figura archetipica di questo è Abramo alle querce di Mamre (Gen 18), ne vorrei assumere la figura in senso assolutamente pro-vocatorio e suggestivo, non immediatamente teologico. L'ospitalità che Abramo concede (inconsapevole) a Dio diviene concreta possibilità di realizzazione di quella promessa che lo aveva messo in viaggio: Abramo sta nella promessa di Dio, ma solo quando diviene ospite questa promessa giunge alla sua realizzazione. L'ospite è sacro, perché è altro e la sua qualità della sua alterità è quella del divino, dell'Altro per eccellenza. Le culture hanno sempre visto nell'ospite la traccia di Dio. Anche qui ci possiamo interrogare sulla estrema secolarizzazione che attraversa una cultura incapace di vedere in chi chiede ospitalità il divino. Non è forse questo rifiuto dell'ospite il segno di un ateismo radicale? Di un ateismo morale, prima e più che religioso? Di un ateismo che eleva l'ego, non importa se individuale o collettivo a dio, un vero e proprio ego-ismo?

²⁶ Ricoeur ha elaborato il tema del riconoscimento in particolare nella sua ultima opera *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005 (orig. 2004).

²⁷ Preferisco usare questo termine rispetto a quello più aggressivo di ostaggio; Lèvinas parla del soggetto come ospite in *Totalità e infinito, Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book 1990 [orig. 1971], p. 308.

estraneità che dividono devono poter essere essenziali alla loro stessa reciproca esistenza. È l'altro nella sua alterità che sembra poter attivare la capacità di essere, di essere-ospitali: è come se si dovesse essere grati all'altro per la sua estraneità, per il modo in cui essa ci sorprende ed invita ad essere-responsabili.

Ma da questa reciprocità nell'ospitalità non ne deriva immediatamente una reciprocità dell'ospitalità. Dal fatto che io ospito l'altro non deriva un mio diritto, esigibile seduta stante, o peggio ancora da imporre come condizione previa, ad essere ospitato. Certo l'ospitalità implica un complesso di diritti-doveri, cioè un legame fra ospitante e ospitato, ma si tratta di diritti-doveri dell'ospitalità, non all'ospitalità, alla restituzione dell'ospitalità data. Diritti-doveri che nascono, forse anche questo è un paradosso, non dalla forza dell'ospite (*guest*), ma piuttosto dalla sua estrema debolezza: l'ospite (*guest*) è colui che è senza casa e a partire dal suo essere-senza chiede a me uno spazio, un luogo per potere vivere (talvolta anche solo sopravvivere)²⁸.

Così l'ospitalità si trova sospesa fra dono e dovere: è un dovere per chi ospita (*host*), perché ospitare significa rispondere all'appello dell'altro che ingiunge²⁹; è un dono per chi la riceve (*guest*), un dono autentico, dato che egli la riceve non in forza della possibilità di ricambiare, un dono che resta, come ogni vero dono, asimmetrico³⁰.

L'ospite (*guest*) non mi può ospitare prima di tutto perché egli è senza-casa. Solo se e quando anch'egli avrà una casa, allora potrò, eventualmente, invocare (non esigere) la reciprocità dell'ospitalità.

Viene qui utile la distinzione, fra l'ospite che va e l'ospite che resta³¹. L'ospite che viene per *andarsene* non potrà rendermi l'ospitalità ricevuta, a meno che io non mi ponga nella condizione di diventare a mia volta straniero e di recarmi presso la sua casa. Ma l'ospite che viene per *restare*, l'immigrato, ad esempio, potrà essere colui che sarà un giorno mio ospitante. Certo questo richiede che anch'egli abbia una casa, cioè questo richiede che la mia ospitalità giunga a fargli spazio al punto che egli, e questo è un ulteriore paradosso, non sia più mio ospite, ma mio vicino (prossimo).

Il passaggio da ospitalità a prossimità è appunto un tragitto, un viaggio, qualcosa che richiede un cambiamento del modo di essere, quindi anche delle condizioni materiali, dell'altro. Se voglio poter

²⁸ Prendo questa suggestione da T.W. Ogletree, *Hospitality to the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*, Westminster J.K. Press, Louisville-London 2003, in particolare pp. 1-9.

²⁹ L'ingiunzione che viene dall'altro, secondo il pensiero di Lévinas, assume, per Ricoeur, il ruolo di una vera e propria struttura costitutiva dell'ipseità, cioè dell'identità narrativa del sé. V. Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1991 (orig. 1990), p. 473.

³⁰ I riferimenti obbligati sono a Jacques Derrida, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003(2) [orig. 1999] e *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996 (ed. orig. 1991)(1991), ma soprattutto a Jean-Luc Marion, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg e Sellier, Torino 2007; Ricoeur evoca l'economia del dono, come prospettiva meta-etica propria dell'agape biblica nella prefazione a *Sé come un altro*, p. 101.

³¹ V. T. Sundermeier, *Comprendere lo straniero. Un'ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 2004 (ed. or. 1996), p. 11.

pensare di essere a mia volta ospitato devo dare una casa al mio ospite! Se voglio che egli sperimenti cosa significa ospitalità data, cioè quella trasformazione creativa dell'identità, quella esperienza dell'inedito che non sapevo di essere, che ho fatto aprendogli la mia casa, allora devo poter creare le condizioni perché egli abbia una sua casa, mi possa ospitare, e quindi lasciar trasformare la sua stessa identità. Ecco perché la reciprocità dell'ospitalità non può che essere differita.

Notiamo che questo far spazio all'altro, dargli casa, non implica l'omologazione, non la deve implicare, perché dove c'è omologazione non c'è spazio per l'ospitalità, quindi non c'è spazio per l'identità insostituibile e per l'eticità.

La reciprocità ha quindi tempi diversi: se è simultanea la reciprocità nell'ospitalità, non lo è quella dell'ospitalità. Diventare capaci di ospitare richiede tempo. La reciprocità dell'ospitalità è una promessa, potremmo dire il contenuto escatologico dell'ospitalità offerta. Essere ospitali richiede, ma anche rende capaci, di vivere al modo della promessa.

7. Conclusione: luoghi di ospitalità

Possiamo concludere ponendoci ancora degli interrogativi: come pensare la reciprocità senza cadere nel rischio di fare di me stesso la misura dell'altro? come pensare la reciprocità senza che il mio diritto prevalga sul mio dovere? ma anche come pensare l'ospitalità senza che la sua radicale asimmetria provochi il rifiuto impaurito di chi vive la propria identità come un possesso geloso e minacciato? La risposta sta nella costruzione di luoghi capaci di ospitare: ne accenno solo due: i matrimoni misti e la società civile.

I “matrimoni misti”³² sono una straordinaria occasione di ospitalità³³, una convivenza paradossale, come sa chiunque vive questa esperienza, in cui il gioco dell'identità e della differenza, dell'amore e della giustizia, il gioco delle sostituzioni, non ha mai fine. Ed è proprio nella reciproca ospitalità che i partner si offrono, che si manifesta la singolare creazione di una comunione fra i diversi; una comunità fra diversi che non solo restano tali, ma la cui diversità è richiesta perché vi sia la comunione: non c'è matrimonio fra uguali³⁴. In una coppia mista, religiosamente e/o culturalmente, tutto questo è destinato, ovviamente ad accentuarsi, perché ciò che entra in gioco nella relazione di coppia non è solo l'individualità dei due partner, ma i loro stessi mondi, le loro famiglie e le loro culture. Un matrimonio misto riesce quando effettivamente ciascuno sa fare spazio all'altro, in modo creativo ed inedito, come l'esperienza delle coppie miste testimonia. Una creatività che sfocia

³² V. P. Gomasasca, *Meticciano: convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia 2009, in particolare p. 154ss. e P. Sgroi, *I matrimoni interconfessionali, sfida e risorsa per le chiese. Verso una teologia ecumenica del matrimonio*, in Quaderni di Studi Ecumenici n. 9 (2004), pp. 138-216.

³³ Ma forse dovremmo dire che ogni vita di coppia è un matrimonio “misto”.

³⁴ Forse questo è il significato etico del tabù dell'incesto.

nella generazione di qualcosa di nuovo che chiamiamo, senza poterne approfondire il significato, il meticcio. Il meticcio è il risultato di un'apertura, di una ospitalità che ha realmente trasformato i suoi attori, bisogna escludere che «l'essere-in-comunione dei partner equivalga ad una semplice sommatoria delle rispettive culture o al loro minimo comun denominatore. Al contrario, è in gioco qualcosa di diverso, che possiamo definire in termini di cura della cultura dell'altro, o meglio delle radici culturali del legame [...] la storia di una famiglia mista non potrebbe essere raccontata se i soggetti che ne fanno parte non trovassero il modo di raccontarsi insieme e, dunque, di meticcarsi [...] o c'è spazio per una narrazione condivisa, oppure il semplice *collage* non può reggere a lungo»³⁵.

Un discorso parallelo possiamo farlo per la *società civile*: «La società civile è il luogo dover si riconosce il valore universale (la base di umanità [...]) di tutte le creazioni (culturali) specifiche, che restano storicamente segnate dalla loro particolarità»³⁶.

La società civile può essere pensata come co-cittadinanza, come luogo di costruzione ed esercizio di solidarietà basate sul reciproco riconoscimento, che porta alla solidarietà sociale.

Ancora Gomasasca ci suggerisce una logica narrativa, per comprendere e costruire la società civile: «la logica narrativa della società civile non coincide con una comunanza di intenti preconfezionata. Civile [...] non significa assolutamente privo di conflitti, anche se – è ovvio – non è possibile occupare lo spazio di parola con le armi, perché in quel caso non si tratterebbe più di uno spazio libero. C'è dunque una misura non valicabile, che consiste precisamente nel preservare la libertà di essere dell'altro. Fatta salva questa, però, la normale dialettica del raccontarsi genera una prassi di vita comune in cui si intrecciano le interpretazioni contrastanti degli stessi valori. Del resto è solo così che si forma il sentire comune di un popolo democratico. Lo dice bene Seyla Benhabib: “Le identità collettive sono formate da strati diversi di narrazioni dissonanti in cui aspirazioni universalistiche e memorie particolaristiche concorrono alla formazione di sintesi narrative temporanee, che verranno poi sfidate e attraversate da ulteriori tensioni e conflitti”»³⁷.

Potremmo dire che la società civile si costituisce a partire da una ospitalità narrativa, un'ospitalità capace di generare incessantemente novità condivisa, anche se non senza tensioni. Una novità che non nasce dal rifiuto, post-moderno, della tradizione, quanto piuttosto dalla convergenza delle tradizioni e delle culture. «Le culture non sono pezzi da museo, sostanze nettamente definite, bensì [...] creazioni o meglio ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra noi e l'altro. È normale, allora, che anche le culture, per sapersi, cioè per identificare un noi, abbiano strutturalmente bisogno dell'altro, cioè possano esistere come culture solo in un rapporto di costante

³⁵ Gomasasca, *Meticcio: convivenza o confusione?*, p. 157.

³⁶ Gomasasca, *Meticcio: convivenza o confusione?*, p. 171.

³⁷ Gomasasca, *Meticcio: convivenza o confusione?*, p. 173.

interlocuzione con altre culture»³⁸.

Pensare l'ospitalità come categoria costitutiva della società civile, significa quindi, in riferimento all'immigrato, «aprirgli un libero spazio di parola e di manifestazione in cui la sua cultura di offra alla conoscenza [...] smettere di prendere in giro o disprezzare i segni della differenza, ma cercare di ritrovare una base di umanità, una creazione specifica»³⁹.

Come suggerisce il titolo del convegno, il Trentino è probabilmente una terra di s-confinamenti. Questa pare essere una condizione favorevole ad un'ospitalità non ingenua, ma consapevole della sfida e del dono che essa comporta. Consapevole e capace di accompagnare il cambiamento e il rinnovamento che ciò comporta. Vi auguro quindi di poter essere veramente buoni ospiti di coloro che bussano alla porta della vostra terra.

³⁸ Gomasca, *Meticcato: convivenza o confusione?*, p. 175.

³⁹ M. De Certeau, cit. in Gomasca, *Meticcato: convivenza o confusione?*, p. 170.

TRENTINO: LA DIFFICILE IDENTITÀ DELLE TERRE DI CONFINE

Michele Nardelli¹

Trovarsi qui e ritrovarsi nei pensieri degli altri è davvero una gioia. La gioia di essere meno soli. Ed abbiamo bisogno di ciò, anche chi studia, chi ne sta facendo motivo della propria riflessione e del proprio lavoro. C'è bisogno di sentirsi in qualche modo in sintonia con gli altri e con il tempo. Mi risulta perciò facile passare dall'ospitalità delle culture al tema dell'identità.

Oggi il tema dell'identità è un tema "pericoloso", perché in nome dell'identità si possono fare le cose più tragiche ma anche le cose più interessanti. Quindi riflettere sul tema dell'identità in generale e sulla difficile identità delle terre di confine, mi permette di restare lungo questo crinale complesso che in qualche modo "taglia": ti puoi ferire, ti puoi fare del male.

Lo dico perché in questi ultimi anni il tema dell'identità è stato stiracchiato da più parti. In Trentino, in questi ultimi mesi abbiamo avuto una discussione molto dura e accesa, che ha cercato in qualche modo di contrapporre l'identità trentino-tirolese e l'identità italiana (la controversa figura di Andreas Hofer e quella di Cesare Battisti). È un dibattito che mi è sembrato banalmente ideologico, evidenziando spesso un uso strumentale della storia. E ciò addolora, perché ciascuno di noi è tante identità insieme. Perché non è possibile essere altro, specie se si è in luogo di confine. Ma, come poi vedremo, tutti siamo in realtà in luoghi di confine. E dunque immaginarsi il fatto che ci si senta più trentino-tirolesi o più italiani, è qualcosa che non ci aiuta ad abitare questo nostro difficile presente.

Io credo che forzare la storia per sostenere le proprie tesi politiche, sia un'operazione che non deve essere fatta. Eppure veniamo da un tempo, soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino, in cui questa modalità è stata usata tragicamente. La storia è stata usata come pretesto per operazioni di natura criminale. Non dovremmo davvero dimenticarci del fatto che la guerra dei dieci anni, la guerra che ha sconvolto il cuore dell'Europa durante gli anni '90, è cominciata col disseppellimento delle spoglie del principe Lazar, l'eroe della battaglia della Piana dei Merli (1389): in quel giugno del 1989 – pensate – si celebrava il seicentesimo anniversario! E il disseppellimento delle spoglie di un principe morto 600 anni prima diventava "motivo identitario", come se nel frattempo non fosse accaduto nulla, come se uno dovesse aggrapparsi, andare indietro nella storia per definire la propria identità invece di concepirla in divenire. E queste spoglie vennero poi portate in pellegrinaggio in ogni angolo della Serbia, allo scopo di fornire un alibi storico al nazionalismo e a quello che sarebbe accaduto negli anni successivi.

Allora credo che quando maneggiamo queste cose, quando mettiamo mano al tema dell'identità,

¹ Esperto di cooperazione internazionale (Trento).

dovremmo avere molta prudenza, stare molto attenti, perché è facile non soltanto ferirsi individualmente, ma è facile anche mettere in moto dei meccanismi che poi non riusciamo più a controllare.

Perché le identità sono cose complesse e perché la gente vive di identità, ha bisogno di identità. E allo stesso tempo se l'identità è in sottrazione dall'altro anziché in divenire crea elementi di profonda divisione. Come andare a rivendicare il fondo genetico dei propri popoli, ciò che abbiamo visto fare in ogni parte del mondo dopo la fine delle grandi ideologie del '900, come bisogno di ricerca identitaria.

A differenza di Gabriel Mandel, non ho avuto la fortuna di avere un padre afgano e una madre ebrea, sono un trentino doc, i miei genitori erano trentini, ma io mi sento un'identità che è "tante cose", o almeno vorrei che fosse tante cose: mi sento trentino, mi sento italiano, mi sento europeo, mi sento mediterraneo, ogni tanto – viste le mie frequentazioni – mi sento un po' balcanico (nel sentirsi europeo, è giocoforza il fatto di sentirsi anche balcanico). Quindi tante identità, un'identità, vorrei dire, "glocale", che nasce dalla relazione che hai tra il luogo dove vivi e le dinamiche ormai interdipendenti in cui siamo immersi.

E però se devo andare ad indagare le identità che sento più vicine, e se proprio devo scegliere tra queste identità, sono quella trentina e quella europea. Ed è di queste due identità specifiche che mi piace ragionare con voi. Ragionare dell'Europa e ragionare, dentro l'Europa, di un piccolo territorio che è quello in cui qualcuno di noi vive e che, appunto, ci ospita oggi.

Inizio con la prima identità, quella europea. Che forse oggi è quella meno sentita. Qualche mese fa abbiamo avuto a che fare con le elezioni per il rinnovo del Parlamento Europeo: vi hanno partecipato, nei 27 paesi che potevano concorrere all'elezione della più rappresentativa fra le istituzioni europee, mediamente circa il 42% degli aventi diritto. Quindi meno di una persona su due. Se poi andiamo a vedere nel dettaglio, una parte importante di quelli che hanno partecipato al voto ha votato per partiti euroscettici, cioè partiti che l'Europa non la vogliono proprio. Vedete come l'identità europea sia oggi poco sentita. Se ne parla molto, però non alberga né dentro il nostro sentire, né dentro le nostre intelligenze. Anche per questo l'Europa è un progetto in crisi profonda: non solo perché manca una costituzione europea, non solo perché il Trattato dell'Unione Europea non è stato approvato da tutti i paesi che avrebbero dovuto approvarlo (probabilmente se andassimo a fare un referendum anche in Italia, incontreremmo quelle stesse perplessità e difficoltà che si sono incontrate in altri paesi): l'Europa non c'è dentro il nostro modo di pensare e di sentire, per la semplice ragione che non abbiamo un'idea di cosa sia l'Europa.

In primo luogo nel nostro immaginario l'Europa è ancora identificata con i paesi dell'Europa occidentale, continuiamo ad immaginare sostanzialmente l'Europa a 15 o addirittura, forse, con

qualche paese in meno. Allora la domanda è la seguente: di che Europa stiamo parlando? Cos'è l'Europa?

Anche senza scomodare la geografia, perché anche la geografia è in divenire, pensiamo soltanto al fatto che noi abbiamo due grandi istituzioni europee: il Consiglio d'Europa, che è la più antica istituzione europea, e l'Unione Europea. L'Unione Europea è composta da 27 stati, il Consiglio d'Europa è composto da 47 paesi. E allora, di quale Europa stiamo parlando? Se qualcuno vi chiede: l'Azerbaijan fa parte dell'Europa? Voi risponderete di no. L'Armenia fa parte dell'Europa? Probabilmente fareste fatica a collocarla nella carta geografica. Eppure questi paesi sono paesi membri a tutti gli effetti del Consiglio d'Europa.

Non sappiamo nemmeno chi era "Europa", da dove nasce questa parola. Nella mitologia, Europa era una principessa, la figlia di Agenore, re di Tiro (antica Fenicia, attuale Siria, Libano e Palestina). La storia racconta che Europa venne rapita da Zeus per quanto era bella. Agenore – il padre – mandò uno dei fratelli di Europa, Cadmo, a cercarla per mare, lungo il Mediterraneo. Cadmo fece vela verso la Tracia (l'attuale Romania). Ad un certo punto incontra l'oracolo a cui chiede se avesse visto Europa. L'oracolo gli risponde: «Non la troverai. Ma prendi una vacca, pungolala e falla camminare fino a quando rimarrà in piedi. Là dove cadrà, tu fonderai una città». È la storia mitica della costruzione della città di Tebe, che ci racconta un'idea di Europa che noi non abbiamo nel nostro immaginario. Perché è l'Europa che nasce "fuori di sé". È l'Europa figlia di un paese che non fa parte dell'Europa. Fatta di popolazioni nomadi a dispetto degli altri (come i Fenici) che erano stanziali. Anche qui si può comprendere come il nostro immaginario si capovolga: noi crediamo che le popolazioni europee siano state stanziali da tempo immemorabile, a fronte delle altre popolazioni immaginate come nomadi. Ed è invece vero l'opposto!

Questo ci racconta di un'identità in divenire, di un Europa che è qualcosa che si costruisce, di un lavoro che non finisce mai, di una realtà che trae la propria origine dalla civiltà mediterranea. E noi oggi nel Mediterraneo affondiamo o respingiamo i barconi dei diseredati...

Che cos'è rimasto di questa idea di Europa nella "fortezza" che respinge gli altri? E poi un'altra domanda: esiste un'identità europea? Ricordo che nel dibattito sulla questione della costituzione europea si è fatto molto spesso riferimento alle radici cristiano-giudaiche dell'Europa, e questa cosa anziché diventare elemento di arricchimento culturale della discussione, è diventata elemento di divisione, tanto che si è parlato di "scontro di civiltà". Qualcuno ha evocato la battaglia di Lepanto (1571), la santa alleanza delle potenze cattoliche europee contro l'espansione dell'impero ottomano per mare e per terra. Immaginando che l'Europa fosse riconducibile a questa parte d'Europa e dimentichi per altro del fatto che la Turchia è sempre stata parte dell'Europa e cerniera decisiva fra oriente e occidente. Tant'è vero che anche oggi lo è, nonostante quello che si è detto durante la

campagna elettorale. Perché se è vero che la Turchia non è ancora parte dell'Unione Europea, fa parte del Consiglio d'Europa dal 1949. A pieno titolo paese europeo, a dimostrazione del fatto che l'Europa non ha soltanto radici cristiano-giudaiche, ma tante radici, tante minoranze. Anche islamiche.

Noi abbiamo avuto a che fare per dieci anni con una guerra che aveva tra gli obiettivi quello di eliminare una di queste minoranze europee. Appunto, l'islam endogeno, l'islam europeo. Frutto di un sincretismo, perché prima dell'islam che da secoli rappresenta la parte maggioritaria della Bosnia-Erzegovina, c'era la cultura "bogomila", un'antica eresia cristiana che ha sposato l'islam (anche le culture religiose sono in continua trasformazione). E noi nemmeno ci siamo accorti che esisteva un islam europeo endogeno. Perché Sarajevo viene chiamata la Gerusalemme dei Balcani? Perché lì si sono incontrate le religioni monoteiste, cresciute una accanto all'altra tanto che nell'arco di qualche decina di metri potete trovare i luoghi di culto di quattro religioni. Perché lì trovò rifugio la cultura ebraica sefardita cacciata dalla Spagna nel 1492.

Sapevate dell'Editto di Blagaj? Villaggio a pochi chilometri da Mostar, in Bosnia Erzegovina, ospita da tempo immemorabile una tekke, luogo di culto dei sufi. Lì venne emesso dal Sultano Mehmed II el Faik il seguente editto.

«Io, Sultano Mehmet-Kahn, informo il mondo intero che coloro i quali possiedono questo editto imperiale, i francescani bosniaci, sono i miei favoriti per cui io dispongo:

fate che nessuno infastidisca o disturbi né loro né le loro chiese;

permettete loro di vivere in pace nel mio impero;

lasciate stare al sicuro coloro che presso di loro sono rifugiati;

permettete loro di tornare e sistemare i loro monasteri senza timore in ogni paese del mio impero.

Né la mia Altezza reale, né i miei Visir, né il personale alle mie dipendenze, né la mia servitù e nessuno dei cittadini del mio impero potrà insultarli o infastidirli.

Non permettete a nessuno di attaccarli, insultarli, né di attentare alle loro vite, proprietà o chiese.

Se loro ospiteranno qualcuno proveniente da fuori o lo introdurrà nel mio Paese, ne hanno la mia autorizzazione.

Poiché ho così disposto, ho graziosamente emesso questo editto imperiale e ufficialmente assunto l'impegno.

Nel nome del creatore della terra e del cielo, colui che nutre tutte le creature, nel nome dei sette Musafs e del nostro grande Profeta e nel nome della spada che io impugno, che nessuno si comporti diversamente da ciò che ho scritto fin tanto che mi saranno fedeli e obbedienti alla mia volontà».

Correva l'anno 1463. In quel tempo si cacciano i musulmani e gli ebrei dalla Spagna e la conquista delle Americhe avviene all'insegna della distruzione delle civiltà e delle culture autoctone. Dall'impero ottomano, dipinto come oscurantista ed oppressivo, viene in questo caso una pagina di civiltà, forse la più antica dichiarazione di tolleranza religiosa conosciuta nella storia.

Abbiamo a che fare con tratti di storia straordinaria, che parlano appunto di identità plurali, di sincretismi ed incontri lungo i pensieri, che abbiamo totalmente rimosso. Così rimosso che abbiamo guardato con sostanziale indifferenza, o comunque senza capirci niente, a dieci anni di guerre che hanno insanguinato il cuore dell'Europa.

Noi facciamo fatica ad essere cittadini europei a tutto tondo, non sappiamo ascoltare l'Europa, facciamo fatica a pensare europeo, continuiamo a ragionare dentro lo schema dello stato-nazione. E non sappiamo mettere in relazione il nostro particolare alla dimensione globale. Ma ormai non è possibile non tenere conto di questo, perché viviamo nel contesto dell'interdipendenza, ed ogni cosa che accade a poche centinaia di chilometri come a molte migliaia di chilometri, si riverbera immediatamente sulla nostra esistenza. Non parlo solo delle vicende culturali, penso anche ai processi materiali, penso alla crisi internazionale e finanziaria, che entra violentemente all'interno delle nostre case, penso alla guerra di un anno fa in Caucaso, di cui non ci abbiamo capito niente, ma da lì passa il gas che arriva ogni mattina nelle nostre case.

Fra qualche mese, a novembre, sarà il ventennale della caduta del muro di Berlino (1989). In tanti abbiamo guardato a quell'avvenimento con grande speranza. Effettivamente è cambiato il mondo, nel bene e nel male. Ma oggi in Europa i confini non sono scomparsi. Non sono scomparsi i confini materiali, e non sono scomparsi quelli immateriali, quelli che permangono all'interno delle nostre coscienze, del nostro modo di essere e di pensare. Penso al fatto che a Gorizia, là dove per anni c'è stato un muro che attraversava la città, ancora oggi a qualche anno dall'abbattimento di quella frontiera, la gente ancora fatica ad andare dall'altra parte, anche se il muro non c'è più. Perché è un muro che rimane dentro di noi. In altre parole, dovremmo riuscire a superare i confini che abbiamo nel nostro immaginario, oltre a quelli che tristemente conosciamo e che limitano la libera circolazione delle persone.

Questo significa fra l'altro avviare un lavoro serio di elaborazione dei conflitti. Vi porto due esempi molto concreti: il confine nord-orientale e il Sud Tirolo.

Il confine nord-orientale, le sue tragedie! Vi consiglio *Alla cieca*, libro di Claudio Magris: è la storia di una vicenda personale che trae spunto dalla triste vicenda dei "monfalconesi", un consistente gruppo di lavoratori dei cantieri navali di Monfalcone e delle loro famiglie che nel secondo dopoguerra decidono di andare a costruire il socialismo in Jugoslavia per poi finire a Goli Otok, il gulag titino. E la storia un personaggio che incarna tante vite lungo le tragedie che attraversano quel confine orientale, segnato dal colonialismo italiano, dal fascismo e dalla tragedia delle foibe, ma anche della speranza in una trasformazione sociale e politica che s'infrange nel suo fallimento. Dalla speranza di cambiare il mondo e dal finire nell'isola calva da dove spesso non c'era ritorno. Tragedie che hanno percorso quel confine e tragedie che non si sono ancora realmente

rielaborate. Tanto è vero che ogni volta si parla delle foibe gli animi si dividono. Un conflitto ancora oggi per nulla elaborato nella coscienza diffusa.

Cose analoghe potremmo dire del Sud Tirolo. Di una piccola regione dove il tenore di vita è fra i più alti del mondo e dove, ciò nonostante, le narrazioni sono totalmente separate fra cittadini di lingua e cultura tedesca e cittadini italiani. Questo per dire che costruire identità condivise, come dicevamo, significa fare i conti con le narrazioni. Significa elaborarli i conflitti, riconoscerli, metterci dentro il naso. Significa, appunto, costruire un'identità ampia, in continuo divenire.

Questo ci dà l'idea di un'Europa in divenire, un'Europa fatta di tante minoranze, di tante radici culturali, dentro le quali ciascuno di noi può metterci del suo per costruire questa prospettiva.

E arrivo al Trentino. Perché il Trentino, in fondo, come l'Europa, è stata ed è terra di attraversamenti. È lo "sconfine" appunto, ma è anche quel crinale che ti mette in gioco continuamente, perché si ha a che fare con tante identità che "attraversano" le persone e le comunità.

Qualche giorno fa Fabio Giacomoni sul *Corriere del Trentino* ricordava come all'inizio del '900 i nostri nonni avessero come patria l'impero austroungarico, e dopo 10 anni queste stesse persone avevano come patria l'Italia. Qual'era la loro identità: quella austriaca o quella italiana? Al di là del fatto che parlassero italiano e scrivessero in tedesco.

Eravamo parte di un impero che attraversava mezza Europa. Ancora oggi trovo nelle biblioteche del Trentino il riferimento alle terme di Ilidza, la zona termale di Sarajevo! Eravamo, come dire?, loro compaesani e avevamo come terme quelle terme, esattamente come loro avranno avuto Riva del Garda come luogo di turismo lacustre lungo quel pezzo di macchia mediterranea alle pendici delle Alpi. Noi però fatichiamo ad averne memoria.

Così come non abbiamo memoria del fatto che questa terra, il Trentino, considerata da tutti terra molto ricca, era terra di migranti. Nel 1892, quando le grandi alluvioni devastarono intere vallate trentine, parte della nostra popolazione partì. La meta non fu solo il Sudamerica, ma anche altre zone dell'impero. Queste erano, ad esempio, la Bosnia: il paesino di Stivor è stata costruito attraverso queste migrazioni. C'è un'area a cavallo tra la Serbia e la Bosnia che un tempo veniva chiamata "la piccola Europa": lì arrivavano le popolazioni che colonizzavano quella terra appena sottratta dalla dominazione turca, guarda caso figli di popolazioni povere dell'impero. Ma noi non ne abbiamo memoria.

Così come non abbiamo memoria del fatto che il Trentino sia stata terra di emigrazione fino al secondo Statuto di autonomia (1972). La nostra gente se ne andava a cercar lavoro altrove, guardata con ostilità, e noi non ne abbiamo memoria. Credo che questo riappropriarsi della storia, senza piegarla per fini politici, sia un'operazione importante.

Anche le nostre montagne sono “terra di attraversamento”. Qualche giorno fa l’Unesco ha riconosciuto le Dolomiti come patrimonio dell’umanità. Giustamente Luis Durnwalder, presidente della provincia di Bolzano, nel suo intervento ha parlato di quelle montagne come luoghi di confine dove la gente si è fatta la guerra fino a non molti anni fa. Luoghi di divisione e di guerra, e che oggi non lo sono più. Potrebbero diventare luoghi di attraversamento, luoghi di incontro. Come in fondo lo erano “anche” ai tempi dell’impero.

Molti di voi conosceranno Robert Musil e il suo straordinario capolavoro, *L’uomo senza qualità*. Pochi invece conoscono le sue novelle contenute ne *La valle incantata*, e in particolare una novella dedicata a Grigia, una donna della valle dei Mocheni. Musil, ufficiale dell’impero austroungarico, era lì in quella terra, e se c’è stato qualcuno che ha parlato di quella valle in maniera profonda ed intensa è stato proprio lui. Per dire come la storia è ricca di tanti contrari, di grandi opportunità oltre che di grandi tragedie.

Se poi andiamo a vedere le nostre lingue, i nostri dialetti, il nostro cibo, sono tutti prodotti dell’“attraversamento”. O pensate che il pane l’abbiamo inventato noi, o che il cibo di cui ci nutriamo sia soltanto il prodotto del nostro sapere e non invece, appunto, dell’attraversamento? E anche qui un consiglio di lettura: *Breviario Mediterraneo* di Predrag Matvejevic, un libro straordinario che racconta come gli usi e i costumi della gente mediterranea, quindi della gente d’Europa e del Nord Africa, sia in realtà un grande e straordinario intreccio di tutta la navigazione che avveniva “costeggiando” (perché una volta non si attraversava il mare, perché pericoloso), e ciò faceva sì che le culture degli altri diventassero le proprie culture e viceversa.

A differenza della storia, oggi la nostra gente è più stanziale, e altre persone arrivano con le proprie culture. Vorrei dire che da questo punto di vista il Trentino è già oggi felicemente multietnico. Sono già oltre 40.000 gli stranieri presenti in Trentino, il 7,5% della nostra popolazione. Ed è quasi il 10% del prodotto interno lordo della nostra provincia che viene prodotto da questi nuovi cittadini. Siamo in Val di Non: l’agricoltura trentina non saprebbe come fare senza la presenza di questi nuovi cittadini, per quel che riguarda i raccolti. Pensiamo al turismo, agli alberghi, ai ristoranti, pensiamo alla sanità, all’assistenza alle persone, alle badanti, all’industria estrattiva (dove il 40% dei lavoratori sono lavoratori che vengono da altri paesi). E così in tutti i lavori che rendono ricca questa terra.

In questi anni il Trentino si è dimostrato terra abbastanza accogliente. Credo che questo abbia a che vedere con la sua storia, credo che noi abbiamo conosciuto l’umiliazione e il dolore del partire, abbiamo nella solidarietà qualcosa che ci viene dal fatto di essere stata una popolazione che ha conosciuto la miseria e la povertà. Il mutuo soccorso, le casse rurali che fanno ricco il Trentino, nascono dall’esigenza di contrastare il latifondo, le grandi proprietà e quindi la difesa degli interessi

materiali della povera gente. Nessun sindaco del Trentino ha deciso di organizzare ronde contro i cosiddetti clandestini...

E ciò nonostante noi non faremmo un buon servizio se non indagassimo sulla paura che c'è anche qui in Trentino. Il problema esiste anche da noi, perché la paura è davvero una "brutta bestia". Qualche mese fa è uscito un libro molto interessante: s'intitola *Gorgo* ed è scritto da Gianfranco Bettin. L'autore si riferisce all'ingorgo di questo tempo ma anche ad un luogo reale ovvero Gorgo al Monticano, un paesino della Marca Trevigiana: tre anni fa ci fu uno degli assalti in villa che provocò la morte dei due vecchi custodi, marito e moglie. Gli autori di questo assassinio erano due rumeni e un albanese, e questa cosa venne usata in tutti i modi per dire: «ecco cos'è il frutto dell'immigrazione». La cosa più bella di questo libro sono a mio avviso le ultime pagine, dove l'autore racconta di essere lì davanti a questa villa quando gli si avvicina una persona anziana in bicicletta. I due si mettono a parlare fra loro, finché la persona anziana dice all'autore: «È cambiato tutto».

Questa frase, secondo me, ci indica l'attenzione che dobbiamo avere nei confronti della paura. Noi tendiamo a negarla o a esorcizzarla. Negandola diciamo: «Razzista!» e così esorcizziamo il problema e non riconosciamo il dolore delle persone.

Effettivamente oggi non è facile capire quello che accade, sta davvero cambiando tutto. Gianfranco Bettin nel suo testo ci dice che dobbiamo abitare questo "gorgo". Mi sembra che quando ieri Daniele Novara all'interno di questo convegno parlava di "sostare nel conflitto", dicesse esattamente questo. Noi di fronte ai conflitti e alla paura tendiamo ad esorcizzarla, mentre non dobbiamo "bollare" queste cose, dire che perché uno esprime la difficoltà di comprendere quello che sta accadendo, allora è razzista. Dobbiamo "abitare" nei conflitti, cercare di riconoscerli, viverli. E viverli come occasione, come opportunità. Riconoscerli significa elaborarli. Esattamente quello che non è stato fatto in Sud Tirolo, esattamente quello che non è stato fatto lungo il nostro confine nord-orientale, esattamente quello che non è stato fatto durante tutte le vicende storiche che invece di essere elaborate hanno portato semplicemente all'individuazione di un responsabile. Che è la logica appunto per cui le guerre si chiudono con una conferenza internazionale o con un processo sul modello di Norimberga, che individua il colpevole e dice: «bene, impicchiamo il colpevole, e così abbiamo risolto il problema». Non capendo che stare dentro i processi significa stare dentro i conflitti. Quando Hannah Arendt ci ha parlato della "banalità del male" proprio a proposito del processo Eichmann del 1961, ci parlava proprio di questo, della necessità di non lavarci le mani, perché Hitler andò al potere col 34% dei voti, perché Mussolini aveva un grande consenso popolare. Perché le guerre non sono semplicemente l'accadimento di uno che diventa pazzo, ma sono fenomeni con i quali abbiamo ogni giorno a che fare, sono processi reali che si basano molto spesso

proprio sull'uso della paura, la paura dell'altro. E, come abbiamo visto, sull'uso della storia manipolandola e cercando di piegarla ai propri fini.

Credo che noi dovremmo avere un diverso atteggiamento nei confronti dei conflitti, e dentro questo ci sta anche la ricerca di un'identità plurale. Perché sono convinto che solo una società matura per il conflitto sia una società matura per la pace.

Noi però tendiamo continuamente a banalizzare questi concetti. Per cui parliamo dell'incontro con l'altro, ma l'altro è quello che ci assomiglia, perché se è troppo diverso da noi diventa un problema. Quando invece dovremmo sapere che l'altro da noi è quello più lontano da noi, il criminale, per riprendere il libro di Derrida sul perdono: il perdono si ha quando inizia l'imperdonabile.

Tutti quanti si riempiono la bocca di pace e in pochi indagano la "felicità della guerra". Perché dentro la guerra, in quel cerchio magico di cui parlano gli esperti in conflitto, l'uomo viene preso da un delirio di onnipotenza, si sente Dio perché ha potere di vita e di morte sugli altri. E dentro questa dinamica misuriamo anche lo stupro. La guerra è il luogo in cui tutte le remore saltano, non c'è più limite. In questo senso non possiamo continuare a pensare che la guerra sia semplicemente qualcosa che i potenti fanno contro i popoli: c'è qualcosa di più profondo. E indagare la pace significa indagare anche l'inconfessabile, come appunto la "felicità della guerra".

Quanto non si parla di riconciliazione! Ma cosa significa riconciliazione? Darsi la mano? Scordarsi il passato? Molto spesso così è intesa, ma invece no: è quel lavoro difficile di elaborazione delle diverse narrazioni. Credo per concludere che sia questo il "punto di confine". Il punto di confine non è semplicemente il crinale di una montagna. Il punto di confine è la capacità di mettere in gioco la nostra narrazione con quella degli altri. È il "punto d'ascolto", è la disponibilità di ciascuno di noi al cambiamento. È l'entrare in un luogo ed uscirne in maniera diversa. E questa è la cosa più difficile, perché tutto sommato è più facile mantenere delle identità fisse (la "fissità" del nostro essere trentini, italiani, veneti, padani, ecc.). Le identità sono sempre in divenire, mai uguali a se stesse. Dobbiamo averne consapevolezza.

E questa è la condizione per poter abitare in maniera intelligente questo difficile presente con il quale noi abbiamo a che fare.

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