

Trento (Cadine), CEI/Celi, 7 ottobre 2017

Guarigione delle memorie: cosa significa? Come si fa?

“C’è una crepa in ogni cosa,
è così che entra la luce.”

Leonard Cohen, *Anthem*

Introducendo

Il teologo (cattolico) Jean-Marie Tillard, fra gli altri, in un volumetto prezioso trasparentemente intitolato *Siamo gli ultimi cristiani?*¹ (una vera e propria *Lettera ai cristiani del Duemila*), lo dichiara con estrema semplicità ma anche con la franchezza indispensabile in occasioni simili: “I catecheti impiegano tutte le loro energie a parlare di Cristo davanti a uditori che sbadigliano, perché non sono interessati a quanto si dice. I banchi delle chiese sono sempre più vuoti e occupati da persone dai capelli sempre più bianchi, tanto che si arriva a sopprimere delle parrocchie. Nell’insieme, tutta una generazione (quella che costituirà la carne delle società nei prossimi decenni) scivola lentamente non verso l’aggressività verso la chiesa, ma (ed è più grave) verso l’indifferenza”². A suo parere, se si dà una certezza nella crisi odierna del cristianesimo, è che *questa* generazione sarà inesorabilmente l’ultima testimone di un certo modo di *essere cristiani* (non solo *cattolici*). In un prossimo futuro – lo studioso scriveva quasi due decenni fa, ma già oggi, in realtà, è così - occorrerà parlare di Cristo non solo dall’alto di una qualsiasi cattedra; e imparare *nuovamente* che la fede non si trasmette tanto attraverso lo spettacolo dell’assimilazione nelle società, ma tramite l’umile proclamazione della *differenza* evangelica. Come ha dichiarato apertamente papa Francesco, in un’intervista che ha fatto scalpore su altri versanti, ma nella quale ha ribadito il valore permanente del dialogo ecumenico, la sua necessità, e la prospettiva di camminare insieme, uniti nella differenze; anzi, *l’irreversibile vocazione ecumenica* della chiesa cattolica (J.-M. Tillard): “Si deve camminare insieme: la gente, i vescovi e il papa. La sinodalità va vissuta a vari livelli. Forse è il tempo di mutare la metodologia del Sinodo, perché quella attuale mi sembra statica. Questo potrà anche avere valore ecumenico, specialmente con i nostri fratelli ortodossi. Da loro si può imparare di più sul senso della collegialità episcopale e sulla tradizione della sinodalità. Lo sforzo di riflessione comune, guardando a come si governava la Chiesa nei primi secoli, prima della rottura tra Oriente e Occidente, darà frutti a suo tempo. Nelle relazioni ecumeniche questo è importante: non solo conoscersi meglio, ma anche riconoscere ciò che lo Spirito ha seminato negli altri come un dono anche per noi (...). Bisogna continuare

¹ J.-M. Tillard, *Siamo gli ultimi cristiani?*, Queriniana, Brescia 1999.

² Ivi, p.9.

su questa strada... Dobbiamo camminare uniti nelle differenze: non c'è altra strada per unirci. Questa è la strada di Gesù"³.

Perché quello che *già* ci unisce è molto più grande (e importante) di quello che *ancora* ci divide... e perché l'ecumenismo, in fondo, più che un'esigenza dei credenti, è un'esigenza del vangelo. Sì, allora, non possiamo non dirci ecumenici!⁴ Da questo punto di vista, la divisione fra i cristiani va considerata un peccato grave, una controtestimonianza di proporzioni enormi di fronte al mondo...

1) Il dolore dell'altro

Ciò che più caratterizza Neve Shalom – Wahat al Salam, il villaggio della pace fondato in Israele dal domenicano Bruno Hussar, è la cupola candida di Dumia-Sakina, lo spazio di silenzio posto in un boschetto di peschi, querce, pini e terebinti, in cui ciascun abitante del villaggio, religioso o no, a qualunque fede faccia riferimento, può andarsi a raccogliere. L'intuizione di Hussar, coadiuvato dalla sua prima collaboratrice Anne Le Meignen, di non edificare una chiesa, una sinagoga o una moschea ma un luogo così speciale, venne da una meditazione sul Salmo 65,2 ("Per Te il silenzio - *dumìa* - è lode, o Dio, in Sion"), come si leggeva nell'*house organ* del villaggio, la *Lettera dalla Collina*: "Ognuno, accolto e pronto ad accogliere, potrà sentirsi in comunione con l'altro, diverso e insieme simile, al di là delle parole che ben sovente esprimono solo l'incomunicabilità e al di là delle separazioni ideologiche e religiose. La preghiera ha la sua dimora nel Silenzio. E' Silenzio un cuore in ascolto e in attesa". L'unico linguaggio che vi si parla è, appunto, il silenzio; gli unici arredi sono costituiti da alcuni cuscini per sedersi; le due aperture, una finestra e una porta, guardano rispettivamente verso i monti della Giudea e verso il mare⁵.

Si può partire da qui, da quell'intuizione profetica in forte controtendenza rispetto all'attuale spirito del tempo, per riflettere su come, in prospettiva di qualsiasi riconciliazione, occorra in primo luogo una franca ammissione delle proprie colpe.

La nostra memoria è malata, dobbiamo lavorare per guarirla. Lo si ammette implicitamente nel documento messo a punto dalla Commissione teologica bilaterale cattolico-luterana intitolato *Dal conflitto alla comunione: le commemorazioni comuni luterano-cattoliche nel 2017*, presentato ufficialmente il 17 giugno 2013 a Ginevra, in una conferenza stampa nell'ambito delle riunioni del Consiglio della Federazione luterana mondiale (FLM), dal presidente del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, card. Kurt Koch, e dal segretario generale della FLM, Martin Junge⁶. Secondo il quale non si tratta di *raccontare una storia diversa*, ma di raccontare la storia *in modo diverso* e ancor più di *raccontarla insieme*, in maniera *condivisa*. Sulla stessa linea, papa Francesco: "L'impegno ecumenico risponde alla

³ A. SPADARO, "Intervista a Papa Francesco", in *Civiltà cattolica* n. 3918 (19/9/2013), p. 465 (ora in PAPA FRANCESCO, *La mia porta è sempre aperta. Una conversazione con Antonio Spadaro*, Rizzoli, Milano 2013).

⁴ Così ho intitolato il mio libro del 2014, uscito presso Gabrielli editore, San Pietro in Cariano (Vr).

⁵ Cfr. B. SALVARANI, a cura, *Il folle sogno di Neve Shalom – Wahat al Salam*, Edizioni Terra Santa, Milano 2017.

⁶ "2017: la Riforma. Dal conflitto alla comunione", Supplemento a *Il Regno-Documenti* n. 11 (1/6/2013); cfr. anche D. SALA, "Dal conflitto alla comunione", in *Settimana* n. 26 (2013), pp. 12-13.

preghiera del Signore Gesù che chiede che ‘tutti siano una sola cosa’ (Gv 17,21). (...) Dobbiamo sempre ricordare che siamo pellegrini, e che peregriniamo insieme. A tale scopo bisogna affidare il cuore al compagno di strada senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell’unico Dio”. Così, al n. 244, l’esortazione *Evangelii gaudium* (24/11/2013), autentico programma di governo di Bergoglio. In cui compaiono tre paragrafi sul dialogo ecumenico: a confermare che fra le priorità di Francesco tale impegno ha un posto di rilievo. Vi si riflette sul fatto che “l’unità dello Spirito armonizza tutte le diversità”, nel quadro di un patto “che faccia emergere una *diversità riconciliata*” (n.230), citando i vescovi congolese (2012). Ma alludendo anche alla formula cara al teologo protestante Oscar Cullmann, autore di uno studio su *L’unità attraverso la diversità*⁷, e corroborata, in altri passaggi, dalla dichiarazione della necessità di una “conversione del papato” (n.32); dalla constatazione della grave controtestimonianza della divisione intercristiana, per una Chiesa richiesta di annunciare il vangelo in modo coerente (n.246); e dal richiamo conciliare al principio della *gerarchia delle verità* (ivi): anche perché già ora “sono tante e tanto preziose le cose che ci uniscono!” (ivi).

Adottare una strategia interculturale

In una conferenza del 4 novembre 2004 nel quadro di una riflessione sul dialogo ebraico-cristiano, il cardinal Martini così spiegava il senso della sua scelta di risiedere, al declinare della vita, a Gerusalemme: “Là dove vi sono dei conflitti, come attualmente tra israeliani e palestinesi, bisogna stare in mezzo e operare perché cessino tutte le violenze e ciascuno impari a comprendere anche il dolore dell’altro. Per questo ho scelto di vivere gran parte del mio tempo a Gerusalemme e mi sono proposto come priorità la preghiera di intercessione (nel senso etimologico della parola: *inter-cedere*, camminare in mezzo, senza dare patenti di ragione o di torto a destra o a sinistra, camminare in mezzo in preghiera). Una preghiera d’intercessione perché i popoli del Medio Oriente, e in particolare ebrei e palestinesi, trovino le strade della mutua fiducia e del dialogo”⁸.

Per superare l’idolo dell’odio e della violenza, è importante dunque educarci a guardare il dolore dell’altro. Una considerazione che oltrepassa largamente il contesto del conflitto israelopalestinese, e vale per qualsiasi auspicabile riconciliazione.

Certo, la congiuntura sociale e culturale in cui siamo immersi, come è facile constatare ogni giorno, può generare incertezza, sconcerto e paura. Al riguardo Alessandro Baricco, ne *I barbari*, ha colto con precisione la sfida che la scuola e la società si trovano da qualche anno a dover affrontare: “Non c’è mutazione che non sia governabile. Abbandonare il paradigma dello scontro di civiltà e accettare l’idea di una mutazione in atto non significa che si debba prendere quel che accade così com’è, senza lasciarci l’orma del nostro passo. Quel che diventeremo continua a esser figlio di ciò che vorremo diventare. (...) Detto in termini elementari, credo che si tratti di essere capaci di decidere cosa, del mondo vecchio, vogliamo portare fino al mondo nuovo. Cosa vogliamo che si mantenga intatto pur nell’incertezza di un

⁷ O. CULLMANN, *L’unità nella diversità*, Queriniana, Brescia 1987.

⁸ www.nostreradici.it/dialogoebrcris-Martini.htm.

viaggio oscuro. I legami che non vogliamo spezzare, le radici che non vogliamo perdere, le parole che vorremmo ancora sempre pronunciate, e le idee che non vogliamo smettere di pensare. È un lavoro raffinato. Una cura. Nella grande corrente, mettere in salvo ciò che ci è caro. È un gesto difficile perché non significa, mai, metterlo in salvo *dalla mutazione*, ma, sempre, *nella mutazione*. Perché ciò che si salverà non sarà mai quel che abbiamo tenuto al riparo dai tempi, ma ciò che abbiamo lasciato mutare, perché ridiventasse se stesso in un tempo nuovo”⁹.

Paulo Freire e i suoi discepoli ci hanno insegnato che ogni discorso e ogni pratica educativi devono sempre prendere avvio da un’analisi della *congiuntura*, del contesto, della situazione in cui si collocano¹⁰. Non c’è un luogo mitico cui tornare, o una semplicità agreste pronta ad accoglierci! Non c’è *riparo*. C’è solo la possibilità di assumere il rischio di porsi consapevolmente in gioco nella corrente. E questo è il compito primario della scuola, chiamata a essere *intellettuale sociale* e dunque a leggere le domande di formazione della società e dei territori in cui si colloca, elaborando risposte competenti e processi formativi adeguati. Se le città in cui viviamo sono sempre più multiculturali, la scuola ha l’obbligo di formare cittadini capaci di vivere con pienezza dentro i nuovi contesti *glo-cali* caratterizzati dal pluralismo. La soluzione a tale inedita sfida non può certo venire da una ripresa del multiculturalismo identitario che postula la creazione di spazi sociali divisi, e nemmeno dall’imposizione di un modello assimilativo in cui una mitica e fantomatica identità italiana (al singolare) è proposta come termine cui adeguarsi. Rispetto alle città interculturali, che saranno *altre* dalle nostre attuali città, ognuno di noi (autoctoni e immigrati) è straniero, *straniero a noi stessi* (J. Kristeva¹¹). Vale a dire, ognuno di noi è chiamato a farsi pellegrino e a mettersi in viaggio verso un nuovo spazio comune dove ciascuno e tutti, a partire dalle proprie differenze, possano sentirsi a casa e nessuno sia *ospite/straniero/estraneo*. Solo così saranno ricostruiti i legami sociali e la solidarietà che tengono assieme la vita *delle/nelle* città. Per farlo, è necessario attrezzarsi al dialogo, all’incontro, alla mediazione e alla continua rinegoziazione di vissuti e significati. Non si tratta di fondere i propri orizzonti in un sincretismo omogeneizzante o nell’universo simbolico del più forte, quanto di costruire assieme un nuovo linguaggio plurale e dialogico. Un linguaggio (finalmente) interculturale.

Lund, un punto di non ritorno

Un viaggio ecclesiale, che la gente deve capire bene: così l’aveva descritto lo stesso Francesco, durante il volo di andata, la mattina del 31 ottobre 2016, rivolto ai giornalisti presenti. Due sottolineature autorevoli, e tutt’altro che casuali, per un ennesimo passaggio di questo pontificato per il quale l’aggettivo *epocale*, per quanto abusato, non appare davvero esagerato. *Ecclesiale*, nel senso che a Lund si sono incontrati i rappresentanti di due fratelli, figli di altrettante chiese (e non di una *chiesa* e di una *comunità ecclesiale*, come ancora si esprimeva timidamente il Vaticano II

⁹ A. BARICCO, *I barbari*, Feltrinelli, Milano 2006, pp.179-180.

¹⁰ Si veda, ad esempio, P. FREIRE, *L’educazione come pratica di libertà*, Mondadori, Milano 1973.

¹¹ J. KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

nell' *Unitatis redintegratio*, aprendo la via a decenni di ecumenismo a doppio binario, a privilegiare il rapporto con il mondo ortodosso); ma anche nel senso che quanto accaduto racchiude un evidente risvolto su cosa s'intenda per chiesa, se, ad esempio, si è trovata la forza per *ringraziare* Lutero per quanto operò affinché la lettura della Bibbia plasmasse qualsiasi identità ecclesiale, non solo quella protestante; oltre che per i doni spirituali e teologici ricevuti attraverso la Riforma. Un evento – inoltre – che *la gente deve capire bene*, per evitare fraintendimenti o l'idea di qualsiasi *cedimento al nemico*, assai diffusa sul WEB presso siti ultraconservatori, ci torneremo, per cogliere invece nell'abbraccio fra papa Bergoglio e il vescovo palestinese Munib Younan, presidente della FLM, un momento squisitamente evangelico: dove entrambi i protagonisti possono legittimamente considerarsi padri misericordiosi e figlioli prodighi reciprocamente bisognosi dell'altro, ritrovatisi infine dopo cinque secoli di ferite vicendevoli in cui, come hanno sottoscritto congiuntamente con ammirevole franchezza, “le differenze teologiche sono state accompagnate da pregiudizi e conflitti e la religione è stata strumentalizzata per fini politici”. Proseguendo nei seguenti termini: “Attraverso il dialogo e la comune testimonianza non siamo più estranei. Esortiamo luterani e cattolici a lavorare insieme per accogliere lo straniero, per venire in aiuto di chi è costretto a fuggire a causa di guerre e persecuzioni, e per difendere i diritti dei rifugiati e di coloro che cercano asilo”. Ma deve capirlo bene, la gente della base, anche perché le ripetute accelerazioni sul versante intercristiano – pensiamo ad esempio all'abbraccio del febbraio dell'anno scorso a Cuba con il patriarca russo Kirill, al viaggio con Bartolomeo, patriarca ecumenico, e l'arcivescovo Ieronymos all'isola di Lesvos, nell'aprile seguente, contro la globalizzazione dell'indifferenza verso la tragedia dei migranti, o al pellegrinaggio in Armenia di giugno 2016 – si facciano storie vissute concretamente a livello di chiese locali, parrocchie, comunità e singoli cristiani. Esperienze che precedono e accompagnano il dialogo teologico, rendendolo meno traumatico e liberandolo da possibili derive ideologiche, freddezza diplomatica e logiche politiciste, in un itinerario ecumenico in cui Francesco sta immettendo quasi un senso di fretta, e una svolta umana dai riflessi ecclesiali, più che di *diplomazia*; fino a coinvolgerci anche le voci della terra e del *popolo*. La posta in gioco, del resto, com'è ben chiaro al papa argentino ma anche ai suoi diversi interlocutori, direi, non è da poco, ma addirittura la possibilità, o meno, di risultare credibili, da parte dei credenti nel Signore Gesù, agli occhi del mondo.

2) **Adottare una memoria condivisa**

L'autorevole teologo riformato Karl Barth, agli inizi degli anni Sessanta, in visita a Roma al Segretariato per l'unità dei cristiani, ne parlava nei seguenti termini: “Esiste, in ultima analisi, un solo grande problema ecumenico: quello delle nostre relazioni con il popolo ebraico”. In una cornice ai suoi occhi già consolidata, che l'aveva

portato a dichiarare, nel pieno della seconda guerra mondiale, che “l’antisemitismo è un peccato contro lo Spirito santo”¹².

La radice che porta

Il punto di partenza della frattura tra ebrei e cristiani viene descritto così dai rabbini Jack Bemporad e Michael Shevack: “Ebreo. Cristiano. Sono rimasti, per quasi venti secoli, virtualmente tutta l’*era cristiana*, separati e antagonisti. Per quasi venti secoli gli ebrei hanno sofferto indicibili orrori, mentre provavano a sopravvivere ai pregiudizi brutali di gente sviata, che professava di essere cristiana con le parole ma non lo era con i fatti”¹³. Da questo punto di vista, ci può aiutare la ripresa della tesi del teologo riformato Fadiey Lovsky, secondo il quale, nelle loro divisioni infracristiane, le chiese hanno semplicemente trasposto il loro tradizionale vocabolario e soprattutto la mentalità forgiati nel plurisecolare conflitto con gli ebrei (il *sostituzionismo*¹⁴). Le due cose, a suo parere, sono strettamente interconnesse, assai più di quanto possiamo accorgercene senza una riflessione adeguata: “Finché saremo convinti che gli ebrei sono rigettati, noi rigetteremo anche una parte dei cristiani; e finché agiremo così verso i cristiani, scacciandoli dal nostro cuore perché sono diversi da noi, non potremo avvicinarci agli ebrei nella gratuità di un vero amore”¹⁵. E proprio perché si è coltivata – nel cuore, nel linguaggio e nella teologia – la pseudoteologia del rigetto d’Israele, per secoli i cristiani sono stati persuasi che nulla di quanto caratterizzava gli ebrei (ma anche i cristiani eretici o scismatici) era degno di interesse. Secondo Lovsky, l’ecumenismo comincia realmente quando cessiamo di ritenere che gli ebrei da cui siamo separati siano *rigettati*: “Non si tratta di un semplice mutamento di ordine sentimentale, bensì di una *metanoia*, di una vera e propria conversione di ordine spirituale e teologico, che esige il rifiuto e la condanna di ogni teoria del *rigetto* degli ebrei, e della pretesa sostituzione di Israele da parte della Chiesa”¹⁶ (se la teologia sostituzionista, ufficialmente, è stata abbandonata, nella maggior parte delle chiese, quella cattolica, nonostante le dichiarazioni di tanti suoi esponenti, continua ad autodefinirsi ancora in termini largamente sostitutivi). Fino a sostenere, ritengo con ottime ragioni, che il nostro

¹² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/2, EVZ Verlag, Zurigo 1942, p.225.

¹³ J. BEMPORAD – J. SHEVACK, *Our Age*, New City Press, New York 1996.

¹⁴ La cui prima testimonianza storica resta, nel secondo secolo d.C., quella del padre della Chiesa GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano 1988. La questione del cosiddetto *sostituzionismo* della Chiesa nei confronti di Israele, a mio parere, può davvero essere considerato il primo, e maggiore, scoglio per una nuova comprensione delle relazioni fra ebrei e cristiani. Come sintetizza il teologo Erio Castellucci, se la teoria sostituzionista risolveva il rapporto tra Israele e la Chiesa nei termini della successione e dell’eredità, ora, accettandone il tramonto, “il rapporto tra il *popolo dell’Antico e del Nuovo Testamento* può essere reimpostato in termini tali da evidenziare l’innesto del secondo nel primo, facendone emergere la novità senza dichiarare abolito l’antico” (E. CASTELLUCCI, “Le ripercussioni del dialogo ebraico-cristiano sulla teologia cattolica”, in *Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione* n. 21 [2007], p. 49). Per verificare l’influsso duraturo di posizioni sostituzioniste non solo a livello di sensibilità popolare, si veda ad esempio lo studio dell’illustre esegeta W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del Vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1992 (ed. or. 1959); per un perfetto quadro della questione, dal punto di vista cattolico, si può rinviare a P. STEFANI, “La teologia della sostituzione e il suo superamento”, in *Vita monastica* n. 254 (2013), pp. 77-97, che mette in evidenza quali siano state le gravissime conseguenze nella pratica teologica, liturgica e pastorale dell’aver considerato irrimediabilmente reietto il popolo d’Israele.

¹⁵ F. LOVSKY, *Verso l’unità delle chiese*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1993 (ed. or. 1990), pp. 28s.

¹⁶ Ivi, p. 29.

atteggiamento verso la perennità dell'elezione di Israele sia davvero *la radice che porta*, oppure no – riprendendo una celebre espressione paolina (Rm 11, 18) – le nostre stesse divisioni. Così, il nostro atteggiamento verso lo scisma tra gli ebrei e la Chiesa appare come il prototipo di ogni riconciliazione ecumenica: e “il mistero di Israele vissuto dalla Chiesa appartiene alla speranza ecumenica della Chiesa finalmente una”¹⁷.

Appare indispensabile, perciò, fare un passo indietro e ricordare come la vicenda dei rapporti tra cristiani ed ebrei sia stata, in buona sostanza fino alla metà del XX secolo, un'ininterrotta catena di contrapposizioni radicali fondata da parte cristiana sull'*insegnamento del disprezzo* verso Israele (come la definì per primo Jules Isaac, una figura chiave della nuova stagione dell'incontro cristianoebraico¹⁸), e largamente segnata dalla ferita mai rimarginata della separazione tra Chiesa e Sinagoga (il cosiddetto *protoscisma*: la separazione tra fratelli nati all'interno dello stesso mondo religioso, quello del giudaismo, o meglio, dei diversi giudaismi del secondo tempio; o, per riprendere un'espressione dello stesso Lovsky e del cardinal Martini, “il prototipo di ogni scisma”¹⁹). Certo, occorre anche ricordare che non è possibile pensare di stendere una sintetica storia del movimento preconciare del dialogo fra ebrei e cristiani a partire unicamente dai documenti ufficiali, stesi da istituzioni ecclesiastiche o da organismi ebraici, poiché si rischia di dimenticare che i veri padri e le vere madri del dialogo sono stati, almeno da parte cristiana, semplici pastori, membri di ordini religiosi o monastici, uomini e donne che, dopo il 1945, hanno reso moralmente possibile un dialogo tra le chiese e i teologi cristiani da una parte e i rappresentanti del popolo ebraico dall'altra.

Educare alla memoria, un caso serio

D'altra parte, come ci insegna la tradizione ebraica, fare memoria è un *caso serio*. Sempre. Ad esempio, nel Talmud, libro fondamentale per l'identità d'Israele, si narra che, quando il bambino che sta per nascere è ancora nel corpo materno, una luce gli

¹⁷ Ivi, p. 30.

¹⁸ Vale la pena di soffermarsi su questo straordinario personaggio di intellettuale *sui generis*. Nato a Rennes, nella francese Bretagna, nel 1877, Jules Isaac, ebreo di formazione laica, docente di storia nei licei per oltre trent'anni e poi ispettore generale della Pubblica Istruzione, Jules Isaac fu amico e ammiratore di Charles Peguy. Salvatosi per caso dallo sterminio, mentre la moglie, due figli e il genero furono deportati nei lager e non ne fecero ritorno, già a partire dagli anni Quaranta si dedicò interamente a promuovere la revisione dell'insegnamento cristiano sugli ebrei ed Israele, chiedendosi come fosse stata possibile nel cuore dell'Europa una simile barbarie. Il suo nome è collegato soprattutto, però, a un volume che ebbe vasta eco nei rapporti fra ebrei e cristiani, *Gesù e Israele* (Marietti 1820, Genova 2001², I ed. italiana Nardini Editore, Firenze 1976; ed. or. 1948), e all'incontro del 13 giugno 1960 con papa Giovanni XXIII, al quale chiese un intervento diretto in funzione della fine dell'antigiudaismo ecclesiastico (cfr. J. TOULAT, “Una visita a Jules Isaac”, in *La Rassegna Mensile di Israel*, nov.-dic. 1972, pp.1-13). Morì nel 1963 ad Aix-en-Provence. Clemens Thoma lo descrive come “uno dei grandi visionari dell'intesa cristiano-ebraica dopo la seconda guerra mondiale”, che “non solo si preoccupò di denunciare gli assassini nazisti degli ebrei e gli ideologi ostili agli ebrei che stavano alle loro spalle, bensì di rifondare e ristrutturare l'umana convivenza nello spirito del vero ebraismo e del vero cristianesimo”, fino a considerarlo “uno dei primi rappresentanti della teologia dell'olocausto oggi fiorente soprattutto negli USA” (C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato [AI] 1983 [ed. or. 1978], p.176). Sulla figura di Isaac, il saggio più documentato è quello di A. KASPI, *Jules Isaac ou la passion de la vérité*, Plon, Paris 2002; segnalò anche l'articolo di M. GIULIANI, “Jules Isaac (1877-1963). Mutare il disprezzo in stima e dialogo” in *Sefer*, n. 144 (2013), pp. 6-9.

¹⁹ F. LOVSKY, *op. cit.*, p. 30; C.M. MARTINI, *Israele, radice santa*, Centro Ambrosiano - Vita e Pensiero, Milano 1993, in particolare le pp. 37-49.

splende sul capo ed egli apprende tutt'intera la *Torà*; mentre arriva il momento di uscire al mondo, però, sopraggiunge un angelo che gli posa le dita sulle labbra, perché dimentichi tutto e non possa parlarne, in futuro. Una parabola suggestiva che espone una nozione decisiva per Israele, sospeso costantemente fra l'urgenza della memoria e la necessità dell'oblio. Parafrasando la litania dei tempi del biblico Qohelet, si può dire che, ebraicamente, *c'è un tempo per fare memoria, e un tempo per astenersi dal ricordare*. Un tempo per fare memoria, perché quanto è accaduto non abbia mai più ad accadere, e un tempo per astenersi dal ricordare, per non vedersi inchiodati a un passato che va superato, messo in discussione. Per non farne un idolo, come ogni idolo illusorio e inutile. Esiste, in effetti, un ricorso retorico all'appello alla memoria, piuttosto diffuso, soprattutto in relazione alla memoria della *Shoà*: un riferimento talvolta puramente celebrativo, ornamentale, privo di mordente e scadente persino nei linguaggi adottati. E c'è, d'altra parte, il rischio di diffondere la convinzione della necessità di una pacificazione sociale ottenuta al prezzo dell'afasia o della smemoratezza, giungendo al punto di occultare le fonti storiche o di riabilitare i colpevoli, trovando una colpa nelle vittime... È un *caso serio*, dunque, l'educazione alla memoria, l'apprendimento progressivo di questo esile filo interiore che ci tiene faticosamente legati al nostro passato: individuale, familiare, della società civile cui apparteniamo e della comunità di fede cui, nel caso, ci riferiamo. Forse oggi più di ieri, se i progetti di *total recall*, di una memoria totale, riferiscono che non è lontano il giorno in cui saremo in grado di sperimentare dal vivo l'incubo affrontato dal giovane Ireneo Funés, *el memorioso*, che ricordava ogni avvenimento di ogni tempo, in un racconto di J.L. Borges tratto da *Finzioni*²⁰. Non è facile vivere in maniera feconda la relazione col proprio passato, e si corrono sempre i due pericoli citati: sospesi fra il rischio di rimanerne prigionieri, incapaci di superarne gli errori, e la tentazione di spezzare ogni vincolo con esso, quasi fossimo i primi abitanti di questo pianeta. Barbara Spinelli, ne *Il sonno della memoria*, si è proposta di ridestare in effetti *il coraggio e non il culto della memoria*²¹.

Che è qualcosa di delicato, e può bruciare le ali: lo sa bene, Israele, che alla meditazione sullo *zikkarôn* (termine tecnico per indicare il memoriale) ha dedicato le sue energie migliori²². Fino ad ammettere, nel cuore della cena pasquale, il *seder*, che nell'occasione *ognuno deve fare come se fosse uscito egli stesso dall'Egitto*, incarnando nella propria esistenza l'evento fondante della fede dei Padri, la liberazione miracolosa dalla schiavitù di Faraone. D'altra parte, però, non tutto va ricordato, di quanto è accaduto in termini di dolore patito e di vicende traumatiche sopportate. Come suggeriva rabbi Israel Spira, un maestro chassidico moderno: "Ci sono avvenimenti di tale straordinaria grandezza che non li si dovrebbe ricordare in ogni momento, ma non li si dovrebbe nemmeno dimenticare. La *Shoà* è uno di questi". Mentre il linguista e filosofo Tzvetan Todorov ammonisce: "La commemorazione rituale non è solo di scarsa utilità per l'educazione della

²⁰ J.L. BORGES, *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003.

²¹ B. SPINELLI, *Il sonno della memoria*, Mondadori, Milano 2001.

²² Per un primo, acuto, sguardo sul tema della memoria nella storia ebraica si può rinviare all'ormai classico *Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche, Parma 1983.

popolazione quando ci si limita a confermare nel passato l'immagine negativa degli altri o la propria immagine positiva; essa contribuisce anche a sviare la nostra attenzione dalle urgenze presenti, procurandoci una buona coscienza con poca spesa"²³.

Il pericolo è ben presente al teologo J.B. Metz, fino ad ammettere che la memoria può risultare una controfigura borghese della speranza, che ci dispensa ingannevolmente dai rischi del futuro. Il riferimento, qui, è all'idea del *buon tempo andato*, dove il passato è letto come paradiso assoluto, e asilo per le delusioni attuali. In tal modo, il passato è filtrato dal *cliché* dell'innocuità, e il ricordo si trasforma facilmente in *falsa coscienza* del nostro ieri, in oppio del nostro oggi. Esiste però, secondo Metz, un'altra forma di memoria: una *memoria pericolosa, sovversiva*, che ci provoca, tramite la quale le esperienze antiche irrompono nel mezzo delle nostre vite²⁴. Essa perfora il canone delle evidenze comunemente recepite, sabotando le strutture di plausibilità e mostrando tratti sovversivi. Non è un caso, in tal senso, che la sua distruzione sia tipica di ogni potere totalitario. Non basta, così, tener viva la memoria, potrebbe nascerne una "memoria commemorativa *effimera*" (in senso etimologico) e quello che Georges Bensoussan definiva "il culto del ricordo"²⁵. Occorre dotarsi del coraggio di imprimere una direzione verso una sempre maggiore giustizia, una *diminuzione del male*; e di riconnetterla apertamente con i diritti positivi del futuro.

3) Abitare le fragilità della Chiesa

La Chiesa è fragile, dobbiamo averne consapevolezza. Per molti versi, più fragile oggi rispetto a ieri. Mi ispiro all'analisi di Serena Noceti, utile per cogliere il senso attuale di una riflessione, certo *in itinere*, sulla fragilità della Chiesa²⁶. E alle considerazioni del vescovo francese di Poitiers, Albert Rouet, autore diversi anni fa del bestseller *La chance di un cristianesimo fragile*, fatta a un giornalista che chiedeva cosa la Chiesa dovrebbe fare per poter essere meglio accolta nell'attuale congiuntura culturale, con cui indicava con *parresìa* un suo sogno: "Rispondo alla domanda con un'utopia. Vorrei una chiesa che osa mostrare la sua fragilità. A volte la chiesa dà l'impressione di non aver bisogno di nulla e che gli uomini non abbiano nulla da darle. Desidererei una chiesa che si metta al livello dell'uomo senza nascondere che è fragile, che non sa tutto e che anch'essa si pone degli interrogativi"²⁷. E', al riguardo, strategicamente necessario prendere le mosse dagli anni Sessanta del secolo scorso, tempo di grandi speranze e di cambiamenti strutturali. Essi, infatti, sono stati segnati, nel contesto occidentale e per l'Italia nello specifico, dall'affermarsi di un nuovo clima destinato a trasformare nel profondo le forme del vivere associato, il sentire comune, i criteri di valutazione personali: fino a mettere radicalmente in crisi l'idea che si possa vivere, a ogni livello, e organizzare

²³ T. TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene*, Garzanti, Milano 2001.

²⁴ Molti gli interventi di Metz al riguardo: il più recente è il volume *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009.

²⁵ G. BENSOUSSAN, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002, p.110.

²⁶ S. NOCETI, "Abitare le fragilità della chiesa", in B. SALVARANI, a cura, *La fragilità di Dio*, EDB, Bologna 2013.

²⁷ A. ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, Bayard, Paris 2001, p.57.

tutte le istituzioni (famiglia, scuola, sindacato, stato, chiesa), secondo una *logica di sistema*.

De-istituzionalizzazione

Il concilio Vaticano II, sul fronte della comprensione delle dinamiche costitutive di chiesa²⁸, recuperando la prospettiva di una realizzazione della comunità cristiana locale *dal basso*, da un lato, e il '68, per quanto riguarda il diffondersi di un'inedita sensibilità culturale, dall'altro, segnarono anche per la chiesa stessa un'eclissi per *l'era del sistema*. L'idea che si dia un codice comune a tutti cui ricorrere nella discussione pubblica, che esistano una cultura solida da tutti condivisa, valori stabili, un'unità per omogeneità, una socializzazione forte, un sistema di ruoli definito (in famiglia ma non solo), un'economia regolata, una società in cui si agisca in conformità a procedure e regolamenti dati, finirono con l'essere sostanzialmente, seppur con un processo di coscientizzazione abbastanza lento, considerati superati. Così, la fragilità più profonda che la Chiesa oggi sperimenta, e che papa Francesco mi pare abbia ben chiara nel suo orizzonte mentale, risiede a tale livello e va riferita a quel passaggio epocale. I sistemi onnicomprensivi di cui l'umanità ha fatto esperienza per secoli, del resto, non esistono più, e ci scopriamo fragili e inadeguati ad affrontare da soli la complessità che prima ci era mediata da essi. I cristiani, così, si scoprono partecipi e protagonisti di una società segnata da una cultura di base indebolita, contraddistinta da una veemente frammentazione e da crisi di identità sociale, da processi impetuosi di multiculturalità e da una pluralità di codici compresenti. L'affermarsi dello sbriciolarsi di una *razionalità sistemica* è evidente. Di ciò facciamo esperienza a molteplici livelli, ma raramente tale evoluzione è accolta come reale; si tende a negarla o a limitarne gli effetti ad alcuni soggetti sociali. Si tratta, certo, di una condizione scomoda da cui si vorrebbe fuggire, in una stagione in cui la sicurezza e stabilità rassicurante sono, per evidente contrapposizione, il *must* da perseguire sempre, in tutti i contesti dell'esistenza personale e sociale²⁹. E' innegabile il fatto che le identità (dei singoli, dei soggetti sociali, dei popoli) abbiano perduto solidità, definitezza, continuità³⁰; esse non si danno più all'interno di un sistema, ma vanno faticosamente e continuamente costruite (e contrattate) giorno per giorno e su altra base. I modelli e i codici comportamentali ai quali ci si poteva conformare con tranquillità e che potevano essere scelti come punti di riferimento per la costruzione di un'identità adulta da conseguirsi una volta per tutte, non esistono più. *Caducità, friabilità, provvisorietà* sono i nomi della fragilità anche dei soggetti collettivi (la coppia, la famiglia, le organizzazioni, i partiti politici, le istituzioni in genere). *Interruzione, incoerenza, sorpresa* sono le normali condizioni della nostra vita. Non riusciamo più a sopportare nulla che duri, e non sappiamo più come mettere a frutto la noia. Pertanto, le forme di appartenenza sono divenute labili: si cercano – e si eleggono democraticamente -

²⁸ Uso qui il singolare ma penso al plurale: le considerazioni seguenti valgono in pieno per tutte le chiese e comunità cristiane.

²⁹ U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

³⁰ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2006.

leader forti, che possano indicarci *la* via sicura, mentre sperimentiamo il timore di coniugare identità e fragilità³¹. La matrice anti-istituzionale di tale processo appare ora, in questa tarda modernità, innegabile: si cerca senso e realizzazione di sé al di fuori degli ambiti istituzionali (il sociologo francese Alain Touraine definisce icasticamente tale processo con il termine di *de-istituzionalizzazione*³²).

Crolli

Come suggestivamente suggerisce Marco Belpoliti, il senso simbolico del nostro oggi è racchiudibile tra due crolli³³, entrambi imprevisi: il crollo del muro di Berlino, nel novembre 1989, segno di una libertà vagheggiata, desiderata, ma in fondo insperata, e quello delle *Twin Towers* nel settembre 2001, emblemi della potenza, della ricchezza, della – solo apparente - solidità dell'economia e del sistema di vita occidentale. E se delle macerie (simbolo di ogni fragilità) della prima si sono fatti souvenir, quelle della seconda sono state nascoste, quale segno di una debolezza negata, da celare e occultare. Sono, a ben vedere, crollati due imperi e le loro icone che avevano colonizzato il nostro immaginario, e la nostra identità non può che esserne trasfigurata. La chiesa cattolica romana si è presentata per secoli come un'istituzione pervasiva, iper-organizzata, centralizzata (con un vertice in grado di prendere decisioni per tutti), standardizzata nelle sue procedure (uguali ovunque), rigida³⁴; mentre si trova ora dislocata, davanti al crollo del sistema e davanti ai crolli culturali di ciò che sembrava stabile, sicuro, inamovibile. *Abitare la fragilità* significa in primo luogo accettare la sfida insita in questa fase di permanente transizione eletta a orizzonte vitale; capire e amare questa condizione con le potenzialità e le risorse nuove che porta con sé, accettando che sia finita un'epoca e che la nostra condizione sia irriconoscibile rispetto alle forme ereditate dal passato, anche recente. Senza alcuna certezza da vantare. Potrebbe rivelarsi un *kairòs*, un tempo di straordinarie e sorprendenti opportunità. Perché, come ha detto papa Francesco in occasione di un incontro con un gruppo di volontari, “solo chi riconosce la propria fragilità, il proprio limite, può costruire relazioni fraterne e solidali, nella chiesa e nella società”³⁵. Così, proprio quei Dodici di cui abbiamo detto, tutt'altro che esemplari, di cui in gran parte non sappiamo altro che il nome, furono chiamati da Gesù a costituire l'embrione della sua comunità, a essere – nonostante la loro fragilità e le loro incomprensioni – testimoni suoi e del Regno, mandandoli “*come pecore in mezzo ai lupi*” (Mt 10,16) e assicurandoli che sarebbe stato con loro “*tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (Mt 28,20). Qui, probabilmente, risiede il senso di quella scelta sorprendente e umanamente insensata: gente simile non poteva contare sulle proprie forze, ma solo su quella di Dio. Perché la precarietà e la pochezza degli apostoli si riflette in quella

³¹ Cfr. Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999; *L'amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2004; *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006⁹; *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

³² A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Saggiatore, Milano 1998; cfr. anche Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

³³ M. BELPOLITI, *Crolli*, Einaudi, Torino 2005.

³⁴ G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

³⁵ PAPA FRANCESCO, *Discorso agli aderenti del Movimento Apostolico Ciechi e alla Piccola Missione per sordomuti*, Aula Paolo VI, Città del Vaticano, 29/3/2014.

della chiesa, in cui, come a Corinto, stando alle parole di Paolo, “*non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio*” (1 Cor 1,26-29).

Concludendo. Sperare per tutti

Tutto è risolto, dunque? Evidentemente, no. Perché senza una teologia della eucaristia e del ministero all’altezza della sfida, non si farà molta strada. Mi pare evidente il gesto storico compiuto da Francesco il giorno 31 ottobre a Lund si collochi assai più avanti delle parole con cui tutti noi possiamo commentarlo; mentre la fraternità e la sororità che ha saputo esprimere e far sperimentare sta molto oltre i concetti e le rappresentazioni che possiamo utilizzare per descriverlo e per valutarlo. Sta di fatto che, in neppure cinque anni, Bergoglio, coraggiosamente, si è lasciato ormai alle spalle il modello della *pedagogia dei gesti* di Giovanni Paolo II, che traduceva la traiettoria inaugurata da *Nostra aetate*, e il *dialogo delle culture* di Benedetto XVI, in risposta all’irrigidimento causato dal timore dello *scontro di civiltà* dopo l’11 settembre, per abbracciare un’autentica *teologia dei gesti*: ridisegnando così radicalmente il paradigma dell’incontro fra le chiese, puntando sui tratti dell’esperienza spirituale, della preghiera, dell’ascolto, del servizio ai poveri, della carità. Del *camminare insieme*. In una parola: della teologia, non quella dei manuali ma quella – francescanamente - della vita vissuta.

Perciò, quanto emerge è che, oggi, *non si può essere cristiani senza essere ecumenici*: l’ecumenismo è iscritto nel futuro del cristianesimo tutto; e il suo futuro può solo essere ecumenico. Purtroppo, però, bisogna altresì riconoscere che l’ecumenismo è ancora, in tutte le chiese, un fatto largamente minoritario. Tanti dialoghi tra le chiese sono in corso, ma esse ragionano e agiscono ancora troppo spesso nel senso del monologo, come se ciascuna di esse fosse l’unica chiesa esistente. Anche per questo qualche commentatore, a margine dell’evento svedese, ha correttamente posto in luce la necessità urgente di lavorare anche su un tipo particolare di ecumenismo, forse il più difficile e delicato, quello – per dir così – *intra-cattolico*: tra credenti di devozioni e fedeltà diverse, che lo stesso Francesco sta insistentemente spingendo a trovare il coraggio del confronto con l’altro e a rigettare le paure legate al settarismo. Navigando per la rete, infatti, come si accennava, in quegli stessi giorni non era raro imbattersi in interventi di cattolici profondamente scandalizzati per quanto avvenuto, come se la visione ecumenica di Bergoglio e la sua cultura dell’incontro – autentiche cifre di questo pontificato – non fossero altro che un arrendersi allo spirito dei tempi, o persino un indizio trasparente di un vero e proprio segnale di relativismo... in chiave di progressiva *protestantizzazione* del cattolicesimo attuale. E non è mancato chi è giunto persino a sfruttare i crolli delle chiese per il terremoto nel Centro Italia del 30 ottobre 2016, per attaccare frontalmente il papa nella sua decisione di andare incontro ai fratelli luterani. Schegge impazzite o segnali di una frattura che sta

ampliandosi, che andrebbe affrontata con la dovuta *parresìa*? Difficile rispondere; mentre resta in fatto che ora, comunque, ancor più che in altri casi, la palla è nel campo di chi è chiamato a tradurre le istanze di apertura palesatesi nell'occasione nel quotidiano delle nostre comunità: vescovi, parroci, pastori. Sapranno essi mostrarsi all'altezza di questo progetto, tanto ambizioso quanto necessario e indilazionabile? O preferiranno proseguire sulle strade sicure del già noto, senza aprirsi al dettato del futuro? Ecco le domande, letteralmente cruciali, che ci consegna la duegiorni di Lund, potenziale chiusura di quello che ci eravamo rassegnati a chiamare *l'inverno ecumenico*. Perché ogni parola e ogni gesto sono state come una pietra, una pietra usata per tracciare un cammino nuovo, percorribile non solo dagli addetti ai lavori dell'ecumenismo, ma da ogni uomo e da ogni donna benedetti dalla grazia di Dio. Dopo tante pietre per distruggere, nuove pietre per costruire. Beninteso, se lo vorremo davvero.

Come ha scritto il fondatore della Comunità di Bose, Enzo Bianchi: "...il problema non è sperare o disperare, essere ottimisti o pessimisti, ma trovare fondamento alle speranze ed essere consapevoli di che cosa si può sperare. Molti dicono che siamo immersi in una cultura dell'attimo fuggente e che, quindi, il rapporto con il passato e con l'avvenire non ha peso: *No future!*. Ma la speranza nasce quando si prende posizione riguardo al futuro, quando si pensa che un avvenire sia ancora possibile per un individuo, una società, l'umanità intera: si tratta di vedere oggi per il domani. Scegliere di sperare significa decidersi per una responsabilità, per un impegno riguardo al destino comune, significa educare le nuove generazioni trasmettendo loro la capacità di ascoltare e di guardare l'altro: quando due esseri umani si ascoltano e si guardano con stupore e interesse, allora nasce e cresce la speranza! ..."³⁶. E Hans Urs von Balthasar quasi alla fine della sua esistenza, impossibile esprimerlo meglio: "Sperare è possibile solo se si spera per tutti"³⁷.

BRUNETTO SALVARANI

³⁶ E. BIANCHI, "Cosa sperare?", in *Avvenire* (31-12-2004).

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 2017 (ed.or. 1985).