

PRETIOPERAI

LA POLVERE E I TESTIMONI

*Seminario organizzato
dai Pretioperai del Veneto a Lonigo (VI)
20-21 ottobre 1990*

n° 16
Giugno 1991

trimestrale - spedizione in abbonamento postale - gruppo IV/70%

Rispetto e considerazione circondano il sacro, ora che esso, attraverso i suoi operatori pubblici pagati dalla società, entra come servizio sociale verificabile e circola nel grande mercato di beni e servizi che si scambiano produttori e consumatori.

- Ma, insegnamento religioso nelle scuole, otto per mille, mantenimento statale del clero, non hanno dato così al cattolicesimo italiano quel "nido" e quella "tana" che Cristo non aveva?
- Che cos'è la testimonianza se essa diventa professione?
- Che ne è della libertà della Parola al di là del suo produrre significati e consensi mondani?
- Le domande che stanno dentro l'esistenza quotidiana non sono soffocate e deformate dal definitivo destino della Parola a produrre beni sociali?

Sommario

- 5 ◆ La polvere e i testimoni
 (segreteria nazionale)
- 7 ❖ La polvere e i testimoni
 (relazione della segreteria dei P.O. veneti)
- 15 ❖ Pietro e Giovanni nell'età del Figlio
 (Massimo Cacclari)
- 23 ❖ La condizione del testimone
 (Aldo Bodrato)
- 37 ❖ Nel paradosso della vita dei preti operai
 (Gianpietro Zago)
- 41 ❖ Il sacro e le sue traduzioni culturali e politiche
 (Pietro Crespi)
- 44 ❖ Scheda partecipanti

La polvere e i testimoni

La pubblicazione delle relazioni del seminario «La polvere e i testimoni» proposto dal gruppo veneto dei pretioperai come una tappa della ricerca e della riflessione che li accompagna in questi ultimi tre anni, vuole essere un atto di riconoscenza nei confronti di un lavoro serio e partecipato e, nello stesso tempo, una occasione per allargare il dibattito sulle tematiche che le realzioni stesse individuano e provocano.

Ci ostiniamo a considerare la rivista come possibile luogo di incontro di contributi magari di segno opposto, tali da esprimere quella profonda diversità che ci contraddistingue. E non ci sembra inutile e ripetitiva fatica di Sisifo riproporre questa nostra dura e spesso tagliente frammentazione perché essa porta con sé la comune tensione di un vissuto testardamente orientato alla condivisione.

Comunque e dovunque questo valore venga espresso: in sintonia con la propria realtà ecclesiale come agli estremi margini della convivenza in un'unica fede, fuori o dentro il sindacato, nella realtà del lavoro industriale come nel complesso panorama dei servizi, nel piccolo gruppo come nella più anonima solitudine.

Chi volesse dal di fuori semplificare le nostre posizioni in un indirizzo collettivo considerando i pretioperai italiani come rami di un unico albero, dovrebbe pur rendersi conto che il suo tronco è

ricoperto di assai ruvida e scagliata scorza. Forse derivata anche da esposizioni sempre troppo prolungate al gelo invernale della solitudine e della marginalità. Certo di spessore tale da impedire l'identificazione dei cento rivoli in cui scorre la linfa della vita di ciascuno di noi.

Solo i frutti racconteranno quanto queste nostre storie fanno parte di un'unica storia.

La segreteria nazionale

LA POLVERE E I TESTIMONI

(relazione della segreteria dei P.O. veneti)

Note introduttive

Questi sintetici appunti introduttivi hanno semplicemente lo scopo di mettere a fuoco il senso e i contenuti del Seminario, che intende riflettere attorno al dualismo: storia/trascendenza. Esso si colloca come "voce" nel vasto panorama di ricerche e confronti che, particolarmente in questi ultimi mesi, hanno caratterizzato la vita della chiesa in Italia, tutta protesa a ridefinire il suo ruolo evangelizzante, alla soglia, come si ama dire, del terzo millennio.

Il Seminario, che pure è frutto di due anni di studio dei preti operai del Veneto, non è un Seminario sui preti operai, ma su alcune domande radicali che nascono dalla condizione concreta di chi (come il prete operaio) vive il sacerdozio al di fuori della gestione del sacro, vedendo il problema "dall'altra parte", dalla parte dei compagni di lavoro che conoscono prevalentemente il fenomeno religioso come consumo di servizi sociali (dall'educazione dei figli all'organizzazione del tempo libero, dall'assistenza ai marginali alla valorizzazione della festa...) e di beni sociali, di cui fanno parte anche l'interpretazione della storia, il senso del vivere e del morire.

È quindi un Seminario solo casualmente organizzato dai preti operai, che sentono di dare voce a quanti intendono fare riferimento alla parola del Vangelo, senza che essa, per una lettura superficiale della sua assolutezza, sfugga ai traumi della storia, ma anche senza che dalle mutevoli scelte umane essa sia catturata.

È quindi un Seminario aperto a tutti.

Il permanere del credente all'interno degli egoismi dei singoli e dei gruppi nella ricerca di soluzioni a volte disperate al problema del vivere dignitoso e della sopravvivenza, accanto alla convinzione che il regno di Salvezza è già operante all'interno delle vicende umane, ci spinge a far chiarezza e distinzione tra il piano della fede e quello della politica.

Laicità della politica, apoliticità della fede

«Ha raggiunto ai nostri giorni una certa compiutezza il movimento,

iniziatosi verso il XIII secolo..., che aveva come obiettivo l'autonomia dell'uomo (intendo per autonomia la scoperta di leggi in base alle quali il mondo vive e basta a se stesso, nella vita sociale e politica....). L'uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla "ipotesi di lavoro: Dio"... Nell'ambito genericamente umano, come in quello scientifico, "Dio" è respinto sempre più lontano dalla vita, perde terreno..... Assurdi, scadenti e non cristiani ritengo gli attacchi dell'apologetica cristiana al mondo diventato adulto, quando tenta di convincerlo che non potrebbe vivere senza il tutore "Dio"» (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, trad. it., Milano 1969, pagg. 245/246).

Le parole di Bonhoeffer, scritte nel 1944, indicano con chiarezza uno degli elementi caratterizzanti la cultura moderna: la conquista della laicità della scienza. Sono pagine lontane, quelle del teologo protestante, ma, anche se le abbiamo lette e rilette in questi anni, e nonostante che in Europa sia oggi caduta ogni pretesa egemonica delle varie ideologie, non resta forse ancora difficile pensare alla politica in termini di laicità, "come se Dio non ci fosse"?

La politica, come determinazione di modelli praticabili di convivenza, è sempre esigenza di risposte concrete a problemi concreti, deve manifestarsi attraverso un linguaggio preciso e comprensibile, perfettamente omologato. I suoi presupposti sono basati su elementi concordati, verificabili, i suoi obiettivi sono prevedibili e ponderabili. Sembra ormai anti-storico pretendere che i progetti e i comportamenti politici vengano giustificati da assoluti di alcun tipo. La politica, in quanto scienza umana, deve essere liberata da "Dio".

La fede si muove su un piano diverso. Essa è coscienza di una chiamata, della voce che mi fa dire: Dio c'è. È essenzialmente l'incontro con l'altro, con il trascendente. E' un "vedere", un essere protagonisti dell'Evento. Certo è il cogliere in mezzo alla indecifrabilità di un passaggio appena percepito, come Elia sul monte Oreb (I Re 19, 13), lo scorgere tra la nebbia (... Poi venne una nube, ed essi non lo videro più, Atti 1, 9).

Si ha l'impressione che non esistano termini univoci per definire l'incontro. Però non è forse necessario fare un vuoto intorno all'evento, per non impedire che esso si realizzi in un clima di totale libertà?

Si ha l'impressione che le questioni religiose appartengano ad una sfera di realtà che sfuggono al razionale.

È come dire che la fede è apolitica.

Tale espressione sintetizza due concetti:

A) Se si concorda sulla laicità della scienza è conseguente affermare che la fede è ininfluente nel mondo delle analisi politiche e della progettualità. Ciò ovviamente non significa che un credente non possa attingere dalla fede delle motivazioni al suo impegno storico. Ciò non significa neppure che

la spinta utopica, escatologica, non permetta di leggere in chiave religiosa alcuni "segni" all'interno delle vicende umane. Ciò significa piuttosto che non è ipotizzabile nessuna traduzione politica della fede, né di destra, né di sinistra.

Ma come liberare Dio dalla politica per restituirlo alla sua assolutezza, per evitare che la fede sia un pretesto per la teorizzazione di un mondo cristiano, di un mondo "così come lo vuole Dio"?

Se oggi viviamo il sabato biblico, il giorno del riposo di Dio, è affidato all'uomo il compito di lavorare per la costruzione di una città dell'uomo, il meno violenta possibile. Alle nostre mani, spesso deboli, e alle nostre intelligenze, spesso impazzite, il compito dei destini terreni, fintantoché Lui non ritorni.

B) Ma apoliticità della fede significa anche, e coerentemente, che non si deve confondere il linguaggio religioso con quello politico. La pretesa di tradurre il "rivelato" in termini organici ad una visione perfetta del mondo, dell'uomo e della storia, cade nel terreno della scienza, poiché di essa deve utilizzare i termini omologati e le categorie comunicative (soggetto/oggetto, spazio/tempo). Ma scivolando sul terreno della scienza, non si ridurrebbe il fatto religioso ad un insieme di cose *sacre* da prendere o lasciare, funzionalissime ai fin troppo noti binomi prete/laico, maestro/discepolo, sacro/profano, ma relegante il credente al ruolo di puro "consumatore"? Non verrebbe in tal modo impedita ogni possibilità di accesso all'incontro con Dio?

«Guai a voi, ipocriti, maestri della legge e farisei! Voi che chiudete agli uomini la porta del regno di Dio: non entrate voi e non lasciate entrare quelli che vorrebbero accedervi», (Mt. 23,13).

Quanto abbiamo riflettuto su questa minaccia di Cristo, che oltretutto vieta allo stesso prete ogni possibile velleità di porsi come "nuovo" prete di una chiesa "nuova".

L'esperienza della fede è sostanzialmente indefinibile, poiché Dio è infallibile, colui di cui non si può pronunciare il nome. "Ma non è solo Dio che è infallibile, lo è anche l'esperienza religiosa in quanto tale. Non ha la complessità divisibile delle altre cose, per cui ad ogni elemento possa corrispondere una parola" (L. Sartori, *Esodo*, n. 4/86).

Quando Saulo, sulla via di Damasco, viene raggiunto dalla Luce, è incapace di esprimere l'accaduto, rimane "cieco" per alcuni giorni, anche dopo aver aperto gli occhi (Atti 9,8)..... Pietro, Giacomo e Giovanni, nel monte della Trasfigurazione, dopo aver contemplato la Visione, ricevono l'ordine del Maestro: Non parlate con nessuno (Mt. 17,9).....

È chiaro che se nel linguaggio "politico" è necessaria la precisione dei termini, sul terreno dell'esperienza di fede non è necessaria, né possibile.

Il testimone

Qualcuno, in tempi antichi ha ricevuto il Messaggio, dai profeti fino agli apostoli, che hanno incontrato il Cristo, "la Parola definitiva del Padre". Questi sono i primi e fondamentali testimoni della nostra fede. La loro esperienza è stata parlata, scritta, tradotta, interpretata... ed infine ridotta a "catechismo", ad uso e consumo del "popolo di Dio".

La distanza tra l'Evento e l'oggi è abissale, e non solo dal punto di vista cronologico. Al magistero ecclesiastico è ora affidata la trasmissione di quell'Evento nel presupposto che il "ministro ordinato" sia, a sua volta, diretto testimone dell'incontro con Dio. Ma è sempre così?

La preghiera di anonimo che abbiamo scelta come titolo del Seminario è più che una frase ad effetto: "Signore, che io veda il tuo volto attraverso la polvere sollevata dai tuoi testimoni". È possibile annunciare il Rivelato, fuori delle approssimazioni, fuori delle metafore? Solo il linguaggio metaforico permetterebbe di parlare del divino concedendo alle parole solo lo spazio eccentrico della periferia. L'Evento si darebbe come fonte esterna al mondo e ai testi che appartengono al mondo. La stessa contraddittorietà dei testi diverrebbe ricchezza: ciò che risulterebbe patologico per un discorso politico, verrebbe affermato come valore sul piano religioso, che non attira divinità e soggetto nella scena chiusa del chiaro discorso politico.

È per questo che Gesù parlava in parabole?

"Il regno di Dio è simile ad un uomo che sparge il seme nel terreno; che dorma o che vegli, di notte e di giorno, il seme germoglia e cresce, ed egli non sa come" (Mc. 4, 26 e 27). Con quale metro si misura la libertà di Dio?

Forse al testimone è chiesto di non superare il linguaggio eccentrico delle metafore, attivando il linguaggio laterale dei testi biblici. Questi, liberati dall'obbligo di diventare premesse a politiche, potrebbero certamente aiutare il credente a intravedere il volto del Signore in mezzo alla polvere.

La chiesa in Italia oggi

Quando il testimone evangelizza per professione, non può fare del Messaggio che un prodotto, inchiodando il soggetto credente/ascoltante ad essere puro consumatore! Il "prodotto" è costretto a definire l'indefinibile, a sacralizzare il linguaggio vivente del rapporto con Dio, a rendere "cuore" del Messaggio ciò che è solo contorno: Bibbia, sacramenti, comunità, non esauriscono l'Annuncio, anche se possono essere la polvere, la nube entro cui attenderlo.

L'impressione è che la professionalizzazione del sacerdote italiano sia

ormai data per scontata, fatta salva la buona volontà di singoli che non è qui in discussione.

Il rifiuto dell'otto per mille da parte dei preti operai, delle comunità di base e di settori non irrilevanti del laicato cattolico, non può essere tacciato di ennesimo atteggiamento contestatario per renderlo inoffensivo, ma, se pur diversamente motivato, è un ultimo grido di allarme: che ne è del Messaggio di Salvezza se viene ridotto a bene di consumo?

Poiché il prete cattolico, dopo l'operazione concordata tra Stato e Chiesa, pare ora ufficialmente relegato al ruolo di operatore nel terziario, ministro di un cristianesimo sempre più sociale, in una chiesa mondanizzata, drasticamente destinata ad offrirsi come agenzia di servizi. A questo destino, effettivo in alcuni casi, virtuale per gli altri, è possibile trovare via d'uscita?

Non sembra certo evangelicamente apprezzabile il fatto che la chiesa oggi sia stimata e considerata da tutti: dal cristiano che spesso cerca il sacro più che Dio (non è questo il terreno dell'idolatria?), all'ateo spesso bigotto che, mentre nega la Trascendenza, pretende di vivere entro il paesaggio del sacro e relega al mondo dei preti la competenza sul senso del vivere e del morire.

C'è da chiedersi seriamente che valore abbia, in questo quadro, il parlare postconciliare della chiesa come comunità piuttosto che come gerarchia, che significhi creare spazi nuovi per il laico e per i vari carismi, quando non è messo in discussione, ma sembra anzi rafforzato, il dualismo testimone professionalizzato/laico consumatore.

Evangelizzazione

Prendendo a prestito le espressioni di Italo Mancini, potremmo dire che esistono tre forme in cui viene vissuto oggi il cristianesimo nella chiesa italiana: la cultura della presenza, la cultura della mediazione, la logica del paradosso.

La cultura della presenza propone la fede visibile, l'organizzazione e l'occupazione di spazi, crea stessati tra chiesa e mondo, anzi propone un mondo alternativo, antagonista e chiuso. Questa forma di cristianesimo esige un'evangelizzazione "forte", come colonizzazione, molto nostalgica nei confronti di una cristianità perduta.

La cultura della mediazione rifiuta l'integralismo, parte da esigenze di apertura e solidarietà. I suoi valori sono l'incarnazione della fede nella storia, la mediazione tra Vangelo e culture, la ricerca di possibili punti di contatto con altre visioni del mondo. Essa si esprime attraverso una evangelizzazione più rispettosa, disponibile, al limite, a concedere spazi di radicalità in cambio del successo mondano del cristianesimo. Ma sempre

pretende di poter battezzare il mondo, di fronte al quale si propone come parola risolutiva per dare all'umanità un assetto politico stabile e pacifico.

C'è infine la forma del cristianesimo basata sulla logica del paradosso. Essa ritiene impossibile una conciliazione tra Vangelo e mondo, che risultano grandezze separate, incapaci di fondersi. Per essa la divinità, l'Evento, il religioso, devono essere rispettati nella loro santità, nella loro essenziale separatezza, non essendo catturabili dalla logica umana. Di qui la rivendicazione della duplice fedeltà: alla radicalità della fede e alla storia.

È evidente che, nell'esperienza dei preti operai come in quella di tutti i "cristiani di confine", è colta come più sintonica la logica del paradosso, che sembra garantire il rispetto della laicità della politica e della santità dell'Evento, che mette in discussione il ruolo del cristianesimo sociale e quindi la professionalizzazione del testimone.

E tuttavia la rivendicazione della duplice fedeltà non impedisce l'Annuncio, ma la evangelizzazione che origina è "dolce", estremamente povera perché rispettosa del soggetto che "coglie il soffio", come della assoluta libertà di Colui che si svela.

Partendo dalla necessità di una profonda demanipolazione dei testi e dei segni, intende la testimonianza come la caligine entro la quale, con il volto coperto, Mosè incontra Dio (Es. 3, 2 e segg.).

Quanto più deciso e preciso è il linguaggio politico, tanto più debole e sfumato deve essere quello religioso. Poiché se il cammino della fede è invocazione, ricerca, attesa, è soprattutto dono.

La fede è grazia, e l'accesso all'Evento non si realizza se non nell'incontro di due libertà: quella di Dio e quella dell'uomo.

Conclusione

I preti operai non hanno organizzato questo Seminario per crisi di identità o per bisogno di scrivere il loro testamento. Certamente qualcuno la penserà così; qualcuno cercherà di non capire. Eppure questo Seminario vuole essere un segno di speranza. L'esperienza della fedeltà alla fede nel radicamento alla storia, ci ha fatto vedere una stella.

"Il regno dei cieli è simile ad un mercante che va in cerca di pietre preziose: quando trova una perla di grande valore va, vende tutti i suoi averi e la compra" (Mt, 13, 45-46. È l'urgenza di questa ricerca che spinge il prete operaio a interrogarsi e a confrontarsi con altri compagni di strada, con coloro ai quali risuona fortemente provocatoria la domanda di Cristo: "Il Figlio dell'uomo quando tornerà, troverà ancora la fede sulla terra?".... Troverà dei testimoni senza "tana"? Dei testimoni che al loro passaggio hanno saputo sollevare polvere, ma senza sostituirsi a nessuno, senza

deleghe alla ricerca del volto di Dio? Troverà la gratuità di un annuncio diventato quotidiano ascolto dentro la vita?

Queste note introduttive risultano forse, al di là delle intenzioni, più assertive che problematiche. In realtà i pochi, ribaditi concetti, sono incalzati da mille interrogativi, quesiti senza fine.

Al dibattito il compito di approfondire piste di ricerca, utili a creare spazi di libertà di cui siamo espropriati (anche sul terreno religioso), noi e i nostri compagni di lavoro, uomini e donne per i quali la vita quotidiana è spesso conflitto mai chiuso, almeno nella speranza, per la difesa della propria soggettività.

PIETRO E GIOVANNI NELL'ETÀ DEL FIGLIO

di Massimo Cacclari

Devo fare una premessa poiché sono costretto ad estrapolare ciò che devo dire da una sorta di sistema filosofico-teologico e temo che le singole parti di questo sistema non siano comprensibili isolatamente.

Forse potrebbe essere utile per renderle più intelleggibili dare alcune suggestioni chiare dato che questa questione, questo problema della relazione tra gli assolutamente distinti, cioè Pietro e Giovanni, questa relazione non avventizia si potrebbe dire parafrasando Agostino, può essere illustrata con alcuni spunti essenziali.

Molto schematicamente. Mi pare che tutto il discorso ruoti intorno al tema del paradosso cristiano. Il paradosso non significa negazione della doxa, se è negazione della doxa il paradosso diventa tutt'altro che paradossale. La doxa, cioè l'opinione, il discorso comune è tutt'altro che paradossale, diventa un distacco gnostico che non ha nulla a che fare con la tradizione cristiana e con qualsiasi buona filosofia.

Il paradosso è paradosso nella misura in cui tiene insieme, e quindi istituisce una sorta di relazione simbolica tra dimensioni assolutamente distinte. Questo è paradossale poiché due dimensioni, assolutamente distinte, simbolicamente si relazionano. Se io invece intendo il paradosso come l'eliminazione della doxa, non combino alcun paradosso, poiché nulla è meno paradossale della totale separazione di due elementi che sono assolutamente distinti. Allora nel paradosso cristiano è implicito il richiamo *necessario* : cioè che mai viene meno, alla doxa.

E così va letto a mio giudizio anche tutto il messaggio evangelico in tutti quegli aspetti che molte volte sono letti in modo non paradossale, ma in modo esclusivamente umanistico. Cioè il paradosso si spezza sia che io legga il messaggio come un anelito alla totale negazione della doxa, sia che io lo legga in senso umanistico. Questo vale appunto per Pietro e Giovanni che sono un paradosso nella misura in cui non vengono distinti. Se vengono distinti, se io sono solo uno spirito giovanneo, non sono più paradossale perché il paradosso non è la negazione o il generico oltrepassamento della

doxa. Questo è il problema decisivo su cui è centrato tutto il mio sistema. Insisto su questo proprio per reagire ad ogni debolezza sia in teologia che in filosofia, ad ogni tentativo di risolvere queste colossali questioni con prediccozzi di carattere morale, "testimoniale", edificante, letterario etc.

Il problema riguarda l'Inafferrabile. Io non sono un credente, ma credo che quello che dirò sia perfettamente ortodosso, cioè appartenga al grande senso della tradizione teologico-cristiana. Se dell'Ineffabile io affermo immediatamente, semplicemente, tautologicamente l'ineffabilità, io lo definisco nel modo più vincolato e più religioso che si possa immaginare. Perché nulla è più definito dell'assolutamente ineffabile cioè di ciò che sta assolutamente nel silenzio. Io lo definisco, io lo imprigono nella dimensione del silenzio. Altroché renderlo inattaccabile rispetto alle nostre pretese o troppo superiore rispetto alle nostre miserie creaturali! Io lo imprigono, lo catturo, nulla è più catturante della fuga-predica sul silenzio e sull'ineffabile. La grandiosità della teologia cristiana in tutti i suoi grandi maestri è proprio stata quella di vedere che l'Ineffabile è coerente con la paradossalità cristiana nel momento in cui viene testimoniato. In cui viene testimoniato da coloro che non sono semplicemente gli uditori ubbidienti, ma che sono i *factores Verbi*, *poietai*. La lettera a Giacomo ad esempio dice: "non siate semplicemente uditori, dovete essere fattori del Verbo" *poietai*. , Questa è una ragione essenziale da comprendere, e cioè che a differenza di altre tradizioni religiose e a differenza radicale dell'Islam io ritengo si possa rispondere alla domanda formulata: ma la Parola ha bisogno del testimone? Ritengo si possa rispondere sì, ha bisogno. Ma non nel senso che la nostra parola, che testimonia la Parola, risolva la Parola, cioè che la Parola si traduca integralmente nella nostra dimensione umana, umanistica. Ma bisogna intendersi che la Parola esiste, proprio *ek-siste*, assolutamente ed esclusivamente nella nostra parola, nel nostro farla e non soltanto dirla, e quindi anche nel nostro tradirla, tramandarcela. Perché è così che si fa la Parola, è così che noi siamo *factores Verbi*, nel tradirla tramandarla, trasformarla.

E questo senso profondissimo dell'ermeneutica è connaturato alla dimensione del messaggio cristiano a differenza radicale ad esempio dell'Islam dove questa dimensione di una "ermeneutica immanente" dell'annuncio stesso non vi suona e anzi è stata costantemente condannata dall'ortodossia islamica, dalle grandi correnti dell'ortodossia sunnita anche se con grandi scismi, eresie, anche all'interno di quella straordinaria tradizione. Quindi, guai a vedere, guai a fare dell'Ineffabile un titolo, in cui si imprigiona il senso dell'altro. Il totalmente altro è coerente alla paradossalità cristiana in cui il totalmente altro non è un corpo separato, ma proprio è, esiste nel nostro fare la Parola, nel nostro essere *poietai* della Parola, *auctores Verbi*.

Queste brevi precisazioni possono dare in forma succinta il quadro teologico-filosofico in cui affrontare il tema della relazione tra Pietro e Giovanni. Questo è un simbolo; intendo il termine simbolo come del tutto alla luce della paradossalità dell'annuncio cristiano e dell'età che questo annuncio apre e in cui tutti siamo, credenti e non, consapevoli o meno, cioè il consistere insieme di dimensioni assolutamente distinte. Perché l'assolutamente distinto è indisgiungibile? Noi qui ad esempio siamo tutti distinti, eppure non siamo assolutamente distinti, siamo pieni di somiglianze, riferimenti l'uno dell'altro. Qui si parla degli assolutamente distinti. Gli assolutamente distinti sono indisgiungibili, perchè se io sono assolutamente distinto, se una persona è assolutamente distinta dall'altra non può definirsi che in rapporto all'altra. Poiché quella dimensione è l'assolutamente distinta dall'altra e quindi indisgiungibile dall'altra. Il simbolo secondo me nel suo significato più pieno è paradossale nel senso che ho spiegato, è la congiunzione; la relazione non contingente tra gli assolutamente distinti, tra dimensioni cioè che non possono concepirsi se non per la loro distinzione.

Iniziamo la spiegazione di questo simbolo da Pietro.

Io credo che nella investitura di Pietro da parte del Signore non possa esservi alcun dubbio; egli è chiamato continuamente primo in tutta la lettura evangelica, è il primo tra i primi ed è Pietro. Ed è a lui che Gesù dice di seguirlo, di andare. Ed è altrettanto indubbio che Pietro tradisce. Egli non solo non è, come gli altri discepoli, Giovanni e le donne, ai piedi della croce, ma lo tradisce, e lo tradisce più radicalmente e profondamente di tutti gli altri discepoli. Pietro è apostrofato nella testimonianza evangelica prima citata come *apostates* e negli stessi termini e con le stesse parole con cui Gesù caccia il demonio. "Vade post me!", va' via Satana! E proprio come Satana, Pietro in quell'episodio voleva allontanare il calice, voleva distoglierlo dal sacrificio. Va' via Satana perchè tu non riesci a vedere, non hai occhi, "non riesci a intuire Pietro!", *tà pneumatikà, quae Dei sunt*, le cose dello Spirito, le cose che appartengono a Dio! E questa difficoltà di Pietro a vedere, ad intuire, a comprendere, emerge chiaramente non nei libri, ma nella splendida tela del Dürer in cui per l'appunto Pietro e Giovanni stanno insieme nella Alte Pinakothek di Monaco. Là Pietro è tutto dolorosamente teso ad intuire qualcosa del vangelo che Giovanni gli tiene aperto. Pietro è il primo e in quanto primo il vecchio, il più vecchio, è colui che tradisce il Signore più duramente. Anche gli altri lo tradiscono e non sono ai piedi della croce, ma a Pietro soltanto Gesù gli si rivolge dandogli del Satana, non riesce a vedere *quae Dei sunt*. Eppure unanimemente tutti i vangeli lo riconoscono come *protus*, il primo e la pietra su cui si edifica la Chiesa di Gesù.

La durezza, la *porosis* pietrina è il suo profondo condividere in questa

durezza la miseria del mondo e nello stesso tempo anche la sua obbedienza. La sua durezza, questa difficoltà a vedere, a comprendere non ostacolano affatto la sua obbedienza nemmeno nel suo tradimento. La sua durezza è resa fertile da questa fede, questo continuo doppio in Pietro che non viene mai meno, che suscita un'altra immagine altrettanto formidabile nel cogliere la natura della figura di Pietro: quella di Masaccio alla cappella Brancacci a Firenze. Là non compare alcuna traccia di gioia o felicità o *ilaritas* potremmo dire con una bellissima parola francescana; la terra di Pietro è quella degli uomini e anche la loro miseria, terra spoglia. Terra e città, vite umane. Straordinario ad esempio quell'episodio in cui Pietro si aggira per le strade di Firenze e si rivolge agli storpi, ai mendicanti: la più straordinaria immagine alla cappella Brancacci è quella di uno storpio dipinto nei termini più crudi, più diretti ed è accanto a Pietro. Lì sta Pietro, su quella terra, in quella città, lì resiste consistendo in mezzo alla miseria di quelle creature e operando tra esse, come nell'episodio dell'elemosina che lì Pietro compie.

Pietro è all'opera tra tutte le figure della città, dal ricco mercante al derelitto, allo storpio. Tutti questi episodi hanno lo stesso colore del primo riquadro, quello della cacciata dal paradiso terrestre, gli episodi che riguardano Pietro hanno lo stesso tono. Pietro opera nel mondo che è stato cacciato. Il tono e i colori di quella cacciata sembrano davvero irrevocabili. Pietro è *odòs*, strada, via, il percorso che attraversa quel mondo, quella città e quindi condivide ontologicamente le vicende di quel mondo, e i suoi errori, erra attraverso i suoi errori. Chi potrebbe immaginare qualcosa di più diverso dalla figura di Giovanni così come viene testimoniata da tutta la nostra tradizione! A partire dai padri è una figura completamente diversa l'aquila di Giovanni, il suo celeste, i colori di Giovanni rispetto al Pietro di Masaccio. Il Giovanni di Dürer, con accanto quel vecchio Pietro, è lui nel pieno della forza intellettuale, che vede e intuisce, abissale distanza, assolutamente distinti. Qui sta appunto la grandezza del paradosso e del simbolo come già Agostino avvertiva: mai separare quei due! Guai a chi li separerà!

E dopo Agostino ritorna in Tommaso questo "Guai!". Tutti i grandi maestri hanno ben chiaro che qui si tratta di assolutamente distinti. Il Primo, Pietro, chiamato a nutrire e che deve perciò andare e dovrà combattere (ecclesia militans) e l'altro invece, il prediletto, colui che ha ascoltato il segno stesso del Figlio, tanto è vero che ascolterà sul grembo del Figlio le voci silenziose, il silenzio, che è chiamato ad attendere, "perché lui non viene? Taci!". Ancora il rapporto del Figlio con Pietro è un rapporto di obbedienza. Pietro non è capace di comprendere ciò che ha ascoltato Giovanni. Il Primo, Pietro, deve condividere la strada con tutti gli altri, figli sì, però pargoli, piccoli, siamo piccoli eredi, siamo pieni eredi, ma che

hanno ancora bisogno di una guida, di Pietro, di fondamento, di strada. Pietro è chiamato a condividere questa nostra costitutiva miseria. L'altro Giovanni è la figura della pura attesa, l'attesa dell'essere tutti amici, tutti perfettamente informati dal Verbum e perciò non più *infantes*, ma finalmente parlanti. Pietro che deve ancora percorrere la via dei pargoli, di coloro che non sanno parlare, Giovanni che attende l'*Unum Sumus* in cui non c'è il simbolo trinitario, ma ci siamo dentro anche noi, poichè l'apocalisse ultima non sarà semplicemente quella del Figlio che torna, ma è l'apocalisse dei figli, la nostra rivelazione in quanto parlanti e informati dal Verbo. La grande tradizione sta sempre attonita davanti al mistero di queste due figure e della loro rivelazione indisciungibile. Potrei citare molte testimonianze, ma per non ripetere cose già dette vi indicherò quella straordinaria di Dante. Dante alla fine del suo itinerario viene interrogato da Pietro circa la fede, da S. Giacomo circa la speranza, medium dialettico quasi, e da Giovanni, per ultimo, circa la perfetta *agape*.

È Giovanni che conclude il pellegrinaggio dell'anima dantesca e dopo Giovanni compare la figura di Adamo a significare che solo attraverso Giovanni è possibile una perfetta reintegrazione dell'originaria natura. Alla *caritas* di Giovanni corrisponde, nella perfetta architettura dantesca, l'ultima guida di Dante cioè Bernardo "quel contemplante", colui che in questo mondo ha gustato la perfetta pace, ha in qualche modo pregustato l'*Unum Sumus* giovanneo. E il linguaggio di queste figure è completamente diversificato. Noi abbiamo quel pregiudizio modernistico secondo cui tutto diventa chiaro quanto più è allettante e vago. Invece la grande architettura è vivace proprio per queste sfumature, per questi rimandi, giochi, intrecci.

Il linguaggio di Pietro è quello dell'invettiva; Dante lo mostra nei termini di combattente, di colui che incita a combattere, la sua ira è impetuosa, è testimone militante, sembra quasi di sentire Campanella: "se torni in terra, amato vieni Signore!". Ha accenti romani, è un discorso costruito con i massi del Campidoglio più che con i cedri del Libano per parafrasare un filosofo contemporaneo. Eppure anche nel paradiso di Dante accanto a Pietro è Giovanni, accanto e dopo. Nessuno lo mette in dubbio. Nessuna astratta separatezza. La Chiesa anche per Dante è la pura presenza pietrina e l'assenza di Giovanni. Ecco il paradosso: quest'assenza è, c'è quest'assenza, esiste. È continuamente detto che la *caritas* giovannea non è Pietro. Quindi è affermata l'assenza di Giovanni, e come la dico: dichiarando ultimamente che la figura perfetta della *caritas* sta nella sua assenza.

Guai se Pietro cessa di avere accanto l'assenza di Giovanni, guai se cessa di rammemorare l'eterno futuro che è Giovanni, cioè mai riducibile alla dimensione del tempo terreno. Pietro è il fondamento, ma Giovanni è

l'attesa di questa Chiesa. Giovanni non è solo figura cristallina, ma esiste nel nostro andare come assenza che esiste accanto a Pietro. Pietro predica che Giovanni non è, e che lui, Pietro, non è Giovanni.

In questo Dante riprende lo chema di Gioacchino da Fiore, il quale però pone queste dimensioni secondo una successione cronologica, di prima e di poi. Noi invece li poniamo simbolicamente, questo è il punto essenziale. Gioacchino da Fiore pone queste dimensioni una come superamento dell'altra, secondo una concezione dialetticamente progressistica anche se pre-storicistica. La novità consiste nel vedere insieme queste due figure che Gioacchino tende a spezzare.

Due sono le vite dei "perfetti" e vanno intese simbolicamente. Smettiamo di vedere il richiamo alla perfezione come richiamo alla perfezione dell'eunuco, a colui che elimina i confini. La perfezione non è eliminazione dei confini, è una qualità; e ancora una volta ritorna il tema del paradosso e del simbolo, poiché perfezione consiste nel tenere indissolubilmente connesso ciò che è assolutamente distinto. Non è unità semplice, ma capacità di tenere insieme gli assolutamente distinti, non fuggire dai due, non essere negligenti nei confronti dei due, riuscire a pensare insieme i due. Altrimenti facciamo un discorso semplicistico anche sull'idea cristiana di perfezione intendendola come semplice soluzione di confini e delle contraddizioni. Ma nessuno dei grandi padri o dei grandi mistici hanno mai inteso così la perfezione.

Due le vite dei perfetti da intendere simbolicamente e non come una che supera l'altra: il silenzio delle cose spirituali là dove sta nascosta la verità, cioè Giovanni che ascolta il silenzio del Figlio, e l'altra che, ascoltata quella verità - cito appunto da Gioacchino - la fa irrigare come acqua tratta da un alto pozzo, la lascia uscire per irrigare attraverso la predicazione i cuori degli assetati. Entrambe sono il perfetto: l'ascolto del silenzio, che è l'opposto del fare dell'Ineffabile un idolo, e la predicazione, "predica Verbum" come diceva uno dei più grandi mistici della tradizione europea, Meister Eckhardt. Allora si intende il paradosso cristiano: un silenzio che va perfettamente predicato, un perfetto agire che è un perfetto contemplare. Negligente, facile è la separatezza tra l'ordine dell'agire e l'ordine del fare, un agire che è contemplare come Pietro insieme a Giovanni, cioè un agire che testimonia continuamente che non è contemplazione, dunque è sempre immanentemente attesa della contemplazione, mai dimentico dell'ordine della contemplazione. Una contemplazione che non è l'agire e un agire che non è la contemplazione e così entrambi si definiscono relativamente in modo necessario.

Allora nella nostra tradizione questa distinzione Pietro-Giovanni assume via via il senso della distinzione Elia-Rachele, Elisabetta-Maria. Gioacchino, tracciando un audace parallelismo con la legge mosaica im-

magina Pietro e Giovanni come i frutti delle due storie di Cristo: dall'odiosa è nato Pietro, dalla diletta Giovanni, ma Pietro è il primogenito e quindi l'erede. Pietro però è come il Battista e deve testimoniare questa sua funzione, a lui spetta venire meno, a Giovanni crescere. Eterno è solo agape, caritas, Giovanni. Pietro è Battista rispetto a caritas. Ma non dobbiamo spezzare questi termini che sono sincronici, simbolici. Vi è nella chiesa del Cristo la dimensione che vien meno, vi è qui e ora nel *kairòs* che è ora, la dimensione che tramonta e quella eterna, aionica. Cioè un simbolo di tempo ed eternità, ecco il paradosso. È un simbolo di senilità, di eternamente vecchio: Pietro nasce vecchio, e di integrità perpetua che attende, che non invecchia sulla strada della terra e dei conflitti su cui invece si incammina Pietro.

La storia della Chiesa potremmo allora vederla come storia della gestazione di tale simbolo, dove si lavora ad edificare questo simbolo, una dolorosa gestazione per partorire quest'amicizia tra Pietro e Giovanni. Non vi è quindi la possibilità di dire questa Chiesa eterna, ma nemmeno è possibile Giovanni al di fuori di questa Chiesa. Giovanni esiste nell'attesa della Chiesa di Pietro, nella sua assenza in questa Chiesa. Questo è il significato più profondo dell'espressione di "Chiesa madre", Chiesa che vive continuamente le doglie del parto e quindi è Elisabetta, vita attiva, la vecchia, che non è separabile dalla Maria oziosa la cui alba spunterà con l'invecchiarsi di Elisabetta, questa è un'altra, bella immagine presa da Gioacchino. Cerchiamo di cogliere questo simbolicamente e non secondo una filosofia della storia che spezzerebbe questo simbolo in momenti cronologicamente determinati. Di questo la Chiesa è chiamata ad essere madre. La Chiesa di Pietro è *peregrinans et militans*, quindi in quanto tale transeunte. È impossibile però liberare astrattamente Giovanni dal nodo pietrino; i due sono il tranello, i due sono da testimoniare per una fede non negligente.

Una chiesa ornata di sola eternità che si pretendesse onnicongiungente diventerebbe perfetto segno anticristico, esattamente come un Giovanni anarchico, che irrompesse armato contro i peccati della Chiesa di Pietro. Anche dalla parte di Giovanni vi è sempre il pericolo di non interpretarsi simbolicamente. Paradossalmente è questo essere militante della Chiesa di Pietro che è il grembo che reca Giovanni, in cui egli esiste. Certamente questa Chiesa deve operare per la sua fine e certamente deve svolgere funzioni analoghe a quelle di cui parla Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi: tra esse la sua funzione politica.

Non abbiamo Chiesa se l'intendiamo eliminandone la grande forma politica che è originaria e necessaria, proprio perché la chiesa è Pietro e non Giovanni. e testimonia il suo non essere Giovanni, l'assenza di Giovanni e quindi il suo carattere transeunte. Allora non si darà immagini idola-

triche, non si darà immagini trionfalistiche, non pretenderà di diventare la grande conciliatrice, una Chiesa che dimentica di essere l'assenza di Giovanni. Se la Chiesa rammemora quest'assenza non cadrà nell'abisso, saprà di dover essere Chiesa madre, cioè che il suo fine consiste nel dare alla vita un simbolo più pieno di sé, una luce più piena, un amore perfetto. Il pericolo di dimenticare Giovanni è un pericolo costitutivo della miseria di questa Chiesa, è costitutivo al suo essere peccatrice, quindi il darsi immagini trionfali o il poter diventare Chiesa-madre in un segno anticristico. Solo nella consapevolezza dei suoi limiti può allora esprimere il simbolo inseparabile di Pietro e Giovanni tra loro assolutamente distinti che è, io ritengo, il significato complessivo e più profondo del paradosso cristiano.

LA CONDIZIONE DEL TESTIMONE

di Aldo Bodrato

«Non è facile - scrive Italo Mancini ad apertura del primo saggio (*Forme di cristianesimo*), raccolto in *Tornino i volti* (Genova 1989) - Non è facile... stabilire le forme e i modi in cui viene vissuto oggi il cristianesimo nella chiesa italiana».

Neppure, però,... è impossibile vedervi in conflitto alcune "essenze", che sono di oggi, ma indicative di un'inclinazione di sempre. Tanto per cominciare per allusioni, facendo ricorso al grande medio della memoria culturale, diremo subito che non è difficile rintracciare un modo o una essenza che viene detta *cultura della presenza* e i cui antecedenti possono essere rintracciati nel cristianesimo leonino fiorito sul finire del secolo scorso...

Esiste poi un modo o un' essenza che possiamo chiamare *cultura della mediazione*, ossia una cultura cristiana che si preoccupa di stabilire forme di articolazione del messaggio evangelico con la storia e con la natura, con la realtà mondana *in toto*. Questa forma può essere fatta risalire alla lotta vittoriosa di Agostino contro il rigorismo donatista; essa è riuscita a imporre la conciliazione tra chiesa e mondo, fino all'*imperium* cristiano, per tutto il medioevo (e i suoi echi si ripercuotono fino ad oggi nella Democrazia Cristiana di De Gasperi e di Moro).

Esiste, infine, un terzo modo o una terza forma essenziale, basata sulla *logica del paradosso* e della incoordinabilità; quello che dichiara impossibile una conciliazione tra vangelo e mondo, che risultano pertanto grandezze separate, incapaci di fondersi, pena il cortocircuito, o la disperata volontà di mordere nel granito.

«Questo tipo di cristianesimo, che è il nostro, e per il quale Pascal detta la formula "far professione dei due contrari" e che Lucien Goldmann traduce nella formula di "rifiuto intramondano del mondo e appello a Dio", corre lungo tutta la storia cristiana, talora in emergenza, talora ai margini e ghettizzata dalla cultura ufficiale. Minoritario, ma non emarginato, ha la logica multipla delle minoranze... e non ha mai potuto essere ridotto al silenzio, come quello che esce dal cuore forte e vero del Vangelo» (pp. 3-5).

La stessa distinzione viene ripresa da Mancini nel saggio successivo (*Evangelizzazione e cultura*) per affrontare il problema delle risposte del

cristianesimo alla sfida del nichilismo contemporaneo, che sembra correre qualsiasi possibilità di radicare il presente in un orizzonte di senso.

«Di fronte a tutto ciò - scrive - (e non è piccolo il nostro smarrimento, che va assunto con amore e senza nessun catastrofismo trattandosi, in definitiva, del volto attuale della caduta) sorge un interrogativo bruciante: con quale cristianesimo fare i conti, come continuare a credere...?» (p. 35).

E risponde: non col cosiddetto cristianesimo della presenza, «che si preoccupa soprattutto del peso politico-economico e di visibilità organizzativa e culturale, che il cristianesimo può avere nel mondo; e così si dimentica della logica biblica che Dio si è scelta: stare accanto all'uomo per partecipare al suo dolore, alla sua sofferenza, 'regnando' dal legno della croce... Un cristianesimo fatto di altre forme di potere, di fronte a quelle del proprio Dio... un cristianesimo che invece di riconciliare disgrega, reduplica gli spazi del mondo, cercandone al suo interno uno tutto proprio, al riparo: da una parte noi e dall'altra voi, e noi aggrappati a motivi di indubitabili certezze anche nel campo dell'opinabile...»; un cristianesimo che «fa paura» e dà l'impressione che «Dio sia nemico dell'uomo».

«Ma neppure - continua - basta quello che si va chiamando cristianesimo della mediazione: perchè per mediare ci vogliono i sensi, sensi da mettere in rapporto tra loro. Oggi ci sono molti messaggi, una vera pletora dell'informazione, ma mancano i significati, ossia sensi per cui si decide, in cui ne va di noi e per i quali saremmo pronti anche a dare la vita. Se mancano i significati, come è possibile operare mediazioni? Nessuno stende un filo tra due poli inesistenti... L'attuale crisi della sensatezza chiede un costo ancora più radicale» (p. 37).

«Quello che occorre - conclude - è come dice la *Kabbalah* lurianica, pensando al Messia, ricomporre e ridestare i morti; con nostre parole, resuscitare i sensi, più che contrapporre (o mediare) le parti... (Il che) vuol dire fare i conti con un cristianesimo radicale, ripreso alle sue radici. Quel cristianesimo che la lettera a Diogneto chiama «paradossale» per il comune modo di pensare. Quel cristianesimo che il testamento di Francesco d'Assisi chiama vivere la *forma Evangelii*... che Pascal chiama agonico («Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo»). E il giovane Lukàs diceva tragico («Può ancora vivere l'uomo su cui si è fissato lo sguardo di Dio?»).. Quel cristianesimo, infine, che Karl Barth ha inteso come «infinita differenza qualitativa» (il totalmente altro di Kierkegaard)» (pp. 37-39).

«Chiamatelo come volete: cristianesimo evangelico, paradossale, agonico, terribile, tragico, radicale, impossibile dal punto umano.... ma ricordate che senza questa radicalità che rappresenti l'inaudito e lo straordinario non sorgerà un nuovo risveglio del senso. Si tratta di ripartire dall'origine pura....

Ma ci vuole coraggio. Il problema del nuovo Areopago è quello di Dio e

del suo Regno... Il resto verrà da sé.

Teologia dell'esodo e del regno: teologia dell'esodo anche come uscita da un Dio zeusico e faraonico, tanto vicino al trono dei potenti da apparirne il fondamento, per incontrare il Dio di Gesù che.. ha la sua manifestazione nello splendore tenebroso della Croce.; teologia del regno, perchè Dio non va per suo conto, come un meteorita che impaura, ma sta a fianco dell'uomo per realizzare insieme i cieli e le terre nuove, quelle che già albeggiano nella Bibbia e attendono il meriggio del *Maràn ahtà*» (pp. 39-41).

È una citazione lunga e complessa, necessaria, comunque, come strumento di comprensione della nostra situazione di uomini e di credenti. Comprensione della perenne e perentoria pochezza spirituale del modello cristiano della presenza; comprensione dell'ormai compiuta consumazione delle innumerabili potenzialità dialogiche della mediazione; comprensione della sfida ultima e prima della fede come supremo paradosso: scandalo e follia dell'abbandono al Dio che ti abbandona nel mondo. (Lc. 23, 46; Mc. 15, 34).

Ma, se la fede è questo paradosso, per cui Dio è "il totalmente altro", indimostrato e indimostrabile, gratuito e terribile, e al tempo stesso fa talmente carne con noi da essere con e per noi "in agonia fino alla fine del mondo", da starci a fianco "per realizzare i cieli e le terre nuove", allora che ne è della nostra testimonianza, quale è la condizione del testimone, quali sono i segni che gli indicano il cammino dell'esodo e gli preannunciano la prossimità del Regno, qual è lo stile della sua "diversa" presenza?

Ecco le corde che vengono subito toccate in me dall'incisivo discorso di Mancini e che non credo siano molto diverse da quelle che anche voi sentite vibrare, visto che avete scelto come suggestivo titolo di questo seminario: "La polvere e i testimoni".

Proverò dunque a rispondere a questi interrogativi a partire dalla mia esperienza di fede, nella coscienza della sua soggettiva parzialità, ma anche del suo sincero sforzo di dialogo con le Scritture, col passato e il presente della nostra chiesa.

Come si pone il problema della testimonianza?

"Voce di uno che grida nel deserto: appianate la via del Signore" (Is. 40,3); "Voce di uno che grida nel deserto: preparate..." (Mc. 1,9). È voce celeste per il profeta, che rinnova per gli ebrei dell'esilio la promessa e l'esperienza salvifica dell'esodo. È voce umana, quella di Giovanni il battezzatore, per l'evangelista che attualizza a beneficio dei cristiani del I° secolo e l'esodo e il ritorno dall'esilio e la realizzazione della promessa messianica. Viene ripetuto l'autorevole detto; viene mantenuta la fedeltà all'antica tradizione; viene resa presente la sua forza rivelativa; viene

spostata la pausa nella dizione, o, se volete, la punteggiatura.

Il Deutero-Isaia è buon testimone; Marco è buon testimone.

Nell'intenzione profonda, soggettiva ed oggettiva, personale e culturale, la realtà testimoniata è la stessa e quasi letterale è la corrispondenza delle parole; ma basta una loro diversa scansione, resa del resto necessaria dal diverso contesto in cui si collocano, perché il significato cambi.

Il Deutero-Isaia e Marco vivono la loro fede in contingenze storiche inconfontabili. I tempi della storia sono irreversibili ed irriducibili; la fede, anche la stessa fede, ne porta i segni; anche Dio, il Dio biblico-cristiano, ne conosce la deriva.

La voce che nel VI secolo a. C. gridava dall'alto ciò che un intero popolo doveva operare in un metaforico deserto, è, sei secoli dopo, voce di qualcuno che grida in un deserto fisico ed è udita solo da chi fisicamente corre a farsene uditore, e impedisce così a quel suono vitale di consumarsi nell'inutilità. Oggi dopo duemila anni che questo detto, con tutto ciò che l'accompagna, ha colpito e scolpito la vita di milioni di uomini nella forma e nel significato dell'evangelista, il suo valore semantico è ancora mutato. Chi lo usa, staccato dal contesto originario, dove per pochi del resto mantiene la sua storica pregnanza di appello ultimativo, lo usa ormai per esprimere l'esperienza della parola giusta e inascoltata. "Voce di uno che grida nel deserto". Non sarà questa, per caso, la vera condizione del testimone cristiano di oggi? Dove lo spostamento di significato, che ancora una volta gioca sulla interpretazione metaforica del deserto, letto, non più come luogo della prova e della redenzione ma come manifesto della sordità e del non ascolto, non è più dovuta ad aggiustamenti di tono, ma ad una complessiva risemantizzazione del detto, la ragione prima di tale rimetaforizzazione è da ricercarsi nella consumazione del suo senso originario, causata sia dalla saturazione per ripetizione che dall'impoverimento per falsificazione storica. «Quando in una mattina di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane - scrive Nietzsche in *Umano troppo umano* - ci chiediamo: ma è mai possibile? Ciò si fa per un ebreo morto duemila anni fa, che diceva di essere Dio».

Nietzsche ha ragione. Venti secoli sono troppi per qualsiasi promessa e per qualsiasi attesa. Ma sono troppi pochi minuti, quando nella sinagoga il figlio del falegname proclama: "Oggi si è compiuta questa Scrittura nelle vostre orecchie" e resta, agli occhi di tutti, figlio del falegname (Lc. 4,13-22). Sono troppi tre giorni, quando sulla via di Emmaus si sperava "che fosse Lui a liberare Israele" e si è costretti ad ammettere che è irrimediabilmente disceso tra i morti (Lc. 24,21-24).

Sono troppi quarant'anni per ripetere che il Regno ha avuto inizio e il Cristo è risorto, mentre la morte continua a mietere le sue vittime, i liberi vengono incarcerati, gli oppressi conoscono la deportazione e l'anno di

grazia si prolunga in persecuzioni. Sono troppi se ciò che è annunciato come compiuto non si compie, prima di tutto, "nelle nostre orecchie" e la parola, gridata sul monte, nel deserto, nella sinagoga e per la strada, non si crea spazi di intelligenza dentro chi la ascolta.

È il gratuito risuonare della parola, infatti, a creare le condizioni dell'ascolto e dell'attesa, ma è nell'ascolto e nella ripetizione che essa apre la strada alla memoria vigile e alla testimonianza attiva (Rm. 10,14-15).

Solo se il seme dell'annuncio del Regno viene gettato, il terreno può dare prova della sua maggiore o minore fertilità. Ma solo se il seme trova terreno disposto ad accoglierlo con generosità possiamo sperare che il Regno venga a "rendere il cento per uno" (Lc. 8, 4-8).

«La ricerca sull'ascolto nel N.T. - scrive Rinaldo Fabris - può suggerire alcune riflessioni per una teologia e una spiritualità della testimonianza. Una religiosità fondata sull'ascolto riconosce il primato dell'iniziativa di Dio. È un'iniziativa libera e gratuita da riconoscere ed accogliere.

L'ascolto suppone l'interlocutore che rivolge la parola, stabilisce la relazione. In questo contesto relazionale colui che parla fa appello all'attenzione, non solo esterna e momentanea. Ascoltare vuol dire prestare attenzione con il cuore in un rapporto libero e permanente. Da qui deriva quell'aspetto coinvolgente e attivo che viene trascritto nel linguaggio che gravita sulla stessa area semantica: ascoltare/obbedire/fare» (*Fides ex auditu*, in "Servitium", ottobre '90, p. 33).

Ma non illudiamoci. Questo ascoltare, obbedire e fare, che sinteticamente indicano la testimonianza di fede con la sua fragile efficacia, non risolve il paradosso dell'annuncio evangelico, non risana la frattura tra promessa, attesa e compimento, tra beatitudine e persecuzione, tra volontà di sequela e infedeltà, mai riconciliate. Essa non la risolve e non la risana, la mantiene viva e la conserva aperta in sofferenza.

Quando ho dato ragione a Nietzsche per il suo stupore circa il permanere della memoria del Cristo morto e ho illustrato il declino del detto marciano sulla *vox clamans in deserto*, non intendevo operare una sorta di discesa dialettica nell'abisso della negazione per risalire trionfante alla piena affermazione del significato della parola e dell'efficacia della testimonianza. Condizionato dalla formazione ermeneutica e storica sono convinto che la nostra situazione di fede è profondamente e irrimediabilmente diversa da quella dei testimoni originali e non solo perchè sono mutati tempi e culture, ma anche e soprattutto perchè il cammino storico dell'annuncio e della testimonianza ne ha bruciato innumerevoli e suggestive possibilità.

«Se i profeti irrompessero
per le porte della notte,
incidendo ferite di parole

nei campi della consuetudine...
 Se i profeti irrompessero
 per le porte della notte
 e cercassero un orecchio come patria,
 orecchio degli uomini,
 ostruito d'ortica,
 sapresti ascoltare?».

scrive la poetessa tedesca di origine ebraica Nelly Sachs (*Le stelle si oscurano*, in *Poesie*, Torino).

Analogamente Sergio Quinzio, in *Dalla gola del leone*, si chiede se "oltre la Croce", che segna il culmine terreno della kenosi del Figlio, non ci sia un abbassamento e un'umiliazione che va oltre la morte: "la perdita-oblio del dolore del Signore", rappresentata da "questi venti secoli di cristianesimo" e aggiunge: "Non è solo il Signore che muore sulla croce, ma è la sua parola che muore nella storia, fino alla più completa cancellazione" (Milano, 1980, p. 22).

Il che caratterizza e segna profondamente la nostra fede, la colloca in un tempo particolare della storia della salvezza e della rivelazione, quello in cui Dio svela la sua impotenza e l'uomo prende coscienza della propria infedeltà.

"Voce di uno che grida nel deserto". Voce inascoltata di Dio e del suo testimone. Voce resa muta dalla nostra sordità invincibile, sperimentata e ribadita. Voce svuotata di visibile efficacia, per noi e per Dio, ora che il testimone che grida lui stesso sa di non essere in grado di garantire ascolto al suo grido, se non in forma frammentaria e incompiuta, spesso frantesa. "*Fides ex auditu*" un tempo; oggi fede fondata sulla coscienza del non ascolto.

Fine del testimone? Morte del cristianesimo?

Forse, ma innanzitutto abbandonano di ogni sogno integralista di perfezione cristiana: imperiale o monastica, ecclesiocentrica o social-progressista, mistica od etica. Il Regno non è di questo mondo o di una sua parte e neppure del mondo ultraterreno. Il Regno è una promessa incompiuta, è come una slogatura all'anca che rende zoppi (non sterili) per sempre (Gen. 22,32), è una beatitudine vissuta nell'esperienza della sua mancanza, è un Risorto segnato dalle piaghe della sua passione, è un testimone che come Giona porta, quasi controvoglia quella salvezza, che lui stesso non riesce né a vivere né a condividere, ma che sa essere l'unica barriera al "*cupio dissolvi*". Il credente - scrive Jean Pierre Jossua nell'incisivo e al tempo stesso delicato libro su *La condition du témoin* - deve essere visto come come un uomo fermo davanti ad una soglia (porta, finestra, basso

muro, cancellata, parapetto) o su una frontiera (limite, siepe, colle, confine, deserto, mare); come un uomo che veglia, spia e senza fine attende. Questa posizione liminare non dice, però, tutto ciò che lui testimonia... Tale posizione non è, infatti, specifica del credente; altri come lui tendono allo stesso modo al di là di se stessi... e sanno che il lontano, lo sperato deve ancora venire, sempre incommensurabile rispetto ai suoi segni.

Ciò che in Gesù è stato rivelatore al grado supremo, ciò che ci ha dato da offrire come testimoni, è un certo orientamento del nostro essere a Dio che l'inscrive, come referente, nel movimento stesso che lo designa, senza però il potere di mostrarlo. È una certa maniera di stare davanti a lui, con lui, talmente inviscerata in profondità che, se talvolta essa riesce ad esprimersi, il più delle volte può solo essere presentita" (Parigi, 1984, p. 35).

Bonhoeffer parlava di "stare di fronte a Dio come se Dio non fosse". Volendo, nel linguaggio e nel contesto del nostro discorso, potremmo dire: rendere testimonianza alla Parola nella coscienza della nostra infedeltà, che è sì dato teologico e storico salvifico emergente, specifico e portante della nostra storica condizione spirituale, ma che non è esegeticamente e teologicamente infondato.

Anzi, se possiamo parlare di questo stare infedelmente nella fede non come apostasia o agnosticismo ma come ultimo, fragile resto di perseveranza, è perché questo nostro stare si ancora ad una autentica possibilità di sequela, già aperta ed operante nelle origini. È perché l'intero annuncio profetico, l'intera linea teologica deuteronomista e sapienziale appare ai nostri occhi costruita sulla rilettura della storia salvifica a partire dagli effetti che sulla fedeltà di Dio ha l'infedeltà di Israele e sull'infedeltà di Israele la fedeltà di Dio.

È perché l'intera storia della Chiesa e dei suoi interni movimenti di riforma può essere interpretata come un cammino di ricerca della fedeltà nella continua presa di coscienza della storica e concreta infedeltà. È perché lo stesso annuncio evangelico, nella narrazione marciante, ad esempio, è tutto costruito sul contrappunto tra il canto fermo della fedeltà di Gesù alla sua missione e il controcanto dell'infedeltà e dell'incomprensione degli avversari, delle folle, non meno che dei discepoli. Se Giovanni è "voce che grida nel deserto", Gesù è uomo di Dio che vede riconosciuta la sua provenienza solo dai demoni e da Pietro; da quest'ultimo, però, secondo un'ottica trionfalistica e deformante che ne fa il più pericoloso tra i satana tentatori.

Non c'è grande manifestazione del potere messianico di Gesù che non resti oscura, incompresa o fraintesa dai suoi. Non c'è parabola che non richieda chiarimenti; non c'è miracolo che non abbia testimoni ciechi e sordi; non c'è insegnamento che non venga disatteso. Anche quando, fino

all'ultimo, i suoi lo seguono, lo seguono per rinnegarlo.

Eppure, tutto avviene in presenza di astanti ammirati e stupefatti, di discepoli che lo amano profondamente, non sanno convincersi ad abbandonarlo e, dopo la morte, mostrano attaccamento pietoso ed affettuoso ai suoi resti.

La fine del vangelo di Marco, quella che prescinde dalla conclusione canonica, aggiunta per completamento, forse necessario ma non chiarificatore, è folgorante.

Le donne, fedelissime tra tutti, sono venute al sepolcro, vedono la tomba vuota, ricevono il messaggio dell'angelo: "... Gesù il crocefisso è risorto. Non è qui... Dite ai discepoli... che vi precederà in Galilea"; ma non sanno far fronte alla novità inaudita. Fuggono, e "non dicono niente a nessuno, perchè hanno paura" (Mc. 16, 6-8).

Che altro poteva scrivere un evangelista per enunciare l'indicibilità del suo messaggio, per esprimere l'incredibilità della fede? La fuga, il timore, forse l'incredulità, certo il silenzio delle testimoni rendono testimonianza veridica a quanto non può umanamente essere configurato come vero.

La grandezza dell'opera di Dio getta luce nel cuore dell'umana incapacità di accoglierla e l'umana incapacità di accoglierla, che apertamente riconosce se stessa, è lo stoppino fumigante che permette alla luce della parola di brillare nelle tenebre. Che ne sarebbe della straordinaria efficacia dei racconti della resurrezione senza le donne di Marco, mute per lo stupore e la paura, senza lo scoraggiamento e la lentezza a capire dei pellegrini di Emmaus (Lc. 24,31), senza l'esterrefatta incredulità dei discepoli di Luca (Lc. 24,36-42), senza l'ostinata diffidenza di Tommaso (Gv. 20). Che ne sarebbe della fresca novità dell'insegnamento del Nazareno senza la polemica con scribi e farisei, senza l'incomprensione dei familiari e il fraintendimento dei discepoli?

Nell'"Evangelo di Gesù il Cristo, figlio di Dio" non ci sono solo gli atti e i detti salvifici del "prediletto", ci sono anche gli uomini con tutto il loro carico di imperfezioni e di insofferenze, di generosità confusa e di frustranti piccinerie, ci sono gli ebrei e ci sono i samaritani, ci sono sacerdoti e pubblicani, ci sono profetesse e prostitute, ci sono i demoni e c'è Giuda, ci sono asini e porci, alberi e pietre, laghi e monti, villaggi e città, monete e bastoni. Tutti coinvolti nell'unico evento-racconto.

Non si tratta di strumenti od oggetti usati da Dio come simboli o metafore del suo "essere altro"; si tratta di luoghi narrativi e teologici che racchiudono la Parola, che sono la Parola, la portano, ne sono investiti, trasfigurati, consustanzianti fino a diventare nell'insieme quel Vangelo che deve essere predicato "ad ogni creatura" e che rende "belli" i piedi di coloro che portano il (suo) lieto annuncio". (Mc. 16,15; Rm. 10,15).

La solidarietà dell'uomo fa, dunque, parte dell'evento-rivelazione al-

meno tanto quanto il parlare di Dio; è anzi la premessa indispensabile alla forza risanatrice della grazia (la *felix culpa* della teologia francescana medioevale?).

Così la fedeltà non può che emergere misurandosi con l'infedeltà. E ciò è vero non solo prima ma anche dopo il dono dello Spirito, che rende credenti gli increduli, apre gli occhi a chi non sa vedere, rende fecondi gli ammutoliti e ancora una volta conferma che la fede e la testimonianza non si fondano sulla perfetta sequela e sull'evidenza del miracolo, ma sulla perseveranza di Dio e sullo stupore dubbioso dell'uomo.

È un grave rischio di ogni rinascita evangelica e di ogni radicale proposta di ritorno alle origini quello di prendere a modello la comunità primitiva, confrontandosi non con la sua concreta realtà ma col suo ideale, quasi essa rappresentasse uno storico momento esemplare e perduto di realizzazione nella fede e nelle opere del messaggio evangelico. Non lo era.

Convinti della messianicità di Gesù e della sua vittoria sulla morte, i discepoli continuano ad avere idee poco chiare e contraddittorie sulla portata della sua azione salvifica e della loro missione.

La titubanza di Pietro nei confronti dei convertiti pagani, il conflitto con Paolo, il compromesso di Gerusalemme ne sono esempi lampanti (Atti, 10-11; Atti, 15; Galati, 2). E altrettanto vale per la prassi comunitaria ed etica. La narrazione della nascita del diaconato ci dice che l'uso, poco prima esaltato delle comunità dei beni, è ben lontano dal realizzarsi (At. 6, 1-2). La narrazione degli episodi di Anania e di Simon Mago ha una chiara funzione dissuasiva nei confronti di chi, già allora, tentava di sottrarsi alla comunione dei beni e di trarre profitto personale dai doni spirituali (At. 5, 1-11; 8, 9-24).

Nelle lettere di Paolo vediamo all'opera una continua ricerca di orientamento dottrinale ed etico, che ci dà la misura della impressione nella fede e della confusione nei costumi. La stessa pratica eucaristica rischia, fin dal I secolo, di tradursi in egoistica e frantumante fruizione del sangue e del corpo di Cristo. E non solo per i seguaci pagani di Paolo, nella caotica e corrotta Corinto, ma persino per quelli giudeo-cristiani di Giacomo, assai più assuefatti al rispetto del culto e della legge (I Cor. 11, 17-35; Gc. 2, 1-4).

Eppure Paolo si rivolge sempre ai suoi interlocutori, sbandati e spesso fedifraghi, come a "coloro che sono stati santificati in Cristo (I Cor. 1, 2), come ai "Santi che sono in..." (II Cor. 1, 1; Fl. 1, 1; Col. 1, 1); Giacomo scrive alle "dodici tribù disperse per il mondo" (Gc. 1, 1); Pietro ai "fedeli... eletti secondo la prescienza di Dio" (I Pt., 1, 1); così pressappoco fanno Giovanni e Giuda.

Scrivono per correggere errori di fede e di vita, oltre che per insegnare, testimoniare, ringraziare, sostenere, ma non cessano mai di riconoscere

che in quelle comunità disperse, incerte, confuse e peccatrici, è all'opera Dio con la sua grazia, e che l'amore fedele di Gesù, spinto fino al sacrificio della croce, brilla nell'infedeltà dei suoi discepoli.

Oggi, che ci presentiamo ad inaugurare il terzo millennio di storia cristiana, dobbiamo prendere compiutamente coscienza che questa difficoltà di incarnare il messaggio evangelico, di dare radici estese e chiome frondose alla grande pianta del Regno, si perpetua nel tempo e che il seme resta seme senza moltiplicare il suo frutto.

Oggi si impone con urgenza, contro ogni trionfalismo istituzionale e contro ogni radicalismo elitario, un profondo ripensamento sul significato del rapporto tra fedeltà di Dio e infedeltà dell'uomo nella rivelazione cristiana. La riflessione sulla Scrittura, con la lunga storia di Israele e la breve storia della comunità cristiana delle origini, la riflessione sul passato della chiesa e sul nostro presente ci impediscono ormai di separare nelle vicende della rivelazione di Dio e dell'umana recezione un filone della fedeltà e un filone dell'infedeltà, un grande, facile e visibile cammino dell'errore e un difficile, nascosto, sottile sentiero della verità. Sempre l'infedeltà è nata dalla ricerca di fedeltà e la fedeltà dalla conversione dell'infedele.

Il movimento farisaico, che rappresenta nel Nuovo Testamento l'assolutizzazione formalistica della legge, è nato dal salutare bisogno di salvare la legge e la fede d'Israele dal settarismo qumranico e dall'integrazione ellenistica.

Il temporalismo spirituale del monachesimo feudale, che deprezza il mondo e al tempo stesso teorizza la sua sottomissione al potere degli uomini di Dio, è figlio legittimo del radicalismo anacoretico e proto-benedettino in fuga dalla temporalizzazione del cristianesimo tardo-imperiale.

La stessa magnifica esperienza francescana, che coniuga mitezza, povertà e purezza evangelica, non ci mette più di un secolo a degenerare in lotta, ricchezza, potere ed inquisizione.

Non ci sarà, per caso, un lontano bisogno di perfezione e di fedeltà cristiana nel nostro deludente e conformistico cristianesimo gerarchico e concordatario? Non c'è nessun pericolo di illusorio purismo in noi che ne denunciando la distanza dagli ideali evangelici e la compromissione mondana?

Mi rendo conto che questo discorso può essere utilizzato per sparare bordate qualunquistiche contro ogni impegno di riforma e rinnovamento ecclesiale e non ecclesiale. Non è questo il suo spirito e la sua sostanza, che sta nella presa di coscienza della storica imperfezione della chiesa, della necessaria tolleranza di fronte al pluralismo delle strade nel cammino di fede.

È il mito della sempre più perfetta rispondenza della chiesa alla volontà del suo fondatore che si sarebbe progressivamente realizzata nella storia che si oppone ad ogni ricerca di maggiore fedeltà. È la trasformazione del detto di Matteo, "E le porte degli inferi non prevarranno contro di essa" (16, 18), da assicurazione limite contro la caduta nella piena apostasia a surrettizia garanzia di "infallibilità", a condannare la chiesa quasi all'irreformabilità, e non già l'ammissione della sua debolezza e della relatività umana di ogni sforzo di essere "lievito" e "sale" del Regno.

"Non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori" (Mt. 9,13), dice Gesù a chi critica la sua presenza accanto ai pubblicani e prostitute. E "giusti" non sono coloro che sono senza colpe e senza errori, ma quelli che tali si credono. E "peccatori" non sono coloro che sbagliano sicuri di sé, ma coloro che si arrovellano nella propria incapacità di uscire dall'errore.

E' impossibile rovesciare la parabola del fariseo e del pubblicano senza rovesciarne gli esiti in un modo speculare.

Se facciamo dire al pubblicano: «Ti ringrazio Signore che mi hai fatto peccatore perchè così son degno di salvezza, invece di farmi trionfo e dannato come il fariseo!», otteniamo subito di fariseizzarlo.

Come l'uomo dell'istituzione non può fare della propria conformità alla prassi ecclesiastica un merito di fronte a Dio, senza condannarsi, così l'uomo, che si mette o è messo ai margini, non è per questo nella giustizia. L'uno e l'altro vivranno della fede, che è innanzitutto coscienza della propria infedeltà. Coscienza, cioè, di essere non l'uomo del Regno ma uomo che ha bisogno, attende e invoca il Regno.

Del resto l'atteggiamento di fondo che Gesù chiede al credente di fare suo per essere pronto alla salvezza è "amare Dio e il prossimo", perchè il "resto segue" (Mc. 12, 29 ss.) e l'azione umana che egli lega più strettamente ed esplicitamente ad una conforme risposta di Dio è "il rimettere agli altri i debiti" (Mt. 6, 12).

Il "dare da mangiare, da bere...", è azione di tale umana e naturale pienezza, che chi fa, fa e deve fare, senza cercarci motivazioni teologiche, anche se Dio è lì eminentemente presente, (Mt. 25, 31-46). Amare Dio e il prossimo, non giudicare, rimettere agli altri i loro debiti nei nostri confronti, riconoscersi bisognosi di salvezza, sono i veri nodi su cui deve confrontarsi il testimone che fonda la sua testimonianza sulla coscienza della propria infedeltà e che sa che tale infedeltà lo coinvolge nel destino di debolezza e fragilità dell'azione di Dio nella storia.

Non ci sono strade, che portino alla scoperta di un cristianesimo più puro, che non passino per questa forca caudina dell'umiliazione dell'essere credente e più in generale dell'essere.

Infatti questa apertura alla debolezza e all'incompiutezza del Regno, che abbiamo sperimentato nell'incapacità storica del cristianesimo di in-

carnare il messaggio, su su fino agli apostoli, giù giù fino a noi, si accompagna ed è espressione del destino di debolezza e incompiutezza dell'essere intramondano dell'uomo, del suo essere creaturale e ontologico, non meno che del suo essere scritturale e teologico. L'infedeltà dell'uomo a Dio non è meno certa e conosciuta ormai dell'infedeltà dell'uomo alla terra e a se stesso.

Se come cristiani sappiamo di non sapere amare Dio e il prossimo, come uomini sappiamo di non sapere amare; se come cristiani sperimentiamo di non poterci "giustificare" senza grazia, come uomini sperimentiamo di non poter operare con scienza e coscienza la nostra salvezza etica e storica; se come cristiani siamo incerti e dubbiosi nella fede, come uomini abbiamo del tutto perduto la forza di muoverci in direzione della verità. Per questo non resta forse che riorientarsi all'azione e alla speranza ritornando al manifesto della rivelazione cristiana, a quel discorso della montagna che con le sue beatitudini, i suoi schiaffi, le sue guance, i suoi mantelli e le sue tuniche, le sue miglia percorse in compagnia poco gradita, insegna a vivere secolarmente il paradosso del Regno nel suo contrario mondano e insegna a vederne i segni nelle condizioni umane meno pertinenti alla sua pienezza: il crocefisso, innanzitutto, ma poi i sofferenti, coloro che chiedono giustizia e cercano la pace, chi lascia la sicurezza della casa e della famiglia, abbandona i beni e vive l'eunuchia non come valori perenni del Regno, che sarebbe supremo masochismo, ma come inesausto appello alla sua venuta risanatrice.

Così potremmo ben dire che tra i segni, che oggi il testimone deve evidenziare agli occhi degli uomini, stanno queste tre post-moderne beatitudini: beati coloro che sanno di non sapere amare, perchè saranno amati per primi; beati quelli che si riconoscono ingiusti e impenitenti, perchè senza fare penitenza saranno giustificati; beati gli orfani del vero, perchè colui che è via, sarà per essi vita, chi è verità sarà luce nelle tenebre.

Ecco infine, poche notazioni sullo stile della testimonianza, liberamente riprese dal citato scritto di J. P. Jossua.

- "Lo stato di perfezione non esiste". La scelta radicale, religiosa o laica che sia, come specifico ed esclusivo segno del Regno, è illusione e inganno. La sola consacrazione a Dio è quella della fede operosa, è la testimonianza che viene dal nostro essere cristiani semplicemente, umanamente, interamente.

- La pretesa di fare i testimoni di professione è un pericolo pubblico e privato. Se testimoniare diventa lo scopo della nostra vita, finiremo presto per abitare le formule invece delle situazioni esistenziali. Pretenderemo di sapere tutto di tutti e di Dio, prima ancora di aver ascoltato e vissuto. Finiremo, così, col distruggere tutto ciò che incontriamo per obbligarlo a diventare come pretendiamo che sia.

- Chi testimonia non creda di dover rendere testimonianza alle sue qualità, al suo stile di vita, alle sue scelte. Se tutto ciò ha efficacia, ha efficacia come segno indiretto dell'amore libero di Dio, suscitatore di infinite e diverse risposte. Il frutto della testimonianza non può essere orientato, non sta nelle nostre mani, è imprevedibile e sovrabbondante.

- Il valore della testimonianza del prete e del religioso non dipende dalla condizione del suo "stato", ma dalla limpidezza della sua persona. Tuttavia chi non trova ascolto come prete o religioso, non creda di diventare buon testimone spogliandosi del suo "stato". Non sta lì il problema. Tutto si gioca sul credito cristiano della vita, per noi. E per Dio? Dio ha la cura dell'uomo, del suo amore, non della sua difesa.

- Spesso finiamo con l'imporci dei sacrifici per ragioni che ci sfuggono ma che amiamo ammantare di abiti virtuosi e, ciò che è peggio, volentieri troviamo validissime anche per imporre sacrifici analoghi ad altri. Caso tipico, le limitazioni imposte all'esercizio della sessualità dalla disciplina e dalla morale cattolica, che, a causa di un'interpretazione spiritualista e dualista dell'uomo, hanno assunto valore di testimonianza cristiana sovradeterminata da motivi psicologici. "Se ci accade, per caso, di aver superato tali proibizioni, affettive, legali o ideali, non sottovalutiamo questi stessi blocchi negli altri, potremmo scandalizzare la loro fede con tutta la forza dei loro complessi. Non sopravvalutiamoli neppure, però, come potremmo avere segreto interesse a fare, perchè contribuiremmo a perpetuare una menzogna sociale.

"Ci sono dunque molti che testimoniano per gli altri, credenti e no, semplicemente perchè sono lì ed eventualmente perchè parlano. Alcuni sono animati dal desiderio di testimoniare e al proposito riflettono, senza crederci più convincenti per questo. Altri sono chiamati ad un servizio pastorale nella chiesa, senza essere né più né meno testimoni dei loro fratelli, ma aiutano a far nascere e a crescere la testimonianza di ognuno. Altri ancora sentono la vocazione imperiosa a testimoniare *opportune*, *importune*. Rendiamo grazie al loro affaticarsi, anche se non sono questi i tempi di gridare ai crocicchi. La testimonianza è una mano dolce, una briglia leggera..." (pp. 106-107).

Aldo Bodrato

NEL PARADOSSO DELLA VITA DEI PRETIOPERAI

di Gianpietro Zago

Questa introduzione intende far fronte ad una esigenza: quella di riproporre e rilanciare alcuni interrogativi, alcune piste, che le relazioni di ieri hanno presentato e che anche il confronto e il dibattito hanno alimentato e allargato, favorendo la circolazione delle diversità che sono al nostro interno e che vanno accolte, valorizzate.

Prima di far questo, comunque, vorrei ricordare sostanzialmente una cosa: questo seminario nasce dal vissuto dei pretiooperai del Veneto. Nasce dal fatto di poter dire che cosa il preteoperaio vede a partire dall'angolazione della sua quotidiana condivisione di vita con quanti vivono con il lavoro delle loro mani, che cosa, cioè, il preteoperaio vede dalla angolazione del suo non essere funzionale all'organizzazione ecclesiastica.

Egli vede e condivide, con i compagni di lavoro, l'insignificanza della fede. Spesso, infatti, la fede è ridotta a gestione del sacro, è ridotta a bene sociale. È una fede usata politicamente per il consenso, è una fede ridotta a catechismo o indottrinamento, una fede che alcuni hanno e che altri devono ricevere. Questo è ciò che il preteoperaio vede dalla angolazione della sua quotidianità di vita, stando nella compagnia degli uomini del lavoro. E vede anche un'altra cosa: vede come la durezza delle basi materiali della vita, che significa: tempi di lavoro, ritmi, esigenze di produttività, di competizione... etc., svuota e scolorisce non solo la fede, ma il senso stesso della vita, e cioè vede e condivide con i compagni di lavoro questa espropriazione. Questa scarnificazione però mette in condizione, forse, di formulare con verità una domanda, cioè: "È ancora possibile, e come, la fede, nel restare in compagnia con gli altri? Nell'ostinazione di restare insieme con gli altri, quale fede è ancora possibile?"

Nessuno di noi si rassegna al fatto che la fede venga ridotta a dimensione privata, individuale, ma quale fede è ancora possibile all'interno del fare compagnia in una situazione di espropriazione?

Proprio perché non legato alla professione ed alla gestione della vita religiosa, proprio perché vive di una sua professione, il preteoperaio, che può essere metalmeccanico, chimico, operaio del legno, operatore sociale,

etc.. si chiede e chiede: "Quale testimonianza oggi è possibile?" e poi, il problema della qualità in questa testimonianza: "Testimoni di quale Dio?".

Allora questo seminario non nasce a caso, né nasce improvvisamente, ma si colloca all'interno di un cammino, di una scelta di vita.

E molto brevemente, allora, vorrei ricordare la parabola dei preti operai veneti.

E' utile fare memoria dei passaggi intervenuti in questi anni di condizione, di condivisione operaia.

L'evangelizzazione, questo tema così centrale, che sempre accompagna la vita del credente, da punto di partenza, quasi uno zaino che ci accompagnava nel nostro andare a lavorare, è diventata esigenza di ascolto dell'evangelo, cioè di non darlo per acquisito. Alla fin fine ci siamo scoperti ingombranti, poco trasparenti alla forza dell'evangelo di salvezza.

E dunque da annunciatori dell'evangelo ad ascoltatori.

Questo non perché è venuto meno il riferimento forte alla radice dell'Evangelo, ma perché è venuta meno la presunzione di sapere e di poter dire: "Questo è evangelo". Invece si è fatta strada l'esigenza di stare alla scuola della Parola e di lasciarla nella sua libertà.

Un altro passaggio intervenuto è certamente questo: dalla speranza di contare, di essere testa di ponte della Chiesa, dentro il lavoro - come erano le motivazioni iniziali - alla scelta della compagnia, della condivisione, dello stare accanto, vivendo la stessa condizione.

In fondo l'intuizione dello stare nella compagnia di tutti, conoscendo la fatica sotto il sole sperimentata da quanti vivono del lavoro manuale e dipendente, ci ha condotto sulla strada della progressiva scoperta dell'essenziale.

Ieri ci siamo sentiti fortemente provocati: credevamo dati per acquisiti alcuni punti e ci ritroviamo volentieri a navigare ancora per altre acque; cioè, in fondo, quel che Roberto Berton ricordava: "Attenzione di non confondere il dito con la luna" è un fatto che constatiamo importante e presente in questa fase della nostra vita.

Le relazioni di ieri mi sembra abbiano fortemente sottolineato l'importanza di superare alcune separatezze, di fare lo sforzo di andare verso una sintesi di ciò che ci viene presentato, anche nella vita, come separato.

1. Comunemente pensiamo, e ci è stato detto, che chi ha fede può parlare e chi non ha fede deve tacere. Invece, soprattutto Aldo Bodrato, ci ha ricordato che è importante parlare nella coscienza della propria infedeltà e cioè nella coscienza della propria non fede, nella coscienza della propria non piena rispondenza. C'è un rapporto stretto tra la parola ed il silenzio, c'è un rapporto stretto perché il dire deve nascere dal tacere, dall'ascoltare, perché solo un lungo ascolto consente di dire

non banalità, ma di essere indicazione di una ricerca, di una silenziosa compagnia, quella di Dio e degli uomini, delle donne.

2. Siamo stati invitati a fare attenzione che alcune separatezze sono diventate ormai uno stato di vita ed allora vi sono alcuni eternamente maestri ed altri eternamente discepoli. Vi sono i contemplativi, quelli che si occupano delle cose di Dio e gli attivi, quelli che si occupano della costruzione della città dell'uomo. Vi sono i produttori dei beni religiosi - i preti - e vi sono i consumatori di questi beni - i laici -. Invece, opportunamente ci è stato ricordato, che c'è un Unico Maestro e che tutti siamo discepoli; che il Dio da adorare sta dentro la vita, sta dentro la storia, sta dentro il quotidiano dell'esistenza.
3. Una terza separatezza, sottolineata in particolare da Massimo Cacciari e da Aldo Bodrato, riguardava questo rapporto sempre così difficile tra la chiesa reale e la chiesa ideale, tra la fragilità e la perfezione. Questa separatezza, questa frattura, ci è stata presentata come tentazione, come fuga, come paura di restare dentro ciò che è complesso, ciò che è ambiguo, ciò che è peccaminoso. In altre parole ci hanno detto: Non esiste il bene ed il male, ma esiste la mescolanza, l'impatto, l'impasto, esiste l'ambiguità, esiste la vita personale e comunitaria che è insieme fragile e proprio per questo tende alla perfezione. Non esiste una chiesa che abbia consumato la sua perfezione, ma esiste una chiesa che è casta e meretrice, insieme. È proprio l'atteggiamento, quello di Pietro e di Giovanni: tensione e dialettica, non uno senza l'altro, non uno che blocchi e uccida l'altro. Di qui la non paura del conflitto, della denuncia, del ricordare che si è in viaggio, che si è in cammino, che non si è arrivati.
4. Un quarto ambito di separatezza: è stata ricordata l'importanza del tenere aperto il rapporto tra l'essere singolo e l'essere comunità, tra l'essere solo e l'essere insieme. Perché il singolo, per essere tale, sembra che tutto il suo spazio sia quello di un dissolvimento nel comunitario, nel collettivo. Spesso la comunità, invece di essere un incontro fra diversi, di singolarità, di originalità, è un assommarsi neutro, senza questi connotati personali. Invece l'esperienza dice che tu nasci e tu muori come singolo e la comunità non ti sostituisce nella tua risposta alla vita e nella tua ricerca di una identità. Questo, trasferito nella dimensione religiosa, fa dire che il rapporto con il Tu è singolo, anche se avviene dentro un contesto comunitario.

Tu ricevi la fede *in* e *da* una comunità, cioè da altri, ma a nessun altro puoi delegare la tua scelta. A tua volta tu ad altri consegni - "tradisci" - una fede che poi ancora sarà vissuta e trasmessa secondo cammini non ipotizzabili e non standardizzabili. Tu sei solo davanti alla Parola, anche se detta in una comunità. Dunque siamo stati fortemente provocati a

superare queste separatezze e io credo anche profondamente aiutati forse (amo sempre sottolineare questo "forse") a porre una domanda giusta, cioè: «Come stare nel paradosso della vita? Come continuare a fare professione di due contrari?» (come diceva Bonhoeffer), cioè: «Come parlare e tacere, come vivere la propria fragilità, chiamata a tendere alla perfezione? Come essere singolo e comunità» e, per dirla con il salmo 42, «Come continuare ad abitare la Terra (cioè avere radici profonde, ancorate, piedi su questa terra) e vivere con fede?».

Questa domanda, credo, ce la poniamo tutti, avendo la consapevolezza che può stare nel paradosso chi accetta di vivere la paradossalità della vita che è ben altra cosa dalla professionalità. La professionalità tende ad escludere, a specializzare, la paradossalità invece tende a tenere aperti.

Ecco perché allora il preteoperaio si chiede, non chiede ad altri ma a se stesso, ed interloquisce con altri, dicendo: «Ma un testimone pagato, oggi, che testimone è?». «Un prete che deve vivere di fede, per il quale la fede è il suo pane, quale fede può coltivare?».

Ed allora si ripropone per tutti un cammino aperto a nuove coniugazioni e cioè questo andare oltre le separatezze indica inventare nuove sintesi sapendole provvisorie: Evangelo e storia, lotta e contemplazione, ecc..., non dimenticando che siamo veramente davanti al cuore dei problemi quando diciamo che il nostro tempo è maturo per vivere forse così: l'autonomia della politica e il primato della fede.

Gianpietro Zago

IL SACRO E LE SUE TRADUZIONI CULTURALI E POLITICHE

di Pietro Crespi

È stato scritto e conclamato che la società secolarizzata ha prodotto la "crisi del sacro". Il tema della "crisi del sacro" ha coinvolto per almeno un ventennio la sociologia italiana in dibattiti, analisi e polemiche, ma dopo un'iniziale invidiabile carriera è andata via via appannandosi e oggi è ridotto a civetteria ideologica. Perché la crisi non è stata, né è, crisi del valore e del peso del sacro nella società contemporanea, ma piuttosto della storicità (o metastoricità) di una religiosità che ha smarrito i raccordi con la vita quotidiana.

«Non è il sacro, ma sono le religioni come strutture di potere ad essere in crisi» (Ferrarotti). Assistiamo cioè alla crisi della religiosità burocratizzata, delle "verità" garantite dall'imprimatur. D'altra parte si assiste oggi anche alla crisi del modo di fare cultura, alla crisi della razionalità delle scienze esatte, delle rigidità di un pensiero non creativo e non problematico. C'è dunque un'eclissi, ma non del sacro, bensì in una certa misura della religione-di-chiesa; e neppure può dirsi che oggi il sacro sembra ritornare o riprendere vigore, perché il sacro non ha mai abbandonato il suo posto; il sacro è sempre rimasto ancorato alle varie forme di legittimazione sociale e culturale in cui è venuto affermandosi, in specie nelle varie forme di potere, politico, sociale, religioso, economico, culturale. C'è al fondo della tematica della crisi o eclissi del sacro un errore diagnostico: la confusione tra pratica religiosa e la religiosità come esperienza personale.

Il dibattito sull'eclissi del sacro ha tuttavia richiamato l'attenzione su interrogativi di fondo della società contemporanea: le conquiste della scienza e della tecnologia non hanno acquietato o soddisfatto le ragioni di esistenza dell'uomo, né annullato l'esigenza di arrivare al significato ultimo delle cose. Il sacro si colloca al di là delle transazioni del razionale; l'insufficienza della razionalità, in specie della razionalità burocratico-formale, allarga semmai lo spazio del sacro e ne asseconda la vitalità. Pertanto la critica del sacro, in termini scientifici, è insufficiente se non inconcludente; lo stesso approccio funzionale al fenomeno religioso, ridotto

a fenomeno sociale come altri, è viziato da un non confessato sottinteso ideologico. La scienza ha cercato di soppiantare il sacro, di surrogarne le suggestioni, ma è scivolata sul terreno dello scientismo. Il secolo delle più clamorose conquiste scientifiche sta chiudendo con un fallimento filosofico: la ragione razionalistica ha rotto i ponti con l'"uomo in situazione", con la sola cosa che conti.

La società odierna ha dunque più che mai bisogno di aprirsi al mondo dei significati; dopo tre secoli di illuminismo i fondamentali bisogni dell'uomo risultano scoperti: la pura verità scientifica, le ideologie politiche, i risultati della tecnologia, non appagano l'"uomo dell'ascolto", l'"uomo dell'attesa". Si stanno rovesciando le prospettive coltivate da una società affannosamente secolarizzata: dopo tanta assenza di "telos" si avverte il bisogno di tornare al discorso finalistico.

In termini sociologici si può concludere che il sacro permette alla società di non perdere la propria coscienza problematica, di non privarsi della funzione sociale dell'utopia. C'è di più: nel bisogno del sacro si avverte l'esigenza di un nuovo modo di vivere, di intendere la stessa laicità; l'esigenza di una riscoperta della storia come impresa umana, la storia che non è soltanto "sottomissione all'inatteso" (Ricoeur).

In questo contesto l'esperienza dei pretioperai si afferma e si esalta come testimonianza originale collocata sul crinale del nostro tempo storico. Anche per il preteoperaio la mediazione è una mediazione in cammino, databile, misurabile; ma la mediazione del preteoperaio è oltretutto una mediazione accerchiata in conflitto con un modo datato di essere Chiesa. Il preteoperaio è il sasso nello stagno delle istituzioni e sembra suggerire un diverso status istituzionale del chierico, quasi una nuova investitura dei suoi compiti e della sua presenza. L'esperienza dei pretioperai non s'affaccia soltanto sugli interrogativi cruciali della realtà ecclesiale odierna, ma è anche esperienza di frontiera nei confronti dei problemi della società contemporanea.

In un'epoca in cui il crollo di miti e utopie, di ideologie e di poteri prevaricanti, porta l'attenzione sull'indigenza dell'uomo, derubato di valori e speranze, le ragioni dei pretioperai rappresentano tuttora un richiamo che merita di essere accolto con un interesse non burocratico. La figura tradizionale del curato resa familiare da una lunga ribadita consuetudine, può infatti non rispondere alle inquietudini e alle esitazioni di una stagione culturale che mette in causa con le risposte istituzionali tradizionali anche gli obiettivi e i propositi della stessa società civile. Il rischio è pur sempre una presenza destoricata della Chiesa là dove il carisma d'ufficio delle istituzioni non occupa più un ruolo centrale; così come è saltata la centralità sacrale della Chiesa in una società pluralistica che

favorisce la coesistenza di forme e modi diversi di vivere un comune patrimonio di fede.

Certamente sul piano quantitativo l'esperienza dei pretioperai appare oggi ridotta, ma non sono ridotti né diminuiti il peso e il significato dei problemi sollevati. Perché l'esperienza dei pretioperai si cala nella realtà di ogni specifica situazione, soprattutto - pur non ignorando le suggestioni del passato - agisce nel presente decomposto nelle fatiche di ogni giorno. Un'esperienza quindi che non si riconosce in una sacralità protetta, ma soddisfa una presenza in cui (come è stato scritto) viene esaltata e verificata una duplice fedeltà: la fedeltà alla radicalità della fede e la fedeltà alla storia.

E qui l'esperienza dei pretioperai è veramente esperienza di "cristiani di confine" che mette in discussione un sistema canonizzato di rapporti e di obiettivi aprendolo alle sollecitazioni della novità e della scoperta. La militanza dei pretioperai è così risposta missionaria là dove una religiosità tradizionale e passiva non riesce più a farsi strada; là dove questa religiosità ha smarrito ogni raccordo con la biografia e la storia della gente. In ottica sociologica va detto che l'incarnazione (storicizzazione) dell'esperienza di fede non può non ritagliarsi nello spessore corposo della vita quotidiana, nei problemi e negli interrogativi che attraversano la strada di ogni uomo.

Il mandato sacerdotale accentua in tal modo il suo carattere operativo, rivestito della diversità dei contesti e delle situazioni ecclesiali. La scelta operaia perciò non è soltanto paradigmatica in una società ad economia industriale (condivisione della condizione degli "ultimi") o professionale (un lavoro per integrare il ministero); ma un ministero di servizio per un mutamento alle radici del rapporto Chiesa-società al di là di antichi steccati che hanno impoverito ogni creatività religiosa e consumato generose capacità di accoglienza.

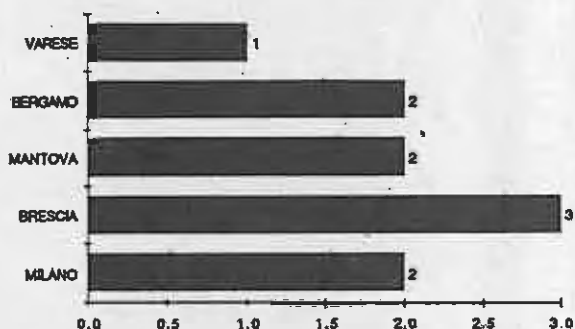
Il significato della militanza del preteoperaio va dunque oggi al di là della frontiera originaria. La stessa quotidianità della fabbrica è al centro di una più vasta situazione di vita. Lo specifico italiano, ad esempio, è contrassegnato da un impoverimento etico della politica che sminuisce in un pulviscolo di contrattazioni, mediazioni e affari i problemi di fondo della convivenza sociale. Manca ogni progettualità. Si affaccia inevitabilmente la domanda di quale investimento, in tale situazione, si sia resa responsabile la società religiosa. Il preteoperaio vive alle radici, nei luoghi di lavoro, questa domanda; vive ancor più una scommessa sulle attese della gente là dove la speranza sembra accorciarsi ogni giorno di più e svuotarsi di ogni ragione ideale. La militanza dei pretioperai è, oggi più di ieri, una provocazione profetica.

SCHEDA PARTECIPANTI

- ◆ Nelle due mezze giornate sono passate complessivamente 152 persone.
- ◆ La punta massima si è verificata sabato pomeriggio con 136 persone.
- ◆ Sono state compilate 144 schede.

Dalla elaborazione dei dati emerge:

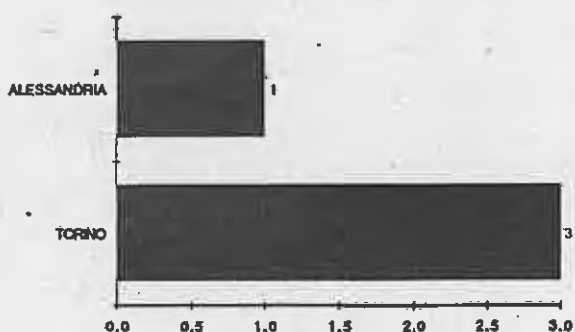
LOMBARDIA (10)



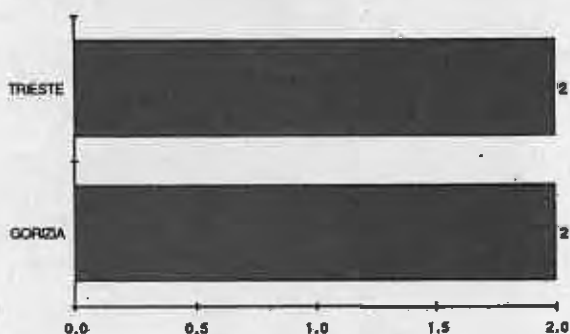
VENETO (92)



**PIEMONTE
(4)**



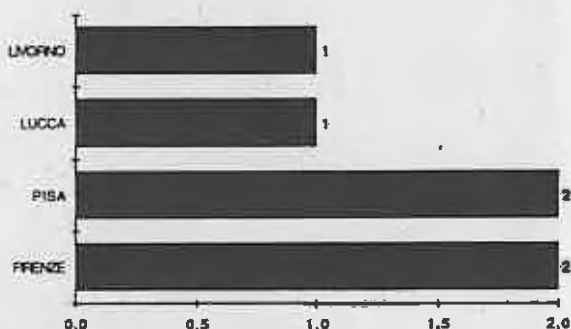
**FRIULI
(4)**



**TRENTINO-ALTO ADIGE
(8)**



**TOSCANA
(6)**



**LAZIO
(12)**

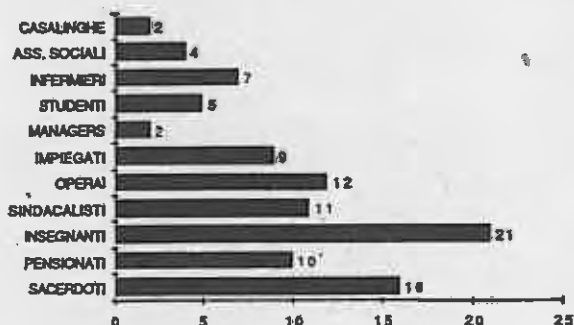


**ALTRE REGIONI
(8)**

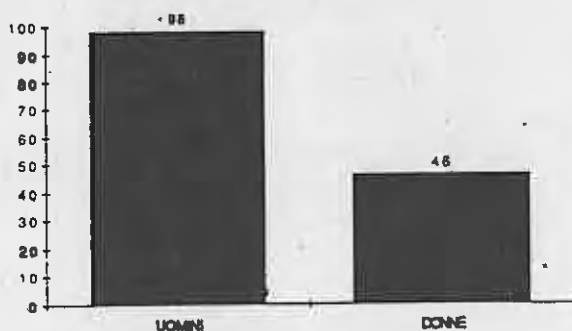
Marche - Liguria - Puglia

- ◆ **ETÀ:** medio-alta: 45-50 anni
con punte in alto e in basso.
- ◆ **Gli interventi negli spazi di confronto-dibattito sono stati complessivamente nelle due giornate: 23.**

PROFESSIONI



SESSO



I giornalisti intervenuti rappresentavano: ANSA, Gazzettino, Giornale di Vicenza, Azione, Vittorio Veneto, Il Popolo, Conquiste del Lavoro, Nuova Vicenza.

«Signore,
che io veda il tuo volto
attraverso la polvere sollevata
dai tuoi testimoni»

(preghiera di anonimo)

Il Salvatore gli affidò questi segreti
affinché egli li scrivesse e li ponesse in
salvo e gli disse:

«Maledetto colui che tramanda questi
misteri per un regalo o per cibo o per
bevanda o per vestiario o per qualsiasi
cosa del genere».

(apocrifo di Giovanni)

«... a destra o a sinistra, avanti o indietro,
sopra o sotto, si deve andare avanti senza
chiedere che cosa ci sia davanti o dietro».

(dal Talmud)