

IL  
GALLO

MARCO KIV-72

luglio-agosto 2013  
anno XXXVII (LXVII) n. 736

n. 7

L'EVANGELO NELL'ANNO  
Paolo Marrè Brunenghi, Itala Ricaldone,  
Egidio Villani, Maria Grazia Marinari

pag. 2

SEGNI DEI TEMPI

pag. 4

## RILEGGENDO IL GRANDE INQUISITORE

Un'esperienza insolita (*i galli*)

pag. 5

## I – PER ENTRARE NEL TESTO

pag. 5

Gli elementi del racconto (*Ugo Basso*) – La poetica  
dell'ambiguità (*Laura Salmon*)

## II – I PERSONAGGI INTERPRETATI

pag. 10

Tra Dostoevskij e Tolstoj (*Francesco e Guido Ghia*) – La  
lettura di Romano Guardini (*Silvano Zucal*) – L'inquisi-  
tore in scena (*Gianni Poli*)

## III – LIBERTÀ POSSIBILE?

pag. 16

L'intollerabile libertà (*Maria Pia Cavaliere*) – Liber-  
tà di coscienza, non per tutti? (*Mariella Canaletti*)  
– Felicità e libertà possono prescindere dai bisogni?  
(*Giovanni Zollo*) – Evolvere nella democrazia (*Maurizio  
D. Siena*)

## IV – L'AMBIGUITÀ DEL POTERE

pag. 23

Autorità, legge, giustizia (*Vito Capano*) – Un ritorno  
scandaloso (*Giuseppe Ricaldone*) – La tentazione dei mi-  
racoli (*Enrica Brunetti*) – La folla, i grandi inquisitori, il  
dialogo (*Dario Beruto*)Arrivati alla fine (*i galli*)

pag. 30

DIPINTO DI CIELO, MACCHIATO DI TERRA  
*Luigi Ghia*

pag. 31

LEGGERE E RILEGGERE

pag. 32

L'Italia è ancora «una repubblica democratica fondata sul lavoro»? Se non è retorica la solenne apertura della nostra costituzione, non è retorica neppure questa domanda.

I padri costituenti vedevano espresso in quel principio lo spirito animatore della nuova democrazia che nel lavoro riconosce l'uguaglianza fondata sulla dignità di ciascuno: la dignità derivata dall'autonomia economica e dalla realizzazione di sé nella convinzione di contribuire alla vita della comunità con il proprio apporto, qualificato e competente nell'attività materiale, nei servizi, nella cultura, nell'imprenditoria e insieme il rifiuto del parassitismo e dell'ozio.

Sembrano sogni. Eppure a dare consistenza al principio dichiarato i padri costituenti si sono impegnati anche con altri articoli: oltre al 3 che introduce il concetto di *dignità sociale*, con il 4 «la Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto»: oggi tuttavia la precarizzazione del lavoro lacera quel rapporto fondamentale per la democrazia che è il legame tra lavoro e diritti. E ancora il 35 in cui si legge l'impegno della Repubblica alla tutela del lavoro «in tutte le sue forme e applicazioni», ma anche per «la formazione e l'elevazione professionale dei lavoratori»; il 36 che riconosce al lavoratore il «diritto a una retribuzione proporzionata alla quantità e alla qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa»; il 37 che recita: «la donna lavoratrice ha gli stessi diritti e, a parità di lavoro, le stesse retribuzioni che spettano al lavoratore. Le condizioni di lavoro devono consentire l'adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione».

A questi articoli dobbiamo aggiungere il 41, in questi anni definito socialista e giudicato da sopprimere perché freno allo sviluppo, nel quale, dopo la dichiarazione «l'iniziativa economica privata è libera», leggiamo che «non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana». L'applicazione quotidiana di questo pacchetto articolato e preciso di disposizioni avrebbe fatto dell'Italia una repubblica fondata sul lavoro: e vivremmo in un paese diverso.

Le responsabilità non escludono nessuno: dal lavoratore che preferisce qualche euro in più alla dignità e alla sicurezza; ai sindacati più attenti alla propria politica piuttosto che all'effettiva tutela; agli imprenditori disposti a sfruttamenti nei modi più diversi soprattutto nei momenti di grande disoccupazione e nei confronti degli stranieri; ai governi che sembrano parlare di occupazione più come promessa elettorale che per un dovere costituzionale; ai magistrati che considerano questi principi tendenziali e non normativi; agli elettori che confrontano poco i programmi con l'azione politica; alla chiesa che nelle parrocchie difficilmente fa entrare temi come l'adempimento dei doveri e la conoscenza dei diritti. E i doveri sono anche per tutti i praticanti che in qualche modo possono offrire occasioni di lavoro e stabiliscono retribuzioni.

Ci sono affermazioni – pensiamo a pericopi evangeliche, ma anche costituzionali come quelle considerate – che, fatte prassi, basterebbero a cambiare la vita personale e sociale. Non si può ignorare la difficoltà dell'applicazione dei grandi principi, che però dovrebbero almeno, individualmente e socialmente, diventare tensione permanente, ispirazione dell'azione politica di ogni governo e di ogni amministrazione. La costituzione non vive senza l'impegno di ciascuno e forse porta qualche traccia di quel *regno* di cui ogni giorno preghiamo l'avvento.

■ ■ ■ *l'evangelo nell'anno*

**XVI domenica del tempo ordinario C**  
**IL DUPLICE DONO DELL'ACCOGLIENZA**  
 Luca 10, 38-42

Quante volte si è letta in questo passo la superiorità della contemplazione sull'azione e il servizio! Ma forse Gesù e Luca non ci insegnano qui veramente come servire? Nel passo precedente Gesù aveva già rivoltato l'uomo, che si sentiva giusto, a capire che il prossimo da amare era lo straniero. Quello straniero, cui lui si sentiva superiore, è il prossimo cui di fatto era debitore e cui doveva essere grato perché l'unico che lo aveva soccorso e aiutato quando era proprio mal preso! Con una parabola, Gesù aveva invitato a convertire, a rivoltare la prospettiva sull'amare: da elargizione magnanima di un giusto che ancora si sente superiore a percepire invece l'altro come dono cui rispondere con gratitudine!

Qui ci viene ora fatto capire che servire non è solo fare cose per l'altro, anche se buone. Non è solo darsi da fare e fargli trovare tutto pronto e bello! «Tu ti affanni e ti agiti per molte cose!» Quante volte il servizio diventa un affanno e quante volte si rischia che al centro del servizio sia la nostra bella figura e la nostra bella immagine! Servire è invece uscire da noi stessi e mettere al centro l'altro, veramente! È, prima di tutto, fare spazio all'altro, accoglierlo, e accogliere i suoi bisogni come ce li manifesta: ascoltarlo! È ascoltando l'altro che capiamo veramente che cosa desideri e di che cosa abbia bisogno! Ascoltarlo con le orecchie e con gli occhi! Osservarlo! Fargli spazio! Lasciarlo esprimere! Magari anche solo con un gesto o un'espressione del viso, oppure chiaro e preciso con una richiesta. O una richiesta velata in un'altra! Ascoltarlo! È solo così che possiamo cogliere i suoi desideri e bisogni più veri! È solo così che possiamo servirlo in verità! A chi desidera essere ascoltato in profondità, non basta una pastasciutta, fossero anche linguine agli scampi! Sono le tue orecchie che desidera e ancor più il tuo cuore e la tua vicinanza!

Ospitare è accogliere prima ancora che assistere! È creare uno spazio dove l'altro si senta a casa e si senta accolto per quello che è. Uno spazio di ascolto dove possa aprirsi a manifestare i suoi desideri e i suoi bisogni più profondi.

Servire è prima di tutto ospitare l'altro nella casa del nostro cuore e del nostro essere. Fargli spazio! E fargli spazio come persona! Accoglierlo e accoglierlo come quel dono che è! Accogliere il dono come si esprime e come ci invita a rispondergli. Ascoltare come si offre e come ci invita a offrirci a lui. Ascoltare che cosa desidera. Accoglierlo in modo che sia lui a poterci comunicare che cosa veramente vuole (e questo a volte implica anche l'offrire quell'amore e quell'ascolto accogliente da permettere all'altro di capire progressivamente che cosa veramente vuole e mettersi in condizione di esprimerlo).

Servire non è decidere noi di che cosa ha bisogno l'altro. È prima di tutto ascolto dell'altro come persona! Ricepire i suoi bisogni come ce li manifesta e rispondere a questi. Ma non solo! È accogliere e rispondere non solo ai bisogni dell'altro, ma anche al suo essere dono per noi! Accoglierlo come colui che non solo manifesta vulnerabilmente i suoi bisogni, ma anche il suo essere dono! Dono in sé e dono per

noi. Spesso servire è prima di tutto riconoscere il dono che è l'altro, accoglierlo, amarlo. E quante volte l'essere accolti come dono ci aiuta a scoprire il dono che è in noi!

Maria ha accolto il desiderio di parlare di Gesù! Il suo desiderio di qualcuno che gli offrisse il cuore e le orecchie prima ancora che le braccia. Ma in quelle parole ha accolto anche il dono che lui le offriva. Ha accolto la Parola che le dà Vita! Nelle parole ha accolto il dono che è Gesù, il Dio che si dona nell'incontro. Come Abramo e Sara, accogliendo il pellegrino, ha accolto Dio che si dona. Facendo spazio all'altro, ha lasciato che Dio facesse spazio a lei! Abramo ha offerto una Tenda accogliente, Dio gli ha risposto con una casa!

*Paolo Marrè Brunenghi*

**XVII domenica del tempo ordinario C**  
**IL PADRE NOSTRO**  
 Luca 11, 1-13

I discepoli sentono di aver bisogno di insegnamenti sul modo di pregare e sui contenuti della preghiera. «Signore, insegnaci a pregare» riporta Luca (11, 1) mentre nel corrispondente brano di Matteo (6, 9) l'iniziativa è di Gesù, ed è preceduta da un lungo brano che insegna a evitare i pericoli di una preghiera ostentata e suggerisce l'intimità. La risposta di Gesù è il *Padre Nostro* che ci è riferito nella versione da Luca, riportata in questa domenica, e in una più estesa di Matteo utilizzata nella liturgia di ogni messa.

Gesù parte dall'invocazione al Padre: *Padre* è un termine familiare che probabilmente deve intendersi nella forma ancor più familiare di *Abbà*, papà. Egli fonda la preghiera sulla fiducia, sull'amore filiale, su quell'atteggiamento interiore che dovrebbe caratterizzare la fede. E su questa base suggerisce una preghiera che è innanzitutto interessata alla gloria di Dio.

«Sia santificato il tuo nome»: era una idea già presente nella tradizione ebraica, tanto che si racconta di un grande rabbino contento di essere torturato a morte, perché finalmente aveva capito il significato di questo comandamento e poteva realizzare la santificazione del Nome. Ma è l'inizio del *Magnificat*: «L'anima mia magnifica il Signore» che mi sembra l'espressione più adeguata per comprendere questa invocazione: sia testimoniato, sia proclamato il tuo Nome: questo mi dà gioia. La mia anima è colma di questa esultanza.

«Venga il tuo regno». L'uomo, ma soprattutto il credente, è chiamato all'Alleanza con Dio, perché venga promosso il Regno di Dio, la fratellanza, la giustizia sociale, l'eliminazione della sofferenza, della discriminazione. Quel regno che l'Apocalisse (21, 3-4) descrive così: «ed Egli sarà il *Dio con loro*. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi, non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno». È un regno che è presente, il seme è già stato gettato; ha solo bisogno di crescere. E anche se il seme cresce per virtù propria è necessario il lavoro del contadino che lo cura e ne attende il frutto. Servi inutili noi, ma chiamati alla collaborazione.

«Dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano» ci dice innanzitutto che l'aver ogni giorno il pane e molto altro non è scontato, è un dono. Poi implica che bisogna chiedere a Dio

lo stretto necessario, giorno per giorno, unicamente affidati al suo amore. Ci sono grandi esempi di come storicamente questo amore provvidente si renda concreto aiuto quando la fiducia è totale e la povertà amata. Ma qui credo che siamo quasi tutti noi fortemente carenti: quanti di noi non cercano innanzitutto di avere un sostegno economico sicuro, anche quando ci si rende conto che la vita può toglierci improvvisamente il sostegno in cui abbiamo confidato? Inoltre la richiesta del pane di ogni giorno è anche un forte appello alla condivisione in un momento, quale è quello che stiamo vivendo, in cui milioni di nostri concittadini – per non parlare di interi popoli alla fame – non hanno ogni giorno il pane necessario.

«Perdonaci i nostri peccati, anche noi, infatti, perdoniamo a ogni nostro debitore». Il nostro perdonare è condizione per il perdono delle nostre colpe. Troppo spesso si recitano questi versetti con indifferenza, senza rendersi conto che si condiziona il perdono da parte di Dio al nostro comportamento. Sono molti i brani evangelici che insistono sulla necessità di perdonare. Se si prende sul serio questo pressante richiamo, si scopre che il perdono fa bene, libera da quella sofferenza che rende continuamente presente l'offesa e la ingigantisce. Può anche capitare di capire i motivi delle offese che abbiamo ricevuto e si può arrivare a scoprire che siamo più noi in colpa nei confronti degli altri che non viceversa.

Infine «non ci *indurre* in tentazione», così era stata tradotta questa invocazione e così siamo abituati a recitarla. Considerato il significato del termine *indurre* nella nostra cultura, si finisce per bestemmiare: Dio sarebbe autore di trappole per indurci a commettere il male. Altre traduzioni sono possibili e andrebbero preferite. Tra quelle proposte mi sembra più adatta: non ci abbandonare *nella* tentazione. La recente traduzione della CEI sceglie: «non ci abbandonare *alla* tentazione». Peccato che l'espressione non sia ancora divenuta prassi liturgica.

Chiudo con l'interpretazione del rapporto tra Gesù e il *Padre nostro*, il suo manifesto programmatico, imparata da una meditazione proposta dal Gruppo del Gallo in un incontro interconfessionale del SAE di Genova, ormai molti anni fa che ricordo con personale riconoscenza. Gesù ha vissuto questa preghiera nelle sue varie invocazioni e questa è la pienezza di vita che ci chiama a realizzare. Egli ha vissuto l'amore filiale, ha santificato il Nome di Dio, ha lavorato per instaurare il Regno di Dio portando salvezza, salute, fratellanza, pace e benedizione; segnalando i pericoli e gli atteggiamenti contrari alla realizzazione del Regno e alla realizzazione umana di ciascuno. Ha fatto la volontà del Padre, ha offerto il pane quotidiano quando mancava, ha perdonato le offese.

Itala Ricaldone

Assunzione della Beata Vergine Maria  
UN MISTERO PROCLAMATO DAL POPOLO  
Apocalisse 12, 1-10; 1Corinti 15, 20-27; Luca 1, 39-56

«Il popolo santo di Dio... l'universalità dei fedeli... non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il mondo, quando – dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici – mostra l'universale suo consenso in cose di fede e della morale» (*Lumen Gentium*, 12).

Quando, nel 1950, Pio XII proclamò il dogma dell'Assunzione in cielo della Beata Vergine Maria non fece che confermare *ufficialmente* quanto, dal VII secolo, «il popolo santo di Dio» credeva e celebrava. Mi ha sempre affascinato questa affermazione del Concilio Vaticano II e forse andrebbe valorizzata!

Che cosa credeva, crede *il popolo santo di Dio* a riguardo della Madonna Assunta in cielo? Penso si possa cogliere anche dalla Parola della liturgia di questa solennità.

Un segno grandioso apparve nel cielo: una donna era ... incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso ... si pose davanti alla donna in modo da divorare il bambino. Essa partorì un figlio maschio ... che fu rapito verso Dio e il suo trono. La donna fuggì nel deserto dove Dio le aveva preparato un rifugio (Ap 12, 1-6).

È la consapevolezza che *il popolo santo di Dio* ha della vita come lotta. Lotta su di sé per non fuggire, non essere indifferenti, o solo ideologicamente impegnati, nei confronti della dura realtà che sono le innumerevoli persone che vivono con il volto umano *trasfigurato* dal dolore, dalla fame, dalla solitudine e oggi, tra noi, anche dal non-lavoro. Questa lotta va combattuta certo, mettendosi dentro la realtà, ma consapevoli che anche il DemONIO, come ha ricordato Francesco, agisce, è presente, pone ostacoli ma, alla fine, vincerà «la forza e il regno del nostro Dio».

Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti ... In Cristo tutti riceveranno la vita ... Prima Cristo, poi quelli che sono di Cristo. Poi sarà la fine quando consegnerà il regno a Dio Padre ... l'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte (1Cor 15, 20-27).

È un altro aspetto della certezza del *popolo santo di Dio* che celebra l'Assunzione di Maria. Siamo dentro la nostra carne, mani sporche e forate adesso, momenti di buio della fede, di incertezze; doloroso percorso per recuperare un amore sponsale che si va spegnendo, perplessità sulle scelte personali, famigliari, sociali e politiche, delusioni, malattie: sono tutti momenti che forse anche la ragazza di Nazaret, Maria, nella sua situazione, ha vissuto. Ma la certezza che il Figlio è risorto dai morti e ci ha preparato un posto, ha maturato nel tempo la consapevolezza che anche la Madre già visse con tutta la sua umanità vincitrice della morte. E la festa dell'Assunta ormai diffusa da secoli, nasce dalla fiducia, nella *paziente* attesa che è la vita quotidiana di ogni cristiano credente.

Maria si alzò e andò in fretta verso la regione montuosa... Entrata nella casa di Zaccaria salutò Elisabetta...che esclamò a gran voce: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo». Allora Maria disse: «L'anima mia magnifica il Signore ... di generazione in generazione la sua Misericordia per quelli che lo temono» (Lc 1, 39-50).

*Il popolo santo di Dio* celebra la Madonna Assunta in cielo, nella certezza che dopo il suo «Eccomi...!» la presenza della Misericordia continua a rinnovare l'umanità, la vita, la mente il cuore di chi, come ciascuno di noi, penso, nella concretezza del proprio quotidiano sa dire il proprio «sì». È il *sì* faticoso della fede che si affida, anche con la preghiera dell'*Ave Maria*, alla Madonna in cielo, perché ci aiuti, adesso, a togliere «le ombre di ingiustizia fabbricata con le nostre mani, le lacrime, che a volte ci rifiutiamo di asciugare, i pesi

che non sappiamo spartire, perché non sappiamo sempre riconoscere negli altri il lamento, lo spasimo dell'Unigenito» (Mazzolari) che ha vinto la morte e che Lei vede «nel suo trono di gloria».

Assunta: festa della Misericordia che, con la dolcezza della Madonna, ci attende.

*Egidio Villani*

XXI domenica del tempo ordinario C  
L'APPARTENENZA NON È GARANZIA  
Luca 13, 22-30

**M**entre l'istinto e il mondo contemporaneo ci portano a cercare sempre la strada piú agevole per raggiungere la meta, la soluzione piú facile ai problemi che dobbiamo affrontare, la risposta meno faticosa alle richieste delle situazioni e delle persone che ci circondano, Gesù ci dice: «Sforzatevi di entrare per la porta stretta».

In modo figurato, ci ricorda che la nostra vita terrena non è fine a se stessa, il senso dell'esistenza non è cercare di trascorrerla nel modo meno traumatico possibile, barcamenandosi come meglio si riesce tra le difficoltà di ogni giorno, che a volte sembrano addirittura schiacciarsi, e le gioie che esistono, ma che a nostro avviso sono sempre troppo fugaci o parziali.

Essere cristiani non è una patente rilasciata una volta per tutte, ma è l'assunzione di una responsabilità da testimoniare quotidianamente. La salvezza che pure Lui ci ha donato gratuitamente richiede tuttavia un'attenzione, un impegno e uno sforzo costanti da parte nostra.

Paradossalmente, direi, verificiamo anche nelle vicende piú banali e consuete che la soddisfazione per un risultato che sia costato serietà, sollecitudine e fatica è incomparabilmente superiore a quella di un successo fortuito o casuale. Tuttavia, continuiamo a vivacchiare a cercare di tirare avanti alla bell'e meglio, cerchiamo sicurezze confortanti e insignificanti, come diceva don Tonino Bello: «Ci terrorizza l'idea di staccare gli ormeggi, spiegare le vele, avventurarsi in mare aperto, se non la palude, ci piace lo stagno».

Gesù invece ci provoca continuamente e invita a una vigilanza attiva, talvolta, come in questa pagina di Luca, ci sferza duramente dicendoci apertamente che possiamo alla fine trovarci di fronte a una porta *irrimediabilmente* chiusa. Che non possiamo vantare titoli salvifici o diritti acquisiti, che saranno i nostri stessi comportamenti a giudicarci e non le appartenenze piú o meno certificate.

Che nel Regno di Dio non si entra per diritto ereditario o prioritario, ma che alcuni tra gli ultimi saranno i primi, mentre alcuni tra i primi saranno ultimi.

Sebbene la tentazione a soprassedere, a pensare che in fondo sia possibile sperare soprattutto nella misericordia di Dio sia sempre presente e difficile da sradicare, mi sembra che il fatto che questo passo sia offerto alla fine del periodo delle ferie sia un utile e salutare invito a iniziare il nuovo anno lavorativo con un impegno rinnovato e rinvigorito, senza

peraltro illudersi che sia facile scrollarsi di dosso i vecchi vizi e le cattive abitudini.

Consapevoli che per diventare cristiani è sí necessaria tutta la vita intera, ma bisogna continuamente desiderare di diventarlo e non illudersi mai di essere a posto, magari non perfetti, ma sempre meglio di tanti altri. Bisogna riconoscere che sono piú i nostri limiti dei nostri pregi e che, tra il fariseo e il pubblicano, solo il secondo è stato giustificato.

*Maria Grazia Marinari*

## SEGNI DEI TEMPI

*Piace anche, a noi in questo cinquantesimo anno dalla scomparsa ricordare con affettuosa riconoscenza in Giovanni XXIII l'uomo ha creduto in una chiesa capace di essere sale anche per l'uomo contemporaneo.*

21. Anzitutto l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici. Nelle prime fasi del loro movimento di ascesa i lavoratori concentravano la loro azione nel rivendicare diritti a contenuto soprattutto economico-sociale; la estendevano quindi ai diritti di natura politica; e infine al diritto di partecipare in forme e gradi adeguati ai beni della cultura. E oggi, in tutte le comunità nazionali, nei lavoratori è vividamente operante l'esigenza di essere considerati e trattati non mai come esseri privi di intelligenza e di libertà, in balia dell'altrui arbitrio, ma sempre come soggetti o persone in tutti i settori della convivenza, e cioè nei settori economico-sociali, in quelli della cultura e in quelli della vita pubblica.

22. In secondo luogo viene un fatto a tutti noto, e cioè l'ingresso della donna nella vita pubblica: piú accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana; piú lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni o civiltà. Nella donna, infatti, diviene sempre piú chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica.

23. Infine la famiglia umana, nei confronti di un passato recente, presenta una configurazione sociale-politica profondamente trasformata. Non piú popoli dominatori e popoli dominati: tutti i popoli si sono costituiti o si stanno costituendo in comunità politiche indipendenti.

25. E quando i rapporti della convivenza si pongono in termini di diritti e di doveri, gli esseri umani si aprono sul mondo dei valori spirituali, e comprendono che cosa sia la verità, la giustizia, l'amore, la libertà; e diventano consapevoli di appartenere a quel mondo. Ma sono pure sulla via che li porta a conoscere meglio il vero Dio, trascendente e personale; e ad assumere il rapporto fra se stessi e Dio a solido fondamento e a criterio supremo della loro vita: di quella che vivono nell'intimità di se stessi e di quella che vivono in relazione con gli altri.

*Pacem in terris* (11 aprile 1963)

## RILEGGENDO IL GRANDE INQUISITORE

### UN'ESPERIENZA INSOLITA

Quando, nel passato autunno, abbiamo avviato, come da tradizione, una riflessione comune *a ruota libera* alla ricerca del tema attorno a cui ragionare lungo l'anno per arrivare poi al quaderno estivo, è emersa l'idea di porre al centro dello studio comune non un concetto o un problema, ma il racconto comunemente indicato come «La leggenda del Grande Inquisitore», un testo di grande peso, capace di parlare di problemi essenziali per l'uomo anche in un tempo diverso da quello in cui è stato pensato, spesso ritrovato spunto e partenza per riflessioni e dibattiti, spesso rielaborato e rappresentato in contesti eterogenei dal religioso al politico, dal filosofico al letterario. Il titolo, mai attribuito dall'autore, è solitamente dato alla parte conclusiva del quinto capitolo del quinto libro della seconda parte del romanzo *I fratelli Karamazov* (1879-80) di Fëdor Dostoevskij (1821-1881), stampato, con scelta talvolta ritenuta arbitraria, da molti editori come testo autonomo, benché parte integrante all'interno dello spirito complessivo dell'opera. La leggenda è l'abbozzo di un poema, in realtà mai scritto, raccontata, a sostegno della propria visione, dal razionalista nichilista Ivàn al giovane fratello Alëša forte di incrollabili certezze religiose.

Ne abbiamo quindi trovato ampie tracce bibliografiche in volumi e riviste specializzate, ma anche riprese in articoli di quotidiani, confronti politici, rappresentazioni cinematografiche e spettacoli teatrali, a cui si aggiungono eterogenei materiali rintracciabili in Internet, a testimonianza della inquietante attualità del Grande Inquisitore: leggendo il testo ci si sente coinvolti, ci si sente di dover prendere posizione e, nel momento in cui pare di aver trovato qualche risposta, tutto viene rimesso in discussione dalla realtà vissuta, perché forse l'uomo è diverso da quello che vorremmo, forse anche ciascuno di noi è diverso da quello che vorrebbe.

Sorprendente l'attualità, la complessità, l'ambiguità dei problemi toccati che hanno motivato la lettura e la riflessione. Un confronto fra idealismo e realismo ci interroga su quello che ci diciamo intorno alla aspirazione dell'uomo alla libertà, alla pace, all'affermazione dell'individuo travolti nella storia dall'inganno che non esita a impossessarsi delle più alte aspirazioni. Una sistematica consapevole menzogna usata dal potere per imporsi a masse che accettano ogni subordinazione, ogni assuefazione, anche di subire violenza, pur di avere il *pane* e l'*illusione* di un soprannaturale che non libera, ma assoggetta a una autorità che risponde a ogni domanda, assolvendo dal tormento del pensare, ma anche lo spirito di ribellione e la competizione aggressiva. È questa la sola pace possibile? In questa logica persino la chiesa diventa una macchina di potere che finge derivato da Cristo, purché con quel Cristo non si debba confrontare. Ma quale Cristo? Chi è il Cristo del Grande Inquisitore, quello dei racconti evangelici o della fede dei credenti? Ci siamo lasciati interpellare da questi temi, ne abbiamo verificato il peso nell'esperienza culturale e politica dei nostri giorni, ragionando tra noi e chiedendo apporti ad amici competenti per gli aspetti più letterari e filosofici.

In particolare abbiamo posto al centro degli incontri il problema della libertà, della possibilità del suo esercizio per ogni uomo e, in simmetria, dell'autorità e del rischio, del potere che può, o deve, diventarne lo strumento. Ci siamo chiesti quanto la legge può essere garanzia, tutela contro l'invadenza e l'aggressività del potere e come l'uomo non possa essere bambino, ma debba trovare nell'educazione la propria emancipazione.

Il risultato è questo quaderno per cui ringraziamo tutti quelli che a qualunque titolo hanno partecipato, impegnando tempo e studio.

Nell'organizzazione del quaderno, proponiamo una linea di lettura, pur consapevoli che qualunque ordine risulti discutibile, per la varietà dei contributi, diversi per linguaggio e per spessore, alcuni maturati nella riflessione comune, pur se affidati all'impostazione e alla stesura dei singoli, altri espressi da studiosi e specialisti in ambito letterario, filosofico, teologico e giuridico.

Il quaderno è quindi leggibile secondo diversi percorsi: in successione, per temi oppure per singoli articoli.

Abbiamo cercato di evitare sovrapposizioni di contenuti, anche se non sempre è stato possibile per la chiarezza delle specifiche argomentazioni.

Le interpretazioni del testo di Dostoevskij esprimono varietà di posizioni che non crediamo si debbano considerare contraddittorie, quanto piuttosto arricchenti e dialettiche, poliedriche sfaccettature di un testo che non si lascia impri-gionare in definitive chiavi interpretative.

*i galli*

### I – PER ENTRARE NEL TESTO

#### GLI ELEMENTI DEL RACCONTO

Cominciamo a dare uno sguardo alla struttura del racconto e alle doppia ambientazione, esterna e interna, abbagliante e oscura, affollata e con due soli individui contrapposti.

#### *La piazza di Siviglia*

Lo scenario è la piazza della cattedrale di Siviglia in un giorno del XVI secolo successivo a quello in cui si è celebrato, *ad majorem Dei gloriam*, il rogo di un centinaio di eretici – rito assai frequente al tempo della sacra Inquisizione – alla presenza del popolo, delle massime autorità e «delle più leggiadre dame di corte» che godono dello spettacolo compiacendosi della propria fedeltà alla chiesa. Da queste immagini di apertura l'inequivocabile percezione della presenza dominante del male. Siamo nel secolo del concilio di Trento, nella terra più spettacolare e sanguinaria, l'emblema della cattolicità è contraddizione amplificata dei principi del cristianesimo:

proprio lí, fra devozionismo e odore di carne umana bruciata, Cristo si ripresenta agli uomini «in silenzio, inavvertitamente, ma ecco – cosa strana – tutti Lo riconoscono».

Questo Cristo, che ritorna a visitare i suoi, passa in mezzo alla folla

silenzioso, con un dolce sorriso d'infinita compassione. Il sole dell'amore arde nel Suo cuore, i raggi della Luce, del Sapere e della Forza si sprigionano dai Suoi occhi e, inondando gli uomini, ne fanno tremare i cuori in una rispondenza d'amore. Egli tende loro le braccia, li benedice e dal contatto di Lui, e perfino dalle Sue vesti, emana una forza salutare.

La sua immagine è esattamente quella dei racconti evangelici anche nel compiere due miracoli: non può aggiungere a quelle riferite dagli evangelisti parole che non ha mai pronunciato, non oppone contraddittorio alla torrenziale requisitoria dell'Inquisitore, e anche di fronte alla sconvolgente realtà solo l'amore resiste, con quell'ultimo bacio, senza possibili spiegazioni. Uniche parole pronunciate da questo Cristo sono rivolte alla bambina morta che gli viene presentata nella grande piazza: «Talithà Khumi», fra le pochissime riferite da Marco (5, 41) nella stessa lingua di Gesù, evitando così anche il problema di quale lingua attribuirgli. E sono parole di resurrezione.

La figura di Cristo si contrappone al cardinale Inquisitore che attraversa la piazza:

un vecchio quasi novantenne, alto e diritto, dal viso scarno, dagli occhi infossati, ma nei quali, come una scintilla di fuoco, splende ancora una luce. Oh, egli non ha più la sontuosa veste cardinalizia di cui faceva pompa ieri davanti al popolo, mentre si bruciavano i nemici della fede di Roma: no, egli non indossa in questo momento che il suo vecchio e rozzo saio monastico.

Alcuni elementi della descrizione indicano che l'evidente contrapposizione non si esaurisce nella opposizione semplicistica buono-cattivo, bene-male, ma introduce segni che diventeranno importanti per il successivo sviluppo del racconto: la luce che splende negli occhi dell'Inquisitore dice una convinzione profonda, se non vogliamo dire una fede, nel valore del potere, positivo o quanto meno necessario; e l'abito monastico semplice, definito «rozzo», che il lusso prezioso della veste di porpora indossata ieri, icona dello sfarzo trionfalistico cattolico, non è ambizione, ma abito rituale perché la macabra cerimonia sia più spettacolare, memorabile.

### L'arresto

Senza lasciar trapelare nessuna emozione, senza stupore né interrogativi, preoccupato del suo dovere, l'Inquisitore procede immediatamente all'arresto del Cristo, soltanto

allunga un dito e ordina alle sue guardie di afferrarlo. E tanta è la sua forza e a tal punto il popolo è docile, sottomesso e pavidamente ubbidiente, che la folla subito si apre davanti alle guardie.

Il gesto minimale è espressione di un grande indiscutibile potere: nessuno della folla, fino a un attimo prima stretta attorno a Cristo invocando e ricevendo conforto, gli fa scudo: anzi, al passaggio delle guardie con l'arrestato, tutti «si curvano con le teste fino a terra dinanzi al venerando Inquisitore» che, come Cristo, benedice passando.

Neppure i miracoli a cui la folla ha appena assistito le conferiscono la forza necessaria per opporsi al potere: folla volubile, forse – come nella piazza di Gerusalemme –, o forse soggiogata dalla paura, una paura a cui sacrifica anche una gioia che pareva a portata di mano. La bellezza, la pace portate da un'apparizione improbabile si contrappongono alla realtà che si impone. Cristo, il suo messaggio, sarebbe bello, ma è irrealizzabile, mentre il terribile soffocante Inquisitore – icona di ogni forma di potere violento – è il vincitore: l'ideale è soggiogato all'esperienza. Ma è proprio così la realtà o questa è solo la sua evidenza di superficie?

L'Inquisitore insistentemente definito «vecchio», carico di esperienze dopo una vita per quel tempo lunghissima è figura emblematica e ambigua che conosceremo nel suo rigore argomentativo, nella sua sconvolgente eroicità. Crudele di animo oppure rigido dogmatico incapace di dinamica evolutiva? È un servo del potere che cerca di giustificarsi a se stesso o sinceramente ha maturato le sue scelte nel profondo? E comunque le sue certezze, non messe in discussione, gli negano emozioni e tenerezze incompatibili con le necessità di un rigore che si fa violento.

Ma davvero questa è la razionalità, come pare suggerire una possibile identificazione del personaggio con Ivàn Karamazov che inventa il suo *poema* per mettere in crisi la religiosità del fratello? O piuttosto l'Inquisitore è un deluso dalla lunga vita, dall'aver una volta creduto in una religiosità liberatrice che ha dato all'umanità presunzioni, ambizioni, reciproche aggressioni governabili solo con una violenza che non può accettare compromessi e concessioni? Chi vede nell'Inquisitore una figura essenzialmente negativa ipotizza che possa anche essere espressione della polemica anticattolica dell'autore ortodosso, ma pare una lettura riduttiva di un personaggio ambiguo e complesso.

### L'incontro

Lasciato alle spalle il personaggio corale della folla inginocchiata non al Signore, ma al suo terribile rappresentante, Cristo prigioniero è condotto in un carcere «angusto e cupo», nel vecchio edificio del Santo Uffizio reso più pesante dal caldo torrido di Siviglia: la citazione del nome del celebre temutissimo organo ecclesiastico conferma una nota di polemica anticattolica, ma soprattutto esplicita di nuovo la contrapposizione di Cristo con l'istituzione che da lui dovrebbe trarre origine.

L'Inquisitore non si presenta subito per far pesare con il passare delle ore la condizione del prigioniero: quando i due si incontrano, il cardinale, che sa benissimo chi ha di fronte, non gli si rivolge con il rispetto e l'affetto immaginabili per il Signore e Maestro, alla cui sequela dovrebbe aver consacrato la sua vita, ma nel ruolo di inquisitore. Al silenzio di Cristo risponde:

So troppo bene quel che puoi dire. Del resto, non hai il diritto di aggiungere nulla a quello che Tu già dicesti una volta. Perché sei venuto a disturbarci? Sei infatti venuto a disturbarci, lo sai anche Tu. Ma sai che cosa succederà domani? Io non so chi Tu sia, e non voglio sapere.

Ancora un'immagine simbolica: l'Inquisitore parla e Cristo tace; sa, ma non vuol sapere. Se accettasse di sapere, quindi di riconoscere Cristo per quello che ha insegnato e come Si-

gnore, tutta la sua concezione della religione e della chiesa crollerebbero. E in questa immagine ancora c'è quindi la pretesa della chiesa di sovrapporsi con prepotenza a Cristo: ne deriva un'immensa, potente struttura religiosa senza dio. Queste immagini sono mirate a un rigetto nei confronti del personaggio e dell'istituzione che rappresenta: ma nel corso delle argomentazioni che seguiranno occorrerà ripensarci.

Il lungo incontro pone specularmente a fronte i due personaggi: uno silenzioso, che si limita a fissare «negli occhi con il suo sguardo calmo e penetrante», e l'altro lucidamente loquace, logico, argomentativo, machiavelliano. La razionalità si oppone al gratuito, l'esperienza all'ideale, la verità fattuale al desiderio più alto: il persistente silenzio di Cristo ripete il processo narrato dagli evangelisti e apparenta la chiesa cattolica del presente a quella che aveva fatto arrestare Cristo per condurlo a morte come eversore della religione dei padri. Il sommo sacerdote, gli anziani, gli scribi, in buona o cattiva fede, si ponevano come legittime autorità della religione, mentre l'Inquisitore, come vedremo, si dichiara consapevole di avere mistificato il messaggio del Cristo. Ma il silenzio, penetrante, non indifferente, è anche dichiarazione che di fronte a quelle argomentazioni c'è solo l'accettazione del mistero.

### *Il bacio*

È questa la realtà dell'uomo o il lungo monologo è espressione del nichilismo di Ivàn? Comunque occorre farci i conti e questo impone di non prendere le distanze da quelle tesi che fanno orrore per abbandonarsi a inconsistenti visioni consolatorie smentite dal reale. Vari e inquietanti i temi toccati che analizzeremo nelle pagine successive e arriviamo all'ultima immagine, l'ultimo impreveduto atto. Senza smentite, rimproveri, obiezioni che l'Inquisitore avrebbe atteso e forse addirittura sperato perché il silenzio gli pesa, Cristo «tutt'a un tratto si avvicina al vecchio in silenzio e lo bacia piano sulle esangui labbra novantenni. Ed ecco tutta la Sua risposta».

Inequivocabile la citazione del bacio di Giuda, ma a rovescio: qui è Gesù ad avvicinarsi alle labbra e a baciare, mentre nel racconto evangelico quel gesto è del discepolo. Ma c'è un rovesciamento più importante: nel giardino del Getsemani il bacio è espressione di tradimento e conduce Cristo alla croce; qui, nella prigione di Siviglia, il bacio esprime perdono, forse riconoscimento della buona fede del vecchio cardinale, riconosce comunque che anche un personaggio così è salvabile.

L'Inquisitore è sorpreso, finalmente è sorpreso, dal gesto più imprevedibile: di fronte ai serrati ragionamenti si può rispondere solo con un gesto tanto irrazionale quanto umanizzante, che, almeno per un attimo, dissolve la durezza, la presunzione di possesso di verità che rende superiori. L'Inquisitore è probabilmente deluso da una fede che forse ha conosciuto, ma che non gli ha permesso di combattere il male e si è illuso di riuscire a gestirlo con la forza: il male che avvolge il mondo non è gestibile, ma questo incredibile inatteso gesto d'amore lo spiazza.

Il vecchio sussulta. Gli angoli delle labbra hanno avuto un fremito; egli va verso la porta, la spalanca e Gli dice: «Vattene e non venir più... non venire mai più... mai più!». E Lo lascia andare per le vie oscure della città. Il Prigioniero si allontana.

E Ivàn aggiunge: «Il bacio gli arde nel cuore, ma il vecchio persiste nella sua idea» che non riesce a mettere in discussione: «non venir più... non venire mai più... mai più!». In Ivàn prevale l'ideologia, ma il bacio esprime anche per lui un imprevedibile positivo che comunque lo induce a rinunciare alla condanna.

La salvezza che Gesù offre è gratuita e senza parole: occorre accettarla come mistero. La fede non ha argomenti da opporre al razionale, non può convincere con parole opposte a parole: «il vecchio persiste nella sua idea», non crede in una possibile evoluzione né del pensiero né dell'uomo, ma quel bacio riesce a far ardere il cuore e, senza opporre violenza, produce libertà, costringe anche un personaggio come l'Inquisitore a spalancare la porta.

*Ugo Basso*

## LA POETICA DELL'AMBIGUITÀ

Alla cosiddetta «Leggenda del Grande Inquisitore» – che secondo Konstantin Močulskij è «la più sublime creazione dostoevskiana» e secondo Sigmund Freud «uno dei vertici della letteratura universale»<sup>1</sup> – è dedicata una ventina di pagine dei *Fratelli Karamazov*, ultimo capolavoro di Fëdor Dostoevskij: si tratta del capitolo V del libro V – intitolato «Pro et contra» – della parte II.

Nonostante l'apparente autonomia narrativa, il capitolo V va considerato nell'ambito di un romanzo densissimo e imponente, «il più grandioso che sia mai stato scritto»<sup>2</sup>. In particolare, «Il Grande Inquisitore» andrebbe letto nel contesto dei capitoli precedenti, soprattutto del capitolo IV, intitolato «La ribellione». Qui, Ivàn Karamazov – uno dei personaggi più suggestivi e complessi creati da Dostoevskij – offre al fratello Alëša un quadro straziante della crudeltà del mondo, soffermandosi soprattutto sulle infamie imposte dal sadismo degli adulti ai bambini, antonomasia dostoevskiana dell'innocenza e dell'impotenza.

### *La ribellione di Ivàn*

Non potendo accettare che l'auspicata armonia futura del creato si ottenga al prezzo delle lacrime di una sola «minuscola creaturina», Ivàn esprime al fratello la propria intenzione di restituire «il biglietto» al Signore, ovvero di rinunciare al Suo regno. Il costo dell'ingiustizia, intende, è troppo alto per essere sopportato, quale che sia la ricompensa. La ribellione di Ivàn si fonda su un'aporia: «Non è Dio che non accetto. Semplicemente, con tutto il mio rispetto, gli restituisco il biglietto»<sup>3</sup>. Questa frase celeberrima – ennesimo segnale della tentazione suicida che percorre in tono tragico-sarcastico tutta l'opera dostoevskiana – ci riporta ancora indietro, al finale del capitolo III («I fratelli fanno conoscenza»), in cui Ivàn aveva già estesamente esposto ad Alëša le tesi che preludono al capitolo V:

Non è Dio che non accetto, comprendi, è il mondo che ha creato, è il Suo mondo che non accetto e che non posso decidermi

ad accettare. Mi correggo: sono infantilmente convinto che le sofferenze si rimargineranno e verranno sanate; che l'umiliante comicità delle contraddizioni umane svanirà come un misero miraggio, come la disgustosa invenzione di un essere impotente e meschino, come un atomo dell'umana intelligenza euclidea; che, in definitiva, nel finale universale, al momento dell'armonia eterna, accadrà e si manifesterà qualcosa di così prezioso da bastare per ogni cuore, per redimere ogni sdegno, per riscattare ogni malefatta degli uomini, tutto il sangue da loro versato, da bastare non solo per consentire il perdono, ma anche per giustificare tutto quello che è accaduto agli uomini: e sia, sia pure, avverrà, accadrà di certo, ma non lo accetto e non voglio accettarlo! [...] Ecco la mia essenza, Alëša, ecco la mia tesi.

L'«umiliante comicità» delle sofferenze mentali che affliggono gli uomini è un tema ricorrente nell'opera di Dostoevskij. I suoi eroi sono votati (come il loro autore) a sublimare la loro ridicola ipertrofia della coscienza nel racconto ininterrotto di sogni, dubbi, teorie e sensazioni. La parola del personaggio finisce con il sovrastare la fabula del romanzo e, in un certo senso, la sostituisce: l'universo dostoevskiano è fatto di idee più che di azioni. L'azione è sempre accompagnata da sogni, fantasie o addirittura dalla scrittura (Ippolit nell'*Idiota* scrive un intero saggio per annunciare il proprio suicidio). Il primario scopo consolatorio di questa sublimazione verbale, si può dire, è quello di superare la solitudine interiore attraverso la *condivisione*.

Ivàn Karamazov ha sublimato la sua angoscia esistenziale in una *fantasia* letteraria. «Il Grande Inquisitore», infatti, è una meta-finzione, l'autonoma fantasia di Ivàn scaturita dalla fantasia del suo autore. Più precisamente, si tratta della parafrasi di un poema che Ivàn in realtà non ha scritto («neppure un paio di versi», dice) e che mai scriverà, ma che ha «appassionatamente ideato e memorizzato». La sua funzione è prettamente dialogica, in quanto consente di proseguire la discussione con il fratello: «è una roba balorda – dice Ivàn ad Alëša – ma ho voglia di *condividerla* con te»<sup>4</sup>.

### *Condivisione senza sintonia*

Il personaggio dostoevskiano, in effetti, è ossessivamente alla ricerca di condivisione, di uditori e interlocutori: prova un impellente bisogno di comunicare anelando a un'irrealizzabile comunione con l'Altro. Si tratta di una condivisione *sui generis*, che non implica affatto sintonia ideologica, bensì sintonia dialogica, ovvero la reciproca disponibilità a un confronto che spesso si fa scontro.

Il conflitto, interiore e interpersonale, è il vero spazio della narrazione dostoevskiana. Mentre Ivàn racconta il suo poema, Alëša partecipa con attenzione, interviene, si sforza di capire, di replicare, di obiettare. La disputa diviene uno spazio propriamente *affettivo*, addirittura amoroso: amore e odio manifestano un'intima correlazione proprio attraverso la partecipazione al conflitto, fuori dal quale c'è il terreno dell'indifferenza, cessa ogni interesse, ogni affettività.

Tra Alëša e Ivàn c'è questo conflittuale legame morboso che unisce in realtà tutti i Karamazov: non si tratta tanto della perversa *forza karamazoviana*, che spinge tutti i fratelli verso il baratro degli *eventi*, ma della riflessione ipertrofica che li affratella e che pone il dilemma al centro di rapporti che, comunque, sono per natura ambivalenti. I personaggi

dostoevskiani offrono un inno al dilemma ben più che alla verità: le loro voci cercano di esprimere e quindi controllare la comune, intima paura della follia, del ridicolo, della morte, dalla perdita della fede. Questi timori angoscianti incombono su ogni eroe di Dostoevskij.

La principale angoscia di Ivàn riflette soprattutto il timore di perdere la fede, che a lui pare la fonte irrinunciabile del *senso* dell'esistenza («il mistero dell'esistenza umana non sta nel vivere, ma in qualcosa per cui vivere», dice il vecchio Inquisitore). In realtà, se Ivàn riuscisse a rinunciare alla fede, accettando una cosmogonia atea, basata sulle leggi di una natura cieca e darwiniana, potrebbe smettere di tormentarsi, ma dovrebbe fare i conti con il pensiero angosciante della morte e, soprattutto (di questo Ivàn è convinto) con una totale revisione dei principi etici. Secondo il suo assioma (più volte ripetuto nel romanzo), senza Dio tutto è lecito, senza la fede viene meno la legge morale. Ivàn sente che la legge di Dio lo protegge dalle pulsioni profonde, cioè dalla forza degli istinti naturali nascosti nell'animo umano. Quindi, se da un lato non può rinunciare all'idea di un Dio creatore, tuttavia prova rabbia nel percepire i limiti imposti per natura all'essere umano da quello stesso Dio: «Troppi enigmi opprimono l'uomo sulla terra, – Ivàn aveva esordito nella I parte del romanzo – qui il diavolo lotta con Dio e il campo di battaglia è il cuore degli uomini»<sup>5</sup>. Pur non superando la dipendenza dalla fede, Ivàn non respinge la temeraria intuizione che Bene e Male convivono in ogni essere umano.

### *Autonomia del personaggio rispetto all'autore*

Nel caso di Dostoevskij, tuttavia, la posizione del personaggio non va mai confusa con quella dell'autore. Gli eroi dostoevskiani nascono dotati di una speciale autonomia che Michail Bachtin definisce *polifonia* e contrappone alla *monologia ideologica* della letteratura «autoriale» (si pensi ai *Promessi sposi*, in cui su tutto domina la Provvidenza, forza extra-narrativa patrocinata dall'autore); non sono «schiavi silenziosi», ma «uomini liberi, atti a stare accanto al loro creatore, a non dividerne le opinioni e persino a ribellarsi contro di lui»<sup>6</sup>. L'eroe polifonico si fa «ideologicamente autorevole e autonomo», «è concepito come autore di un proprio compiuto ideologema, e non come oggetto della finale visione artistica di Dostoevskij»<sup>7</sup>.

Nel «Grande Inquisitore» vige lo stesso principio: la voce del Vecchio non è la voce di Ivàn, ma una delle voci che lo tormentano (per esempio, il segreto del Vecchio è di non credere in Dio, mentre Ivàn si proclama credente). Neppure l'eloquente silenzio del Prigioniero è il *silenzio di Ivàn*, il quale qui neppure espone la sua tesi, offrendo invece la narrazione stilizzata di una fantasia che, come sempre in Dostoevskij, è in bilico tra sogno e delirio<sup>8</sup>.

La stilizzazione si ha già nella rappresentazione dei personaggi, che non corrispondono affatto a personaggi storici, bensì a figure letterarie ambigue e paradossali. Nei suoi studi sul «Grande Inquisitore», Rita Giuliani rileva l'importanza di questa de-personalizzazione dell'Inquisitore e del Prigioniero rispetto alle ipotetiche figure storiche di riferimento<sup>9</sup>. Merežkovskij, del resto, sosteneva addirittura che

la questione di un'identità del Prigioniero con Cristo non si ponga nemmeno<sup>10</sup>. In generale, l'unica analisi affidabile di un testo letterario è quella letteraria.

### *Il cristianesimo: un tema ambivalente*

Certamente, nei *Fratelli Karamazov* molte pagine sono dedicate alla riflessione sul cristianesimo e questo ha spinto a cercare nel «Grande Inquisitore» un'ideologica interpretazione storico-religiosa: vi è chi ha rimarcato la contrapposizione tra l'autoritarismo secolare del cattolicesimo (che offre all'uomo *pane terreno*) e la primigenia spiritualità dell'ortodossia (che offre *pane celeste*, ovvero *verità e libertà*), e chi invece vede in queste pagine la sintesi estrema di una metafisica *filosofia della storia* fondata sullo scontro tra il Male (l'Inquisitore-Anticristo) e il Bene (Cristo che oppone il suo diniego alle tentazioni del Male, come nel deserto).

Certamente il capitolo V tocca un tema caro al Dostoevskij-uomo, al saggista e al pubblicista. Si avverte la sua *ferita russa* per lo sdoppiamento imposto all'immagine del Cristo dallo scisma (in russo *raskol*, termine che dà il nome al protagonista di *Delitto e Castigo* e indica propriamente *disgregazione*). All'immagine primigenia del Cristo-Figlio (custodita dalle correnti più genuine della religiosità ortodossa russa) il cattolicesimo aveva sovrapposto quella di un Cristo-re, decristianizzato dal potere temporale di Roma, ovvero deprivato della sua effigie di innocenza infantile (il Cristo-fanciullo).

Certamente, Dostoevskij (scomparso pochi mesi dopo la pubblicazione dei *Fratelli Karamazov*) aveva accarezzato l'idea di fare del romanzo il primo volume di un trittico dal titolo «Vita di un grande peccatore», di un affresco della religiosità russa.

Tuttavia, nessuna di queste considerazioni autorizza a «vedere nelle meditazioni religiose dei semplici passi di propaganda religiosa, estranei all'opera romanzesca»<sup>11</sup>. Infatti, il Dostoevskij artista surclassava a tal punto l'ideologo da invalidare qualsiasi progetto cosciente. Nel dialogo tra Alëša e Ivàn, grazie alla poetica del contrappunto, non si esprime alcuna posizione autoriale, si attua invece una sofisticata *poetica dell'ambivalenza*. Se si rispetta il patto finzionale della creazione letteraria, si riesce a superare la tentazione di un'interpretazione ideologica e teologica, e a vedere nella strutturazione ambigua del personaggio il massimo valore artistico del «Grande Inquisitore». Al di là dell'apparente ossequenza romantica all'opposizione tra Bene e Male, ci troviamo in realtà di fronte a una stilizzazione del paradosso teologico.

### *Un tiranno pietoso?*

L'Inquisitore si auto-proclama portatore del massimo sacrificio cristiano: per salvare l'umanità è disposto ad assumere su di sé i peccati e le paure di tutti gli uomini. Tuttavia, per difendere gli umani dalle contraddizioni loro imposte da Dio – che pretende dall'uomo *doti di cui non lo ha dotato* – ha scelto l'inganno. Infatti, il suo spirito di sacrificio sfocia nell'alleanza con il Male:

Noi non siamo con Te, ma con LUI, ecco il nostro segreto!  
Da tempo non siamo più con Te, ma con LUI, da otto se-

coli [...] da lui abbiamo preso Roma e la spada di Cesare e ci siamo proclamati imperatori terreni, imperatori unici, sebbene finora non siamo ancora riusciti a portare del tutto a termine la nostra causa.

L'Inquisitore considera che l'uomo sia per natura ribelle, ma debole e perciò stesso condannato all'infelicità: sedare la ribellione delle masse – attuare un totalitarismo redentore – diviene per lui una paradossale espressione di *carità cristiana*: «Ho abbandonato i superbi e son tornato ai miti – dice – per dare ai miti la felicità». Dipinto da Ivàn in veste di pacato monaco novantenne, che avanza lento, quasi moribondo, il Grande Inquisitore descrive il suo percorso come un faticoso Calvario. Anche la sua *carità*, tuttavia, è costruita su un assioma paradossale: il Vecchio vorrebbe *liberare gli uomini dalla libertà*. In realtà, l'Inquisitore offre un'interpretazione tendenziosa del pensiero di Cristo, incentrato, secondo lui, su una diretta correlazione tra *libertà e pane celeste*. Forse, in questo c'è una provocazione (Alëša, infatti, si chiede se l'inquisitore stia ironizzando), forse vuole ottenere una reazione dal Prigioniero silente: «Avrebbe voluto il Vecchio che questi gli dicesse qualsiasi cosa, fosse pure qualcosa di sgradevole, qualcosa di terribile».

Del resto, il Vecchio sa che il Prigioniero, chiunque egli sia, non può parlare. Infatti, osserva Rita Giuliani, né Ivàn (l'autore), né Dostoevskij (il meta-autore) si sarebbero arrischiati a far dire una sola parola al sembiante di Cristo. E questo, si può aggiungere, perché – se avesse parlato – si sarebbe rotta l'ambiguità su cui il racconto si regge. L'inquisitore, per esempio, pur dicendo di non sapere se il Prigioniero sia Lui o un Suo sosia (cioè l'Anticristo), lo definisce di fatto un avversario dei *poveri di spirito* (mentre è proprio a loro che, secondo le Scritture, è destinato il regno dei Cieli):

Ma se in nome del pane celeste ti seguiranno migliaia e decine di migliaia, chi starà dalla parte dei milioni e delle decine di migliaia di milioni di esseri che non sono in grado di disdegnare il pane terreno in nome di quello celeste? O forse ti sono care solo le decine di migliaia dei grandi e dei forti, mentre gli altri milioni, numerosi come la sabbia del mare, che sono deboli, ma che ti amano, devono solo fungere da materia grezza per i grandi e i forti? No, a noi sono cari anche i deboli.

### *Il Prigioniero e il tema del Doppio*

L'enigma fondamentale riguarda la sua identità: non è possibile stabilire chi sia. L'Inquisitore dice di non saperlo («Non so chi sei e non voglio sapere se sei Tu o un Suo sosia»), neppure Ivàn ha certezze sul proprio personaggio: dapprima parrebbe lo consideri Cristo, afferma infatti che non si tratta della Sua famosa venuta «alla fine dei tempi in tutta la gloria dei Cieli», semplicemente «gli è venuto il desiderio almeno per un istante di far visita ai suoi figli, proprio là dove per l'appunto avevano preso a crepitare i roghi degli eretici». Ma poi afferma che «in definitiva poteva essere semplicemente un delirio, una visione del vecchio novantenne prima di morire». Il Prigioniero, anche grazie al suo silenzio, rimane contraddittorio.

L'aporia è stridente. Infatti, secondo la tesi dell'Inquisitore:

Ci sono tre forze, tre sole forze sulla terra in grado di conquistare e assoggettare per sempre la coscienza di questi deboli ribelli, per la loro felicità. Queste forze sono: il miracolo, il

mistero e l'autorità. Tu hai respinto la prima, la seconda e la terza.

L'Inquisitore, si direbbe, valorizza queste tre forze che vanno contro l'apologia della libertà attribuita al Prigioniero: miracolo, mistero e autorità appartengono al Male, non a Lui. In realtà, tuttavia, se è effettivamente l'Inquisitore a esercitare l'autorità (a dispensare i roghi), è proprio il Prigioniero a compiere i miracoli (nel suo fulmineo passaggio a Siviglia, ha compiuto alcuni miracoli in stile evangelico che lo avrebbero reso riconoscibile: «potrebbe essere uno dei punti migliori del poema – dice Ivàn – cioè, perché mai, per l'appunto, lo riconoscano»).

In realtà i due personaggi sono connessi da una relazione perversa, da una strana specularità che si esprime mediante tratti *proiettivi*. Infatti, man mano che il Prigioniero ascolta il Vecchio, fissandolo in silenzio «con gli occhi miti», si intravedono alcuni tratti tipici del tema del Doppio.

Come il Doppio prototipico, il Prigioniero *disturba* (nel monologo dell'Inquisitore il verbo *disturbare* è ripetuto ben sei volte) ed è caratterizzato dalla fierezza (la radice di *orgoglio* è ripetuta dieci volte); il Prigioniero, del resto, ostenta la sua superiorità, non degna il Vecchio *neppure del disprezzo*. Agli occhi dell'Inquisitore, il Prigioniero non solo è pretenzioso nei confronti dei poveri umani («hai preteso troppo da loro»), ma addirittura li *deride*: «milioni di esseri sono stati creati solo per essere derisi», «senza dubbio voleva prendersi gioco di loro». Infine, ma soprattutto, il Prigioniero, dopo aver negato una replica al Vecchio, gli dà un solo bacio, che fa *sussultare* l'Inquisitore e che «brucia sulle sue labbra esangui». C'è in quel bacio imposto dal Cristo/sosia una forza *perturbante* che non può non ricordare, *mutatis mutandis*, il bacio di Giuda che il Doppio dà al povero Golljadkin nel romanzo *Il sosia*.

Il tema del Doppio, del resto, è intrinsecamente connesso alle modalità del *Perturbante* freudiano (il familiare che diventa persecutorio)<sup>12</sup>. Inquisitore e Prigioniero paiono vittime di un rapporto lesivo, morboso e fatale. Le due figure sono speculari proprio nella loro contraddittorietà: dell'universalismo evangelico, in definitiva, sembra farsi portavoce non il Prigioniero, ma l'Inquisitore: «manca qui l'opposizione non solo storica, ma anche mistica di Cristo all'Anticristo»<sup>13</sup>. È infatti il Vecchio a compiere il gesto di clemenza, restituendo *la libertà* al Prigioniero, gesto, però, che non scaturisce dalla carità, bensì dalla tipica rabbia di fronte alla superbia del Doppio che ostenta «una tranquilla e serena superiorità di *essenza* che l'infelice, schiacciato, tremante di odio e di adorazione, si sforza invano di far sua»<sup>14</sup>.

La balorda fantasia di Ivàn Karamazov, che parrebbe descrivere la mitezza del Prigioniero al cospetto del tiranno, sembra anche smascherare la clemenza del Vecchio e l'arroganza del Prigioniero. In realtà, viene qui smascherata con chiarezza solo l'ambivalenza speculare di mitezza e superbia che, nel *sottosuolo* dell'anima, si confondono *umoristicamente*. Come, infatti, rileva con straordinaria perspicacia René Girard,

L'eroe [dostoevskiano; L.S.] è incapace di ridere perché non riesce a superare l'individualismo di opposizione. I nostri contemporanei sono altrettanto tristi. Perciò svuotano Do-

stoevskij del suo prodigioso umorismo. Non s'avvedono che Dostoevskij si prende gioco del proprio eroe<sup>15</sup>.

E spesso, aggiungerei, del lettore...

Laura Salmon

<sup>1</sup> K. Mochulsky, *Dostoevskij. His life and Work*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1967, p. 585; S. Freud, «Dostoevskij e il parricidio», *Shakespeare, Ibsen, Dostoevskij*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 64.

<sup>2</sup> S. Freud, op. cit. *Ivi*.

<sup>3</sup> Qui e in seguito (con riferimento al capitolo citato), propongo una mia traduzione del testo russo, mirata a riprodurre in modo ossequiente la straordinaria modernità e credibilità comunicativa dei dialoghi dostoevskiani.

<sup>4</sup> Il verbo usato da Ivàn (*soobščit'*) avrebbe l'accezione prevalente di *comunicare*, ma etimologicamente indica proprio *mettere in comune*.

<sup>5</sup> Libro III, capitolo III, dal titolo *Confessione di un cuore ardente*. In versi.

<sup>6</sup> M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 1968, p. 12, corsivo nel testo.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>8</sup> A. Bem, *Dostoevskij*, Ann Arbor, Ardis, 1983, p. 53.

<sup>9</sup> Ringrazio molto la collega per aver discusso con me le idee scaturite dalle sue ricerche sul *Grande Inquisitore* (che verranno da lei pubblicate) e per avermi permesso di citarle.

<sup>10</sup> D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij. Vita, creazione, religione*, Bari, Laterza, 1947, p. 422.

<sup>11</sup> R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965, p. 268.

<sup>12</sup> Cfr. S. Freud, «Il perturbante», *Opere*, IX, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 81-118.

<sup>13</sup> Cfr. D. Merežkovskij, op. cit., p. 428.

<sup>14</sup> R. Girard, op. cit., p. 81.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 225.

## II – I PERSONAGGI INTERPRETATI

### TRA DOSTOEVSKIJ E TOLSTOJ

«I grandi inquisitori, così come li ha visti Dostoevskij, sono discepoli legittimi di Gesù?», si chiede, con domanda intrigante, lo scrittore e critico letterario *George Steiner*<sup>1</sup>.

È una domanda che percorre per così dire in filigrana tutta la lettura steineriana della «Leggenda del Grande Inquisitore» narrata nei *Fratelli Karamazov*. Per Steiner la «Leggenda» rinviene i suoi precedenti letterari nell'interesse di Dostoevskij per il romanticismo tedesco.

In particolare, è con il *Don Carlos* di Friedrich Schiller (1759-1805) che le analogie appaiono immediatamente percepibili. Nel dramma schilleriano, Don Carlos, figlio di Filippo II re di Spagna, viene consegnato alla Santa Inquisizione dopo essere stato sorpreso in un colloquio notturno con la sposa del re, Elisabetta, sua antica amata. La comparsa dell'Inquisitore ha, nel dramma, la funzione di sancire la legittimazione teologica di un *potere autocratico* che non può permettersi alcuna deroga alla tentazione della misericordia e della generosità.

Per questo, Filippo risulta, al termine del dramma un debole, sostanzialmente guidato, nei suoi atti politici, dall'Inquisitore.

### *Idealismo platonico e idealismo etico*

Ora, secondo Steiner, quel che Dostoevskij attinge da Schiller è non solo la figura esteriore dell'Inquisitore, ma ben più la messa alla prova della fermezza autocratica e lo *sconvol-*

*gimento vertiginoso* provocato dalla possibilità della libertà umana e dal gioco spontaneo degli affetti. Il testo dostoevskijano riporta, infatti, quasi alla lettera due dialoghi contrastanti del *Don Carlos*, quello tra Filippo e il marchese di Posa e quello tra Filippo e l'Inquisitore. Per giustificare il suo momentaneo accento di umanità Filippo dice, a proposito del marchese, di aver *guardato nei suoi occhi*; lo stesso riconoscimento passa tra il Grande Inquisitore e Cristo: dopo aver guardato nei suoi occhi, il cardinale lascia Cristo libero di andarsene<sup>2</sup>.

Negli appunti preparatori per i *Karamazov*, la vicinanza tra Dostoevskij e Schiller è attestata dalla citazione di un celebre verso dell'«Inno alla gioia» nel quale si afferma che la sofferenza va sopportata dall'umanità con coraggio, nella *speranza di un mondo migliore* e della presenza, al di sopra del manto delle stelle, di un Dio benevolo e ricompensatore. Commentando questa idea di un mondo del *dover essere* a cui l'umanità, nella sua sofferenza, deve aprirsi con speranza e fiducia, Sergej Bulgakov (1871 – 1944) ha affermato che Dostoevskij si farebbe portavoce, insieme con Vladimir Solov'ëv (1853 – 1900), di un *idealismo platonico*<sup>3</sup>.

Bulgakov contrappone questo idealismo platonico dostoevskijano all'idealismo etico di Lev Tolstoj (1828-1910). Tolstoj rappresenta infatti, agli occhi di Dostoevskij, il campione di un *cristianesimo intramondano* espresso nella formula dell'*amore acosmistico dell'umanità*. È sulla terra, in un *qui e ora* privato però di qualunque realtà storica e proiettato in un orizzonte utopico per cui, per il bene della giustizia, il mondo può anche perire, che deve essere realizzato, con l'ascesi dell'amore per il prossimo, il Regno di Dio. Si tratta in fondo di un principio non dissimile da quello professato dal Grande Inquisitore e da questi portato fino alle estreme conseguenze.

Nel saggio del 1877 *Le tre idee*, in cui l'influenza di Solov'ëv appare evidente, Dostoevskij si era in realtà abbastanza avvicinato all'idea tolstojana del cristianesimo come amore esclusivo della terra e dell'umanità: in particolare, in quel saggio, la tesi centrale era che ai russi spettasse un compito e una missione particolare di rigenerazione spirituale nel contesto europeo di una generale e pervasiva crisi di senso.

A differenza di Tolstoj, tuttavia, già in quel saggio Dostoevskij mostrava tutta la sua irritazione verso un'interpretazione *razionalistica* del messaggio di Cristo che non ne sapesse cogliere tutta la intrinseca paradossalità: il Cristo russo, il Cristo dell'amore incondizionato e paradossale, è il Cristo cui spetta il compito di *superare le degenerazioni del cattolicesimo e del protestantesimo, rappresentate dalla Francia e dalla Germania*.

Per Tolstoj, invece, l'ideale di Cristo, ossia l'instaurazione del Regno di Dio sulla terra, è realizzabile non grazie all'intervento di una qualche forza estranea all'uomo stesso, ma grazie alla sola consapevolezza della mancata corrispondenza tra il *cammino percorso* e la *perfezione ideale*. Come si legge nella *Sonata a Kreutzer*, per Tolstoj, chi professa la dottrina di Cristo è in uno stato di tormento: si sente sempre imperfetto, non vede dietro di sé il cammino percorso, ma vede sempre, davanti a sé, il cammino da percorrere. E proprio in ciò sta la differenza fra la dottrina di Cristo e tutte le altre religioni: Cristo non ha mai dato alcuna definizione di vita, non ha mai fondato nessuna istituzione; gli uomini in-

vece hanno creato una dottrina di precetti esteriori, chiamata dottrina della chiesa cristiana, e l'hanno sostituita al vero insegnamento dell'ideale di Cristo<sup>4</sup>.

«*Perché sei venuto a disturbarci?*»

Ora, è vero che la concezione di Tolstoj, con il suo richiamo a una *teologia dell'immediatezza*, prefigura una certa differenza con la teologia del Grande Inquisitore che resta pur sempre un tipico rappresentante di una teologia della *mediazione istituzionale*; tuttavia, il rimprovero mosso dal Grande Inquisitore a Cristo di aver dato agli uomini non il pane, ma la libertà e il dubbio, con la conseguenza di un fatale allontanamento degli uomini, smarriti nella loro incertezza, dal controllo dell'istituzione, è comunque presente sotto traccia in quello che Steiner, non senza ragioni, definisce l'*intrinseco aristocraticismo* di Tolstoj.

«*Perché sei venuto a disturbarci?*» È la domanda con cui il Grande Inquisitore di Dostoevskij apostrofa Cristo.

Non era molto meglio che tu te ne stessi nell'alto della tua Gloria celeste e lasciassi fare a noi, tuo braccio secolare sulla terra? Perché, anziché promettere la beatitudine del Regno eterno, non hai pensato di riempire lo stomaco a questo popolo affamato? Ne avresti fatto dei sudditi fedeli e ubbidienti e il tuo trionfo non sarebbe stato messo in discussione...

Le parole del Grande Inquisitore hanno di mira il medesimo *fine* della predicazione di Gesù, il *Regno di Dio*. Ma *contestano l'adeguatezza dei mezzi* impiegati per raggiungerlo.

Se Gesù avesse scelto la via della *mediazione politica*, il suo fine poteva essere realizzato, già *qui e ora*. Ma ha scelto la via dell'*amore assoluto*, una via cioè che agli occhi del mondo è *assurda, paradossale, votata al fallimento*...

Ecco perché il suo ritorno è un *disturbo* per chi ha organizzato la propria vita secondo le regole della *lucida razionalità* del calcolo dei *pro* e dei *contro*.

Perché la legge dell'amore di Cristo, che non fa calcoli, *rimette l'esito dell'azione nelle mani del Padre* e si preoccupa unicamente di *conformare la propria vita* al valore espresso da quella legge di amore.

Il Cristo che Dostoevskij fa apparire nella «Leggenda del Grande Inquisitore» non è dunque anti-tolstojano perché il suo messaggio riguarda un Regno, ovvero una pace, che non è di questo mondo. Anche per Tolstoj è così. È invece anti-tolstojano perché *enigmatico, prismatico, non dà le risposte chiare, univoche e precise che ci si attenderebbe dal suo annuncio dell'ideale del Regno*. Anzi, a ben vedere, non dà alcuna risposta. *Tace*.

Il cristianesimo di Tolstoj è altrettanto immediato quanto quello di Dostoevskij; ma, a differenza di quest'ultimo, nella sua assenza di simbologie, nella sua chiarezza, nella sua esplicita *evidenza*, non tollera alcuna ambiguità possibile, alcun compromesso, alcun chiaroscuro...

*La sconcertante bellezza della bontà*

In un dialogo del 1912 intitolato *I poveri in spirito*, un giovane Georg Lukács (1885 – 1971) ha sottolineato come a ispirare l'insegnamento del Cristo russo di Dostoevskij altro

non sia che la *sconcertante bellezza della bontà*: «l'uomo buono non interpreta piú l'anima dell'altro, ma legge in essa come se fosse la propria. Egli è divenuto l'altro. Perciò la bontà è il *miracolo, la grazia e la redenzione*»<sup>5</sup>.

Ora, che cos'è la bontà in questo contesto? È la totale dedizione all'opera da compiere, l'amore assoluto per il prossimo, assoluto proprio nel senso etimologico del termine, ossia *sciolto da ogni altro riferimento teoretico o pratico a differenti valori*. È per questo che in Dostoevskij è proprio negli apparentemente dannati, nelle figure di chi spesso conduce o ha condotto una vita peccaminosa e abietta che è dato trovare una via perché il mondo consegua un *sensò*, perché questa stessa vita acceda alla salvezza.

La bontà è dunque *sconcertante*. E resta, deve restare, in *silenzio*.

Per questo il Cristo dostoevskijiano della «Leggenda» tace. Se ne sta muto, non risponde alle accuse e alla condanna, poi condonata, del Grande Inquisitore. O, meglio, risponde al Grande Inquisitore unicamente con un bacio, sorta di riscatto postumo di quell'antico bacio assurto a segno e simbolo del tradimento supremo («Con un bacio tu tradisci il Figlio dell'uomo?» Lc 22, 48).

#### *Ritrarre il Cristo degli umiliati e offesi*

Dostoevskij, che, come si allude nell'*Adolescente*, aveva subito in gioventù il fascino e l'ossessione della sconvolgente *Deposizione* di Hans Holbein (*Il Cristo nella tomba*), ha tentato variamente, dal principe Myškin ad Alëša Karamazov, di dare un ritratto del Cristo. Tuttavia, l'unico ritratto diretto e autenticamente riuscito è proprio il Cristo della «Leggenda». Il Cristo della «Leggenda» è dunque il ritratto, la trasposizione scenica della risposta di Dostoevskij alla *eresia* tormentosa e tragica di Ivàn Karamazov, che, come afferma ancora Steiner, «crede in Cristo con una passione feroce e nascosta, ma non può piegare la sua mente lucida alla fede in Dio»<sup>6</sup>.

Il Cristo apofatico, ossia il Cristo che non dice nulla di sé, perché dire vorrebbe significare porre un limite, una *definizione* alla *sconcertante bellezza della sua bontà*, è l'immagine del Figlio dell'Uomo errante e perseguitato. Dostoevskij lo aveva scorto in Siberia, nel periodo della prigionia e credeva, contrariamente a quanto affermato dal dogma romano, che Egli avrebbe posto fine anche al tempo, revocando così l'eternità alla dannazione. E non lo avrebbe fatto come Cristo *Pantokrator*, il Signore della Rivelazione, ma con *l'ine-stinguibile carità degli umiliati e offesi*<sup>7</sup>.

Francesco e Guido Ghia

#### LA LETTURA DI ROMANO GUARDINI

Romano Guardini (1885-1968) si è a lungo confrontato con Dostoevskij a partire da un breve saggio del 1925 su *L'idiota* per proseguire, nel 1930, con le lezioni berlinesi alla *Friedrich Wilhelms Universität* dedicate all'*esistenza religiosa in Dostoevskij* seguite, l'anno dopo, da un altro breve contributo sulle *figure religiose* nell'opera del romanziere e, finalmente, dalla monografia di quasi quattrocento pagine uscita nel 1932 e poi, in seconda edizione, nel 1939 con diverso titolo, ma non, essenzialmente, con diverso contenuto. L'opera, piú volta riedita, è stata tradotta in francese nel 1947 e, per la prima volta, in italiano nel 1951. Seguiranno l'edizione inglese nel 1952, quella spagnola nel 1954 e quella giapponese nel 1958.

Guardini tornerà su Dostoevskij anche dopo il forzato abbandono della cattedra berlinese impostogli dal nazismo quando, dopo la guerra, insegnerà a Tubinga. Il corso tenuto nel 1948 è dedicato all'*esistenza religiosa nei grandi romanzi di Dostoevskij*, replicato poi nella stessa sede nel 1949.

#### *Chi è il Cristo della «Leggenda»?*

La «Leggenda del Grande Inquisitore», gemma incastonata nel testo de *I Fratelli Karamàzov*, a prima vista, può apparire quasi autonoma e slegata dal resto. Essa è però collocata in un punto-chiave del racconto, per cui, per Romano Guardini, è assolutamente fuori discussione che vi è tra la «Leggenda» e tutto il resto dell'opera un legame molto stretto.

La «Leggenda» è un racconto in cui Ivàn intende controbattere l'affermazione di *Alëša* per cui vi è Uno, in cui si risolve tutta l'assurdità della vita che tanto fa problema al pensiero *euclideo* di Ivàn e quest'Uno è Cristo. Nella sua misericordia, Cristo ha deciso di tornare sulla terra, per breve tempo, tra il suo popolo *dolorante e sofferente* che dopo la sua morte è di nuovo immerso nel peccato e nel vizio, preda di false dottrine e che pure Lo ama ancora come un fanciullo. Riappare in Spagna, a Siviglia, nel periodo della terribile Inquisizione, e tutti Lo riconoscono, ovunque si risveglia la fede ed Egli compie grandi miracoli.

C'è però un tratto particolare in questo Cristo: il *silenzio* che risalta ancor piú di fronte al fiume di parole del Grande Inquisitore. Nel momento in cui Egli compie uno dei suoi miracoli, passa il Grande Inquisitore, un vecchio, quasi novantenne, dal viso scarno e dagli occhi infossati, ma in cui ancor splende come una scintilla di fuoco. Egli ordina alla sua *sacra guardia* di condurre in carcere Cristo e lí nella notte avviene lo strano colloquio, strano perché piú che un colloquio – sottolinea Guardini – è un monologo.

Cristo *non dice assolutamente nulla*, è semplicemente lí e guarda il cardinale che parla senza mai interrompersi. L'Inquisitore finisce il suo torrenziale atto di accusa e attende che il prigioniero gli risponda poiché il suo ininterrotto *silenzio* gli pesa, ma Cristo non dice nulla, neppure qualche cosa, magari anche qualche cosa di amaro, di terribile.

<sup>1</sup> George Steiner, *La lezione dei maestri*, a cura di F. Santovetti e S. Velotti, Garzanti, Milano 2004, p. 99.

<sup>2</sup> Cf. Id., *Tolstoj o Dostoevskij*, a cura di C. Moroni, Garzanti, Milano 1995, p. 319.

<sup>3</sup> Cf. Sergej Bulgakov, *Dal marxismo all'idealismo*, in Pier Cesare Bori (a cura di), *Il prezzo del progresso*, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1984, pp. 1095-1126.

<sup>4</sup> Cf. Lev Tolstoj, *Tre romanzi brevi. La morte di Ivàn Il'ič. Sonata a Kreutzer. Chadži-Murat*, Baldini Castoldi Delai, Milano 2006, pp. 228ss.

<sup>5</sup> Georg Lukács, *Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief*, in "Neue Blätter", II/5-6, 1912, pp. 67 – 92, qui p. 74.

<sup>6</sup> George Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, cit., p. 320.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 282.

Piuttosto gli si avvicina, sempre in silenzio, e lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui. Questa è tutta la sua risposta. Anche quel bacio non interrompe l'*abissale silenzio* che si confronta e si contrappone all'orgia della parola che viene dal vecchio Inquisitore.

#### a) Un Cristo eretico

Di fronte al Cristo della «Leggenda» – Guardini confessa e racconta la sua prima impressione – egli si era sentito immediatamente pervaso da un grande e autentico fervore religioso.

Successivamente però si trovò come investito dal dubbio che lo portò alla decisione di proporre l'obiezione di fondo che sentiva in se stesso e di porre l'interrogativo paradossale, ma insieme decisivo: «Di fronte a questo Cristo non ha ragione in ultima analisi il Grande Inquisitore? Questo Cristo non è in fondo un *eretico*?»<sup>1</sup>.

In questa figura di Cristo l'annuncio cristiano è colto come una *responsabilità totale e assoluta*, come qualcosa di eccezionale. Lo scontro tra il Cristo e il Grande Inquisitore avviene in un ambito che è al di fuori dell'autentica dimensione umana, perché – utilizzando la cifra antropologica di *Pascal* – mentre il Cristo della «Leggenda» esalta troppo l'uomo, richiede insieme un salto nell'al di là dell'umano e la sua richiesta è in tal modo disumana, il Grande Inquisitore (all'opposto) umilia troppo l'uomo, lo getta in una dimensione *umana-troppo umana* che ne annulla la dignità. Il cristianesimo proposto dal Cristo della «Leggenda» non ha per Guardini rapporti con la zona intermedia ove pur vive l'uomo e si svolge la sua esistenza quotidiana.

Guardini non vuol certo proporre in tal modo una sorta di *apologia della mediocrità*.

Come si potrebbe infatti amare Dostoevskij e dimenticare che l'esistenza umana implica un *alto* e un *basso* e che, quindi, la sua regione intermedia è determinata e insieme minacciata sia dall'uno che dall'altro? Solo che l'altezza pura così come la bassezza pura sono *valori-limite* e la vita si disegna nella sua realtà esistenziale e storica proprio in quest'ambito intermedio, continuamente sollecitato sia in un senso che nell'altro: «Vita non può esservi senza quella sfera mediana. [...] Una vita priva di questa zona intermedia diventa irreale poiché qui è il luogo dell'attuazione pratica, qui il campo e l'officina dell'esistenza. Quelle decisioni alle quali siamo sollecitati debbono tradursi qui in realtà effettiva, al fine di mostrarsi valide»<sup>2</sup>.

#### b) Un Cristo a-storico

Il Cristo della «Leggenda» è il Cristo che interpreta lo *smarrimento religioso moderno*, proprio perché vive in una sfera *rarefatta* e in un tragico *disancoraggio* dalla storia e dai valori decisivi che la innervano come misura, disciplina, ordine, stabilità, tradizione, lavoro.

Non ci sono nella storia umana né libertà né responsabilità assolute, ma piuttosto e sempre libertà e responsabilità storico-concrete che sanno assumersi i propri compiti e trarne le debite conseguenze.

L'*a-storicità* del Cristo della «Leggenda» si può cogliere ulteriormente, per Guardini, nell'ambiguità dell'opposizione Cristo-Chiesa.

Un aspetto essenziale del Cristianesimo come realtà storica è infatti proprio la Chiesa che «è per natura Chiesa di tutti, non solo degli eletti, Chiesa dell'esistenza quotidiana, non soltanto delle ore eroiche. Anch'essa, come l'uomo, è ordinata, a partire da una zona mediana sia all'altezza che alla profondità, ed è perciò espressione non soltanto di due ambiti limite ma anche essenzialmente delle possibilità medie dell'elemento cristiano»<sup>3</sup>.

Il Cristo della «Leggenda» non ha invece alcun rapporto con questa sfera mediana e ciò lo rende irreali, vera proiezione di un *ribelle* e di un *apostata* che, per opporsi a Cristo e al Cristianesimo, ammette solo un cristianesimo *puro* e assoluto, che respinge ogni gradazione, ogni approssimazione, ogni progresso e costringe così a un *aut-aut*: o il Cristianesimo è così o non è e il suo Fondatore è padre di menzogna.

#### c) Un Cristo ribelle

Il Cristo della «Leggenda» non è, per Guardini, né l'Incarnato né il Verbo, perché non riconosce la storia e, soprattutto, *tace*.

La ribellione di Ivàn produce un poema in cui il messaggio di Cristo è confinato nel trans-umano e al di fuori della storia: ciò «significa in fondo ribellarsi a Dio, che è il Dio dell'amore e dell'umiltà, ossia, in questo caso, della realtà»<sup>4</sup>.

Il Cristo del Nuovo Testamento è ordinato a un determinato piano, quello della creazione, che è opera di Dio e la cui corruzione è opera del peccato, mentre il Cristo della «Leggenda» sembra contrapporre in partenza creazione e rivelazione quasi che la creazione non fosse il piano di riferimento della rivelazione, creata dal *Logos*, dallo stesso *Logos* che si è fatto carne per riscattarla dal peccato.

Il Cristo di Ivàn è un Cristo il cui pessimismo antropologico e storico è assolutamente incompatibile con la figura di Cristo neo-testamentaria e in particolare giovannea. È un Cristo che condanna il mondo al nulla, al non-senso, è un Cristo che in certo senso ricorda la tormentata coscienza nordica di *Søren Aabye Kierkegaard*.

Il Cristo del «Grande Inquisitore» non ha rapporto con il mondo né ha alcun essenziale rapporto con il Padre creatore, sembra non esser più la Parola, il Verbo in cui il mondo è stato creato e la cui incarnazione dovrà rigenerare. Questo Cristo invita *sic et simpliciter* a uscire dal mondo. È un Cristo distaccato, che esiste solo per sé, si oserebbe dire, addirittura, *egoista*. Non è più il grande *mediatore* fra il Padre celeste e l'uomo.

Guardini è convinto di non aver esagerato in questa sua contestatissima interpretazione<sup>5</sup>, perché questo Cristo è comunque il Cristo di un ribelle, di Ivàn che vuol giustificare la propria ribellione.

È dallo spirito ottenebrato e menzognero di Ivàn che nasce la falsa alternativa tra purezza assoluta e triste mediocrità spirituale entro un disciplinamento totale.

### La dimissione dal Logos

Il Grande Inquisitore ha *corretto* il messaggio di Cristo facendo valere l'uomo della realtà, con i suoi limiti e le sue debolezze, con le sue autentiche proporzioni, ma falsando il tutto perché, da parte sua, la fragilità umana è stata estremizzata.

L'operazione è satanica, ma Satana può falsare con successo solo qualcosa che è – almeno in parte – vero e in tal caso si tratta dell'elemento effettivamente deficitario nel Cristianesimo della «Leggenda», il suo essere irrealistico così come egualmente irrealistico è l'uomo cui si rivolge.

La forza dell'operazione del Grande Inquisitore è nel ristabilire il senso della storicità, nell'affermare che l'istanza cristiana deve partire da ciò che l'uomo è e non da ciò che dovrebbe essere.

Ivàn ci dà un'immagine deformata del Cristo, perché egli pure si trova in un falso rapporto con il mondo, che egli dichiara assurdo guardando con fremente attrazione affascinata alle sofferenze del mondo. Il Grande Inquisitore è lo stesso Ivàn in quanto si rifiuta di riconoscere questo mondo e vuol dargli un ordine diverso, ma per far ciò ha bisogno di un Cristo puramente *ideale, impotente e silenzioso*.

Il Cristo della «Leggenda» è il tentativo subdolo di neutralizzare il Cristianesimo assumendolo nella sua *purezza* assoluta e distaccandolo da ogni dato di realtà. Soprattutto, impedendogli di parlare. Il Cristo totalmente silenzioso della «Leggenda» realizza così una sorta di *dimissione ontologica* dal suo essere sempre ed essenzialmente *Logos*.

Ivàn, posseduto da *hybris* demoniaca, ci ha proposto un falso Cristo, che tacendo non entra in comunicazione con gli uomini e non è più Parola per loro.

### Il parricidio di Ivàn Karamazov

C'è un ultimo dato che Guardini sottolinea. Questo mondo ripudiato da Ivàn è anche il mondo dove vive il padre da lui odiato e quindi il Cristo di Ivàn, che ignora il Padre celeste poiché egli stesso ha troncato ogni rapporto con il mondo reale e creato, è la suprema idealizzazione della segreta volontà parricida di Ivàn.

Guardini narra di aver scritto queste righe prima di aver preso conoscenza del saggio di Sigmund Freud su Dostoevskij e il parricidio nei Karamazov; comunque, se in Freud la lettura è psicologica, in Guardini è potentemente teologica.

Nell'inedita interpretazione che ne offre Guardini, la «Leggenda» esprime esattamente il punto in cui l'ateismo moderno s'incontra, e si doppia, nel teismo kierkegaardiano-barthiano. Alla deformazione del Grande Inquisitore corrisponde specularmente quella della figura del Cristo. Egli non è più il Cristo della decisione – e infatti massimamente indeciso lo descrive Dostoevskij. E non è più il Cristo della decisione perché non è più il Cristo della contraddizione, Dio e uomo. È per questo che non conosce e anzi respinge quella zona intermedia ove si dispiega la quotidianità umana che non è altezza assoluta, ma luogo storico e officina dell'esistenza.

Forse Guardini ha tradito su questo terreno Dostoevskij. Non lo so e non mi sento di pronunciarmi, ma certo ha in-

teso così combattere quelli che, a suo dire, sono i fantasmi cristologici che inutilmente pensano di essere l'antidoto allo smarrimento cristologico del *moderno*: la grandiosa cristologia hegeliana da un lato, ma anche – e con particolare vigore – la sua dialettica controparte, la cristologia kierkegaardiana-barthiana che egli vede addirittura proiettata nel Cristo dell'apostata Ivàn.

Un Cristo che abbandona la terra al suo destino non potrà che suscitare la giusta – in tal senso – reazione di Nietzsche.

La vertigine delle altezze impossibili di un malcompreso Cristianesimo non potrà allora che rivelare tutta la sua miseria.

Silvano Zucal

<sup>1</sup> Romano Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij. Studi sulla fede*, tr. it. di Maria Luisa Rossi, Morcelliana, Brescia 1980, p. 127.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 127-128.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 128-129.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>5</sup> A titolo di esempio si considerino i seguenti titoli: Henri De Lubac, recensione all'ed. francese di Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Hegner, Leipzig 1939, in *Etudes* I, 255 (1947), pp. 118-119; Luigi Pareyson, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Corso Universitario, Giappichelli, Torino 1967; Nikolaj Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977; Xavier Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989. Più consonante l'interpretazione di Hans Urs von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, tr. it. di Fabio Baroncini, Jaca Book, Milano 2000, pp. 94ss.

## L'INQUISITORE IN SCENA

Ricordi lontani mi portano il sapore di giovani letture (le prime, come amori...) dei grandi romanzi ottocenteschi. Capolavori, dati per scontati come tali. Certo non compresi, tutt'altro che assimilati. Più tardi, vi si torna per curiosità, nuovi interessi riflessi o mediati. Riaffiorano motivi e strutture, immagini e personaggi dall'inesausta forza di suggestione. O sarà per un certo disincanto, forse per bisogno di ulteriore ricerca di vicinanza umana. Affiora, anche nel dolore, nella rabbia, nella paura o nell'indignazione, una ripresa di coscienza che è responsabilità di conoscenza. O vertigine, su un vuoto da colmare. Così, sollecitato dall'esempio degli Amici, che per una stagione hanno letto e confrontato una parte dei *Fratelli Karamazov*, ho incontrato diverse reazioni e sensi del passaggio di quella «Leggenda del Grande Inquisitore», negli animi attenti e turbati di molte persone. Ne ritrovo le tracce vive soprattutto negli artisti, non soltanto scrittori, che meditano, reinventano e riscrivono quelle situazioni quasi archetipiche nella loro classicità. Le ritrovo come parole incarnate in spettacolo, in voci e immagini espresse in palcoscenico (o al cinema) come variazioni di temi dall'eco perenne e universale. Così, dimenticata l'impressione di un *Fratelli Karamazov* cinematografico (di Richard Brooks, 1958) e d'una realizzazione televisiva italiana, diretta da Sandro Bolchi nel 1969, ripenso a un'edizione teatrale del romanzo, data a Parigi nel 1911. E fra le tante occasioni più recenti di versioni sceniche di opere del grande scrittore, recupero qualche esempio di quei mondi profondi e stranamente umani, pure così attinenti all'odierna ventura. Quasi un'appendice necessaria alla Bibbia, quasi episodi

d'una modernità mai conclusa, sempre metamorfica. Nodi problematici radicali, apparenze in forme nuove per pensieri e condizioni antiche. Una densità di parola forse insolubile, ma d'una ricchezza certo inesauribile.

### *Teatralità di Dostoevskij*

La memoria risale dunque allo scrittore e regista francese Jacques Copeau che adattò l'immane romanzo per l'allestimento al Théâtre des Arts di Parigi (la versione italiana, di Ivo Chiesa, fu rappresentata a Milano nel 1953, con la regia di André Barsacq). Poi la ricerca della potenzialità drammaturgica dell'opera narrativa di Dostoevskij è continuata, grazie a diverse personalità dell'arte teatrale, secondo un gusto diffuso nell'ultimo secolo – l'adattamento della letteratura alla scena – con il passaggio dalla narrazione al dialogo o alla sceneggiatura cinematografica, come autonomo procedimento creativo, discusso e controverso. *Delitto e castigo*, per esempio, nella versione di Gaston Baty, fu rappresentato a Roma da Luchino Visconti nel 1946. Il 1998 vide un progetto vasto e ambizioso di Luca Ronconi dai *Karamazov*, di cui soltanto due episodi, «I lussuriosi» e «Il Grande Inquisitore», furono rappresentati al Teatro Argentina di Roma.

La grande forza dell'adattamento ronconiano – per la critica – sta soprattutto nel privilegiare i confronti diretti tra i personaggi, che si consumano come duetti d'amore e di disperazione: memorabile il dialogo tra i due fratelli Dimitrij e Alëša nella prima parte; o tra Alëša e Ivàn, nella seconda parte, preludio alla «Leggenda»; oppure si rivelano duelli atroci, come quello tra le rivali femminili, Katja e Grusen'ka [...]. Ronconi esalta il nucleo centrale della poetica dostoevskijana nel sublime episodio del «Grande Inquisitore»: la tensione insolubile tra il bisogno della fede e la lucida disperazione laica, tra vocazione spirituale e natura lussuriosa (Andrea Balzola, [www.ateatro.it](http://www.ateatro.it), 2001).

Scrittura scenica affascinante, per la capacità di affrontare i grandi temi, conservandone la potenza emozionale e immaginaria, in una realistica autenticità. Quasi una sorta di *feuilleton* d'alto stile capace di stornare un pubblico popolare dal gusto televisivo.

### *Ivàn l'Inquisitore*

Per rievocare gli spettacoli dedicati all'«Inquisitore», è opportuno riandare alle pagine del Cap. 5 – Parte II del romanzo, in cui la «Leggenda» sorge dalla voce di Ivàn rivolta al fratello Alëša. Si tratta d'una comunicazione particolare, analoga per l'autore alle Sacre Rappresentazioni medievali. In quanto autore di un *poema*, afferma Ivàn: «La mia azione si svolge nel secolo XVI. Allora nelle opere poetiche usava far scendere sulla terra le forze celesti». Da cui deriva la *teatralità* tipica dell'episodio, che richiederebbe riflessione sui piani narrativi, sulle sue funzioni linguistiche complesse. Si stabilisce, infatti, una situazione drammatica fra chi parla e chi ascolta, fra attore e spettatore, per cui emerge la finzione di Ivàn, divenuto interprete dell'Inquisitore.

Ecco anche perché i teatranti restano attratti dalla forma già predisposta alla messa in scena del brano del romanzo. Un al-

lestimento del 2004, al Théâtre des Bouffes du Nord a Parigi, con la regia di Peter Brook, si basava sull'adattamento di Marie-Hélène Hestienne e vedeva protagonista l'attore Maurice Bénichou. Spiccava il ruolo del narratore, nella poetica teatrale del regista inglese e l'essenzialità della scenografia, ridotta a due sgabelli. In scena, era presente e silenzioso il musicista Antonin Stahly, autore delle musiche eseguite al violino.

Eliminato il personaggio di Alëša, il corrispettivo restava nel violinista, interlocutore muto (che bacia infine i piedi all'Inquisitore). Il rapporto con lo spettatore s'arricchiva della tensione fra le due polarità personali, privilegiando più che la ieraticità, la fisicità penetrante dell'attore che guarda negli occhi lo spettatore. La dizione francese era doppiata dai sottotitoli, per una durata stimata di circa 45 minuti. Il regista confessava:

Non si tratta di Shakespeare o di uno scrittore africano, ma del brano apocalittico e lucido del «Grande Inquisitore» pronunciato da Ivàn nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, in cui Cristo, tornato sulla terra, dopo un accanito interrogatorio viene nuovamente condannato.

### *La ricerca di Peter Brooks*

Alla domanda: «Perché portare in scena questo pezzo ambientato nella Siviglia del '500, ai tempi della Santa Inquisizione», rispondeva:

Ma per farci nascere delle domande, dei dubbi. Per fare lo stesso *gioco* dei classici: parlare di cose del passato, che sembrano appunto passate, e capire che sono terribilmente presenti. Bruciare le streghe o i cosiddetti *nemici di Dio* cioè della Chiesa, non è forse la stessa cosa che far esplodere una bomba, oggi? Le religioni predicano amore e vengono usate per l'odio, ieri come oggi. [...] In un'epoca in cui le dicotomie che hanno retto il mondo per mezzo secolo si sono dileguate, il Cristo di Dostoevskij esprime forse l'atteggiamento migliore: basato sull'azione, l'esperienza diretta, non la discussione. Proprio quello che il teatro può offrire (Claudia Provvedini, *Corriere della sera*, 18 ottobre 2005).

Le impressioni dell'interprete, Maurice Bénichou:

Ci si domanda se c'è una persona che possa amare e perdonare tutti. La risposta che viene data è Cristo. La «Leggenda» racconta della seconda venuta di Cristo nella Siviglia del XVI Secolo. Cristo viene messo in prigione e il cardinale inquisitore gli va a far visita perché vuole sapere il motivo della sua presenza.

Seguivano considerazioni volte a precisare l'ambito e le conseguenze di quell'inchiesta, rispetto all'attualità. E Bénichou, appoggiandosi a qualche citazione testuale, rilevava che l'affermazione «senza Dio tutto è permesso» corrisponde a verità anche contrarie, poiché «anche con Dio tutto è permesso: si uccide in nome di Dio». E alla questione: «L'uomo fu creato ribelle: possono forse dei ribelli essere felici?», egli risponde: «Se si segue l'idea del Cristo, sí» (Francesca Falchi, *La Nuova Sardegna*, novembre 2005). Anche le reazioni e i significati percepiti si diversificavano.

L'Inquisitore non esita ad arrestarlo e a incolparlo di aver dato agli uomini il libero arbitrio, la consapevolezza della libertà, di cui essi hanno paura e che non hanno saputo accettare pie-

namente. Di fronte al Cristo muto, l'Inquisitore accusa Dio di aver costretto l'uomo a scegliere fra il Bene e il Male, un fardello pesante. Dostoevskij non ha dubbi: la libertà e l'egualianza sono possibili solo in Cristo. Le luci essenziali eppure così suggestive di Philippe Vialatte e la musica di Antonin Stahly, contribuiscono a fare di questo spettacolo un evento (Giovanni Antonucci, *Il Giornale*, 6 dicembre 2005).

Brook confessava: «Con i Karamazov parlo di terrorismo» (a Maria Grazia Gregori, *L'Unità*, 18 ottobre 2005). Interrogato ancora, provocatoriamente, sulla visione e sui moventi del suo lavoro, il regista rispondeva:

L'Inquisitore, condannando Cristo a tornare nel cielo da cui proviene e a non calarsi più sul nostro piccolo pianeta, rappresenta la desacralizzazione del mondo contemporaneo.

Sarebbe a dire?

Cristo, se oggi tornasse tra noi, farebbe la figura di un santone che distribuisce miracoli. Ma resuscitare qualche morto e tramutare qualche sasso in pane e in vino, non serve a nulla. Perché gli sarebbe comunque inibito di predicare. Prima di tutto dalla sua stessa dottrina che, diventata espressione della Chiesa, anche se volesse non può più predicare la pace».

Perché?

Perché deve difendersi dall'ipocrisia del mondo che vive in perenne stato di guerra. (Enrico Groppali, *Il palcoscenico è lo spazio di Dio*, *Il Giornale*, novembre 2005).

In quell'esperienza di grande richiamo emotivo oltre che artistico, subentrò l'attore shakespeariano Bruce Myers, nell'edizione 2007 replicata fino al 2012. E Brook allora sottolineava, secondo Osvaldo Guerrieri (*La Stampa*, 2009) che il nuovo processo subito dal Cristo faceva emergere vittorioso il suo perdono, opposto al dogmatismo del suo giudice. Uno altro spettatore partecipava all'immediatezza dell'incontro con Bruce Myers, «che entra in scena e si colloca di fronte a un leggio, recitando la *pièce* in inglese, mentre scorrono i sottotitoli. Non c'è nulla tra l'attore e gli spettatori, nessun elemento decorativo...» (Roberto Cesano, [www.teatroitaliano.org](http://www.teatroitaliano.org), 2012).

Versioni italiane ne seguono, come quella di Umberto Orsini, dell'ottobre 2012; e incursioni ulteriori riguardano i grandi romanzi, quali *I Demoni*, spettacolo allestito dal regista tedesco Peter Stein, nel maggio 2010.

Sono tante forme, tante voci, quasi a rendere corale una lettura che attende soltanto di essere continuata.

Gianni Poli

### III – LIBERTÀ POSSIBILE?

#### L'INTOLLERABILE LIBERTÀ

Libertà e giustizia sono inconciliabili, perché l'uomo libero tenderà a prevaricare? Ad accumulare per sé invece di condividere con tutti?

Senza dubbio credere che l'uomo lasciato a se stesso sia naturalmente buono e generoso è utopia. Bisogna imparare a mediare tra l'anelito di libertà e un'autorità che garantisca una giusta distribuzione e ponga un limite alle libertà senza freno. Ma siamo così sicuri che ci sia questo anelito di libertà, o invece l'uomo che si proclama libero in realtà non desidera altro che delegare a qualcuno le proprie decisioni? La tesi del Grande Inquisitore è che «nulla mai è stato per l'uomo e per la società umana più intollerabile della libertà!».

La rinuncia alla libertà è in effetti una grande tentazione su cui occorre riflettere per non credere appunto di essere liberi e poi deporre la nostra libertà ai piedi di qualcuno o di qualcosa.

Mi lascio guidare nella riflessione da alcune frasi della «Leggenda».

«L'uomo si inchina a chi gli dà il pane»

Già dai tempi dell'antica Roma, dare al popolo *Panem et circenses* era il mezzo per dominare senza rischiare gravi sommosse: al popolo bastava avere di che sopravvivere e opportunità di svago e in cambio sarebbe rimasto tranquillo rinunciando a una grossa fetta di libertà.

Certo, se un tempo si aveva bisogno di poco: cibo, vestiti, un'abitazione, *oggi nel bene e nel male le cose che consideriamo indispensabili sono incredibilmente aumentate*.

Questo mette in pericolo la nostra indipendenza, non solo perché per possederle *si subiscono talora condizioni di sfruttamento* sul lavoro – in particolare i giovani precari che spesso si trovano per poche lire ad accettare di essere utilizzati al di sotto delle proprie competenze con orari pesanti e straordinari non pagati –, oppure si sgomita per far carriera, *svendendo la propria libertà per opportunismo*, ma anche perché tutti questi nuovi bisogni appesantiscono il cammino e rendono meno agili dentro la vita, *si diventa un po' schiavi delle cose* e del consumismo.

Se è vero che molti prodotti delle nuove tecnologie possono essere fattori di libertà – pensiamo per esempio a internet che permette una libera informazione (sempre che ci si prenda la briga di verificarne la veridicità) e aggregazioni di persone fisicamente lontane, ma vicine per idee e ideali (il movimento 5stelle insegna), oppure pensiamo ai telefoni cellulari che consentono di chiamare soccorsi dovunque ci si trovi in difficoltà –, tuttavia è pur vero che spesso ne diventiamo dipendenti: la dipendenza da internet si è aggiunta come problema psichiatrico e sociologico a quella dall'alcool, dalla droga e dal gioco, e il fatto di dover essere sempre rintracciabili al telefono diventa una nuova forma di controllo sociale. Sono solo due esempi tra i tanti che potremmo fare.

Quanto ai *circenses* non è il caso di sprecare troppo tempo a ricordare come la televisione sia funzionale al potere economico e politico: da un lato tiene le persone incollate davanti al piccolo schermo (talvolta più di uno in una stessa famiglia), isolandole e stimolandone la passività, dall'altro indottrina gli spettatori, invitandoli a consumare sempre più e proponendo semplificazioni e illusioni emotivamente potenti.

«Seguirà colui che avrà lusingato la sua coscienza»

Questo si collega a un altro aspetto che porta alla rinuncia della libertà ed è l'angoscia della decisione. Come osserva ancora il Grande Inquisitore:

Non c'è per l'uomo pensiero più angoscioso che quello di trovare al più presto a chi rimettere il dono della libertà con cui nasce questa infelice creatura. Ma dispone della libertà degli uomini solo chi ne acquieta la coscienza.

Infatti, aggiunge ancora:

La tranquillità e perfino la morte è all'uomo più cara della libera scelta fra il bene e il male. Nulla è per l'uomo più seducente che la libertà della sua coscienza, ma nulla anche è più tormentoso».

Da un lato scegliere appare come un rinunciare a tutto ciò che non si sceglie, e per paura di lasciarsi scappare qualcosa si rischia di non decidere, mentre, come sottolineava Sartre, «La libertà è libertà di scegliere, ma non libertà di non scegliere. Non scegliere infatti è scegliere di non scegliere». Ci sentiamo momentaneamente rassicurati quando rimandiamo una scelta, ma non ci accorgiamo che di fatto abbiamo scelto di non cambiare nulla o abbiamo lasciato che altri scegliessero per noi. D'altro lato si ha paura di sbagliare perché il bene e il male non sono sempre chiaramente distinguibili e le conseguenze delle nostre scelte non sono sempre prevedibili. Scegliere è anche rischiare di fallire...

Oggi poi, in una società dove sembrano essere caduti modelli etici condivisi e vincolanti, scegliere diventa sempre più difficile e fa sentire sempre più soli. E in più, avendo perso il senso del limite e quindi aspettandosi troppo da sé, è facile sentirsi inadeguati e cadere nella depressione.

Altre volte ancora si ha chiaro che cosa è giusto fare, ma si intravede che questo costerà, che la scelta causerà emarginazione, rifiuto o altre conseguenze negative. Chi è libero, infatti insieme attrae e fa paura, può addensare su di sé aggressività terribili, perché un certo modo di vivere la libertà mette gli altri in discussione.

Per questo forse si cerca di fuggire nel conformismo o si cercano leader da seguire o movimenti in cui annullare le proprie differenze. Qualcuno o qualcosa che ci dica che cosa fare evitandoci di pensare, che ci faccia sentire accettati e nel giusto, che ci dia un senso di appartenenza.

«Si sono rallegrati di essere condotti come un gregge»

Un alibi allora per liberarsi da quello che l'Inquisitore definisce «grave fastidio e terribile tormento odierno di dovere personalmente e liberamente decidere» è mettere l'accento su limiti e condizionamenti, limitandosi a *mugugnare*, come si direbbe a Genova, senza far nulla per cambiare qualcosa. Come osserva Savater (in *Etica per un figlio*, Laterza, Bari 1992) la maggior parte della gente ha più coscienza di quello che limita la libertà che della libertà stessa e, fingendo di lamentarsi che non si può essere liberi se ci mangiano il cervello con la TV, se i politici ci ingannano e manipolano, se i terroristi ci minacciano, se le droghe ci rendono schiavi e se non abbiamo i soldi per comprarci quello che desideriamo, in realtà è ben lieta di essersi tolta di dosso il peso della libertà.

Si dice che non c'è libertà per non dover riconoscere che si preferisce fare quello che è più facile.

Certo la nostra libertà non è piena: non siamo liberi di scegliere quello che ci succede, non abbiamo deciso noi dove e da chi nascere, né se essere belli o brutti, intelligenti o meno, tuttavia siamo liberi di rispondere a nostro modo a quello che siamo e che ci succede e di fare quanto possiamo per modificarlo in positivo, che non significa necessariamente riuscirci, ma almeno provarci. Altrimenti restiamo perpetui minorenni, come notava Kant:

La pigrizia e la viltà sono le cause perché un così grande numero di uomini, dopo che la natura li ha da un pezzo dichiarati liberi da direzione straniera (*naturaliter majorenes*), restano tuttavia volentieri per tutta la vita minorenni; e perché ad altri riesce così facile il dichiararsene i tutori.. (P. Martinetti, «*Antologia kantiana*», Paravia, Torino, 1944, pp 212-214).

«Ribelli deboli e incapaci di sopportare la propria rivolta»

La difficoltà della libertà non è tanto essere capaci talora di protestare contro le ingiustizie, le oppressioni, la corruzione e tutto quello che non va. Questo spesso avviene: partecipiamo alle rivolte di piazza, sappiamo criticare l'andazzo. Ma non basta. Ci illudiamo per questo di essere liberi, ma non è che un primo fragile passo che non avrà conseguenze se non cambia il nostro modo di vivere. La capacità di indignazione è importante, ma occorre andare oltre.

Difficile è assumersi la responsabilità della propria protesta, rivolta, critica, portando avanti un progetto diverso, sia pure nel limite e nella difficoltà e riconoscendo anche i propri eventuali errori. Per questo spesso osserviamo nella storia che rivoluzioni contro le dittature portano a nuovi autoritarismi, perché è più facile imitare che innovare, è più facile delegare ad altri che portare il peso di inventarsi continuamente.

Negli anni '70 Gaber cantava che «La libertà non è star sopra un albero, / non è neanche un gesto o un'invenzione, / la libertà non è uno spazio libero, / libertà è partecipazione».

Non basta fuggire in luoghi incontaminati, in campagna, per liberarsi dall'alienazione della vita cittadina, non basta spaziare con la fantasia o con la forza del pensiero. Occorre coinvolgersi con tutto se stessi, vivere nel presente, nel qui e ora, per essere liberi, senza fuggire nel rimpianto del passato o nei progetti e nella paura del futuro, portando responsabilmente il peso della propria originalità e delle proprie convinzioni. Sapendo che ogni nostro atto ci costruisce, che le nostre decisioni lasciano anzitutto un'impronta in noi stessi, prima che nel mondo che ci circonda, e ci aprono un cammino in una direzione o in un'altra, da cui poi non sarà facile tornare indietro.

Riconoscere che la valutazione dell'uomo che fa il Grande Inquisitore è lucidissima, non deve, a mio parere, inchiodarci in un greve realismo; il limite, infatti, di chi vede con chiarezza la negatività è spesso quello di non avere uno sguardo altrettanto lucido sulle possibilità di positivo. Se in quel miscuglio di bene e di male che noi siamo si inserisce la speranza, allora la libertà può germogliare, come mostra la vicenda terrena dei primi discepoli di Gesù: quel

gruppo di uomini un po' vigliacchi, spaventati e frustrati, al momento della morte del Maestro ha saputo rialzarsi e rimettersi in cammino (grazie all'azione dello Spirito) affrontando anche persecuzioni per portare il messaggio in tutto il mondo allora conosciuto. E anche le masse possono diventare popolo se incontrano guide che, invece di soffocare le diversità per render tutti omogenei al sistema, valorizzano le capacità di ognuno e stimolano a metterle in opera e a dividerle.

Maria Pia Cavaliere

### LIBERTÀ DI COSCIENZA NON PER TUTTI?

Il capitolo che Vito Mancuso dedica, nel suo *Obbedienza e libertà* – Fazi Editore 2012, pp 202, euro15 – alla «Leggenda del Grande Inquisitore», fa parte di un discorso dedicato tutto alla libertà di coscienza, e alla Chiesa, capace di «agire, educare, accudire, soccorrere, consolare», ma afflitta da una «incapacità teorica relativa all'intelligenza, prigioniera di una visione superata del mondo e dell'uomo, e quindi non più in grado di tradurre in idee la luminosa attività della prassi».

L'autore vede nella teologia del Grande Inquisitore il «fondamento vero e proprio della costruzione che la fede cattolica è andata erigendo nei secoli», correggendo l'opera di liberazione di Gesù fondata sulla libertà verso la verità, in una costruzione basata sul *miracolo*, sul *mistero* e sull'*autorità*. Se condivisibile è il fine di far crescere nei cattolici la fedeltà alla «volontà originaria del maestro... senza il timore di mettere in discussione» parti delle dichiarazioni dogmatiche, pur dichiarate infallibili, il giudizio senza sconti di Mancuso sul ruolo decisivo della *violenza* «nella costruzione della dottrina cristiana e dell'istituzione ecclesiastica» richiede forse qualche correttivo. In una visione della storia in cui trovano il loro giusto spazio spinte di diversa natura, negative e positive, accanto all'affermazione dell'autorità come potere sulle coscienze si accompagnano anche posizioni funzionali alla trasmissione corretta del messaggio cristiano.

Non si possono, infatti, trascurare le condizioni in cui, dopo la morte e la resurrezione di Gesù Cristo testimoniata dai dodici apostoli, si è andato diffondendo il messaggio dell'unico Maestro. Già nell'*Apocalisse*, dalle lettere che Giovanni scrive alle sette chiese, numero simbolico per indicare tutte le chiese, emergono debolezze, infedeltà, eresie, e si insiste sulla necessità dell'ascolto della parola di Cristo, che continua a parlare attraverso lo Spirito. È una preoccupazione che non può essere disattesa, perché rimane costante, come questo libro profetico attesta, il conflitto fra bene e male nel corso della storia, e quindi anche nel cammino della Chiesa nella storia. Se il compito della Chiesa avrebbe dovuto consistere nel testimoniare e proclamare la salvezza di Cristo, e da questa missione ha spesso deviato, il messaggio di Cristo si è salvato, ed è arrivato fino a noi; ciò deve indurre alla speranza.

Per Mancuso, Dostoevskij vuole, attraverso il racconto dell'ateo Ivàn Karamazov, «distinguere la fede nel Cristo dall'adesione acritica alla Chiesa», analizzando in particolare la Chiesa cattolica, forse con una nota polemica antiromana dell'ortodosso Dostoevskij. Ma, forse, il discorso che il pessimista e non credente Ivàn mette in bocca all'anziano cardinale dice anche qualche cosa di più complesso, come complesso è tutto ciò che tocca l'umana natura.

Vuol far credere, il Grande Inquisitore, che l'umana fragilità mal sopporta la libertà, e ben facilmente si assoggetta a chi offre pane, miracolo e protezione. Tale visione, divenuta dominante nella sua assolutezza, avrebbe quindi creato quel capovolgimento e quella menzogna che, consapevolmente, hanno condotto la Chiesa a guidare e dominare l'uomo, sopprimendone la libertà.

Nel discorso, però, è dato scorgere, come in un lampo, la radice lontana, mentre risuona l'eco delle parole pronunciate nel deserto dallo «spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione, e del non essere... il grande spirito». Il grande Vecchio è nel deserto; vede, ascolta; e finisce per riconoscere che la propria teologia ha, in Satana, il padre fondatore.

Anche noi in ascolto, possiamo forse scorgere, proprio nelle domande diaboliche, il vero punto focale dal quale comprendere come la Chiesa non abbia saputo dare risposte conformi a quelle del Maestro: l'origine mi pare essere non solo e non tanto nella violenza, che infine era parte integrante di un'epoca in cui comunità intere si massacravano nel nome di Cristo, ma nella fatale, *lenta e progressiva compromissione con i poteri civili*, una volta acquisita la libertà di esistere e di professare la propria fede.

Racconta Luca, al cap. 4, 5-6: «Il diavolo lo condusse in alto e gli mostrò in un istante tutti i regni della terra e gli disse: ti darò tutto questo potere e la loro gloria, *perché a me è stata data...*». Questo potere e questa gloria, del diavolo, sono stati rifiutati nel deserto, ma a questi l'organizzazione non ha saputo resistere. Il potere corrompe ogni cosa e, per tutelarlo, si può costruire un edificio fondato sulla forza, o su una autorità che non possa essere messa in discussione. La difesa a ogni costo della dottrina acquisita come immutabile verità, nella paura del pensiero che si rinnova, ha finito con il sostituire la violenza dell'Inquisizione.

Il Grande Inquisitore sostiene che «gli eroi della libertà, dell'amore libero, del libero e magnifico sacrificio da essi compiuto in nome tuo... erano in tutto appena alcune migliaia»: forse davvero la libertà di coscienza, così come intesa da Mancuso, non è privilegio di tutti; e davvero l'esercizio della libertà è impegno difficile e faticoso; ma non spetta a noi giudicare gli *obbedienti* a quella autorità che non riconosciamo. Come ci dice l'*Apocalisse* (7, 9) i santi continuano a essere un numero infinito, «una moltitudine immensa, che nessuno può contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua...».

Si giocano, nella «Leggenda del Grande Inquisitore», così profondi e vasti pensieri, da non consentire interpretazioni unilaterali ed esclusive. Questo mi pare attestino le serie e meditate considerazioni che, proprio della loro diversità, arricchiscono il presente quaderno.

Mariella Canaletti

## FELICITÀ E LIBERTÀ POSSONO PRESCINDERE DAI BISOGNI?

Il Grande Inquisitore dice sostanzialmente a Gesù: per Te era facile rispondere così, ma per noi le cose sono e sono state un po' diverse, torna da dove sei venuto; ci hai consegnato la parola, ma siamo noi ora a esserne responsabili. Tu quello che avevi da dire lo hai già detto, ora il compito è nostro, non interferire. Siamo noi i consapevoli, siamo noi che ci prendiamo il fardello di rendere felice l'umanità. Lascia fare a noi che ci prendiamo la tua croce. Siamo la minoranza che sa addossarsi il peso del male, ma per dirigerlo verso il bene superiore. La maggioranza vuole il pane e non vuole nessuna responsabilità.

### Massa ed élite

Tutte le oligarchie, pur di diverse aspirazioni, hanno sostenuto questa tesi, anche quelle comuniste quando teorizzavano le *avanguardie coscienti*. Il popolo, la gente cosiddetta comune, è sempre stata considerata poco capace di intendere e di volere, come nell'espressione estrema *la massa brutta e informe*. Probabilmente è vero che la storia dell'umanità si è sviluppata proprio e perché è andata a determinarsi una *intelligence* che, nell'ordinare e far progredire la civiltà, ha anche abilmente saputo trasformare i propri meriti in una serie incredibile di privilegi, costruendo attorno a sé i più svariati consensi. Questa *intelligence* ha progressivamente agito in nome di Dio, della patria, della razza, dell'economia, della giustizia e della forza quando null'altro aveva da mettere in campo, dando così origine a una storia senza fine che continua ai giorni nostri. La storia di oppressi e oppressori, di governanti e governati, di coloro che con il proprio lavoro pagano tutto e tutti e di chi, invece, si appropria di questo lavoro vivendo nell'opulenza e nell'arroganza.

Tuttavia, per il Grande Inquisitore, ciò non sarebbe poi un gran male. In fondo, se qualcuno si prende la responsabilità del tutto, ben venga; per la maggioranza l'importante è vivere in pace e tranquillità. Ma allora verrebbe da pensare: la maggioranza non ha l'ansia del potere, oppure questa ansia è nascosta in ogni singolo essere umano?

È anche pur vero che il rapporto tra *masse ed élites* può essere inteso come lo stesso rapporto che c'è tra *la pasta e il sale*, non necessariamente ispirato al dominio, ma volto a far progredire le stesse masse. Le *élites* nel corso della storia non sono infatti sempre state negative: a volte hanno anche pagato un duro prezzo per l'impegno manifestato per la ricerca del bene comune.

Anche se vivessero mille anni, gli esseri umani resterebbero mortali e la povertà, se non rimossa del tutto, potrebbe almeno vedere una mobilitazione generale per contenerne almeno la portata. Va inoltre considerato che la massa, in determinati contesti storici, esprimono una sorta di intelligenza collettiva che produce un valore aggiunto superiore alla somma delle singole intelligenze, capace di affrontare e risolvere problemi.

### Libertà e bisogni umani

La condizione umana nel mondo è provvisoria e precaria: è dentro il limite. La storia umana può essere intesa come progressivo superamento dei limiti, con un esercizio della libertà che asintoticamente si avvicina al confine del limite senza mai raggiungerlo. Anche la ricerca della felicità segue lo stesso andamento. Le libertà possibili si realizzano nelle relazioni e progrediscono in rapporto alla qualità delle stesse. La libertà e la felicità di cui parla Gesù sono state raccolte, infatti, nell'unico e grande dono dell'amore che Lui, nel nome di Dio padre, ci ha consegnato, per noi e per gli altri. In filosofia, infatti, l'opposto della libertà non è la schiavitù o la sottomissione a un potere qualunque, semmai ciò rappresenta la negazione delle libertà, ma non il suo opposto. In filosofia l'opposto è rappresentato dalle *necessità*, intese, queste, come qualcosa che non può che essere assoggettato a determinismi. Se un grave cade non può che cadere in forza della gravità e se, mentre cade, è cosciente e libero, la sua libertà di scelta non può arrestare la caduta.

Gli esseri umani hanno *dei bisogni che non scelgono di avere* e questi bisogni sono tanti: materiali, psichici, mentali e spirituali. Gli esseri umani hanno questi bisogni perché Dio, o le dinamiche evolutive, così hanno determinato. Felicità e libertà, dunque, possono prescindere da questi bisogni? Il Grande Inquisitore sa che ciò non è possibile, se non soltanto per Gesù, Dio nel mistero della Trinità, e in forza di tale consapevolezza può proclamare: noi soddisfacciamo per come possiamo i bisogni a prezzo della libertà!

C'è qui, a mio avviso, un evidente equivoco ideologico. Che cos'altro dovrebbe essere la libertà, se non poter soddisfare i propri bisogni in modo sistematico e non estemporaneo? E ciò non rende forse felici o, almeno, soddisfatti?

Ma, allora, il pane del deserto che cos'è? Sono i bisogni complessivamente intesi? Qual è il suo significato? Che l'uomo è libero nella misura in cui possiede le capacità di rinunciare al cibo, al sesso, a dormire, a riposare, a sentirsi amato, a sentirsi considerato e stimato? Libero di rinunciare o di poter soddisfare? Oppure, secondo un approccio stoicistico, la felicità deve essere intesa come superamento dei bisogni? E ancora: ci sono bisogni indotti che occorre contenere e altri la cui soddisfazione procura danno al prossimo, motivo questo all'origine di molte guerre.

### Libertà di cambiare il mondo

Libertà, dunque, come rifiuto – mai ammesso – della condizione umana? Comunque lo si intenda, il mondo dato in origine agli esseri umani è stato rifiutato. Noi, con il progredire della civiltà, abbiamo costruito il mondo secondo le nostre necessità, fino a comprometterlo sotto gli aspetti demografici, ambientali, ecologici. Noi abbiamo voluto essere eredi a tutti gli effetti del mondo ricevuto e abbiamo cercato di dare risposta ai limiti del nostro quadro costitutivo.

Oggi, con adeguate attrezzature, possiamo lanciarci dal monte senza che gli angeli ci sorreggano; con il denaro forse non possederemo tutti i regni del mondo, ma, se ne abbiamo molto, possiamo fare in modo che i nostri bisogni di qualunque tipo siano perennemente soddisfatti.

Siamo dunque felici? I *Grandi Inquisitori* di oggi conoscono assai bene la nostra natura: il pane delle tentazioni è diventato il consumismo di oggi, la sanità per tutti, la scuola per tutti, le vacanze per tutti, la possibilità di spostarsi velocemente per tutti. Misuriamo lo spazio non più con chilometri, ma in ore di viaggio: da un continente all'altro in otto ore. Se la situazione umana data in origine era una, oggi invece è un'altra. Abbiamo costruito la nostra felicità usando la nostra libertà per costruire il nostro mondo, un mondo a misura delle nostre necessità. La vera nostra libertà è questa, altre libertà non esistono o sono solo falsa coscienza.

Pur tuttavia, libertà è anche responsabilità; libertà senza obbedienza a regole condivise è arbitrio e le regole si definiscono nello sviluppo della storia: la libertà non potrà mai essere assoluta, ma sempre connessa ai contesti storici che ne delineano l'applicazione. Pensiamo alle *beatitudini*: esse possono essere pensate come felicità, ma anche come meta di libertà, come orizzonte cui tendere nella liberazione progressiva dell'umanità.

*Possano forse dei ribelli esser felici?*

Ma dunque in ciò, nel tentativo di dare risposta ai bisogni, c'è ribellione? Non tanto ribellione contro questo o contro quello, quanto piuttosto una ribellione a qualcosa di più profondo rappresentato dal Grande Inquisitore la cui sopravvivenza nella storia potrebbe restare solo una questione di tempo. Oggi i *tecnocrati* potrebbero essere i nuovi *inquisitori*? Nei fatti le democrazie crescono e in prospettiva potrebbero limitare il potere delle oligarchie, vecchie e nuove.

E questa ribellione potrebbe portarci a essere noi direttamente i conquistatori del conoscibile? O addirittura a stabilire una rinnovata alleanza con Dio? E se fosse la scienza la nuova strada per conoscere quel qualcosa in più e arrivare, magari, fino a Dio? La scienza è nostra, è parte della storia, del percorso che noi abbiamo voluto intraprendere. Abbiamo avuto il dono (?) dell'intelligenza e ora lo indirizziamo verso una civiltà iper-tecnologica e, forse, tra un po' saremo in grado di volare nell'universo per portare la vita, la nostra vita, quella del nostro pianeta, dove ancora non c'è.

Ci era stato dato un mondo che non ci metteva al riparo da limiti e bisogni, ma ora il paradiso, se mai ci riusciremo, lo realizziamo noi, con il nostro lavoro, con la nostra fatica, con la nostra intelligenza. Di questa ribellione, perché non essere felici?

Certo, al momento, restano le disuguaglianze, il bene e il male; restano i *grandi inquisitori*, restano anche i malati, i non autosufficienti, quelli che non ce la fanno, quelli che si vedono stroncare la vita in giovane età; resta una condizione umana differenziata per ciascuno, ma contemporaneamente comune a tutti noi.

Dunque è questa la felicità sostenibile? Costruire progressivamente il mondo, il nostro mondo, dove l'ultima tappa porrà i destini di ognuno al riparo da disgrazie, incidenti, malattie, povertà e miserie. Opporsi ai limiti della condizione umana con tutta la scienza possibile: consentire la maternità a donne sterili, allungare la vita, rallentare

l'invecchiamento, fare *miracoli* con la medicina e la chirurgia e con quanto altro ci riuscirà di realizzare, fino a traguardi che ancora non sappiamo neppure immaginare, dimostrando a noi stessi che tra il non esistere più e il non esser mai esistiti c'è una profonda differenza, una differenza che sta anche nelle nostre mani, non solo in quelle di Dio.

*Fatti per il bene*

Dunque, anche noi esseri umani faremo i nostri miracoli, a maggior ragione se ci riconosciamo figli di Dio, fatti a sua immagine e somiglianza. È vero, l'uomo fu creato ribelle, ribelle alla sua stessa condizione, ribelle perché non accetta la morte, ribelle estremo per voler superare le leggi dello spazio e del tempo, per voler riscrivere la storia secondo la giustizia umana che, proprio in quanto giustizia, non può che essere una sola, non diversa quindi da quella divina.

Una condizione, la nostra, solo in apparenza infelice, schiacciata tra una smania di onnipotenza da un lato e una precarietà drammatica dall'altro. Eppure, diventati parte cosciente di questa porzione di universo, potevamo accontentarci di restare nei millenni sopra gli alberi? Questo dunque il nostro riscatto, pensato da una minoranza secondo l'Inquisitore, ma gestito oggi, nonostante tutto, da porzioni di umanità sempre più ampie.

Il Grande Inquisitore, nell'esistenzialismo ottocentesco di Dostoevskij, non poteva che prendere su di sé il destino delle masse in un tempo che confermava la sua vocazione. Crudo e cinico, rispedisce in paradiso Gesù dicendogli: sulla terra lascia fare a noi che sappiamo bene di che pasta sono fatti gli esseri umani. Aveva ragione, ma ciò che non conosceva, non poteva conoscere ancora, è che la storia va avanti, va avanti comunque e che le masse *brutte e informi* quali erano due secoli fa, oggi non ci sono più.

Ma allora, siamo noi chiamati al bene? Se costruiamo un mondo al riparo dall'ingiustizia, dalle disgrazie, dalle malattie altro non facciamo che il volere di Dio? Allora è vero che la nostra felicità sta nella nostra libertà di costruire il bene: il bene per tutti? Allora la nostra ribellione ci può rendere felici? Un bene, però, che non può essere perseguito utilizzando il male e la menzogna, come il nostro Inquisitore sembra aver dimenticato.

Il bene per tutti è dare il *pane* a tutti, ma la realizzazione tocca a noi, siamo noi che dobbiamo voler costruire il nostro mondo come non ci è stato dato né da Dio né dalla natura. Gesù ci ha indicato la via e forse la libertà umana che ci addita è proprio questa libertà di costruirci il nostro mondo, liberi da tutte le *necessità* e dal male, inteso principalmente come contrasto alla vita e a tutte le sue manifestazioni.

Nel Giudizio Universale sarà premiato, infatti, chi avrà dato da mangiare e da bere; saremo giudicati, cioè, sulla nostra capacità di partecipazione agli altri, sulla qualità della condizione umana che avremo saputo costruire in questo mondo, magari ricorrendo il meno possibile o per nulla affatto alla violenza. Ipotesi non compatibile con la visione dell'Inquisitore.

*Giovanni Zollo*

## EVOLVERE NELLA DEMOCRAZIA

«Tu ci hai dato il diritto di legare e di slegare. [...] Noi diremo che obbediamo a Te e che dominiamo in nome Tuo». Queste note esplorano il rapporto potere/libertà a partire da un ingrediente di *infantilismo* nell'umanità, non sempre risolto; inquadrano queste tracce di infantilismo nel *carattere evolutivo* della persona umana; richiamano alcuni concetti che derivano dalla nostra riflessione sull'*autorità* per guardare quindi alle parole del testo, considerando quindi diversi piani di lettura. Segue qualche osservazione sulla relazione tra persona e società innervata da *istituzioni*. Qualche appunto, infine, attorno alla parola *emancipazione*.

*L'uomo infantile*

Parlare della relazione tra *libertà* e *potere* significa, tra l'altro, riconoscere, purtroppo, che l'uomo anche quando lo raccontiamo adulto o persino austero, continua a conservare sconcertanti note *infantili*. Lo stesso romanzo *I Fratelli Karamazov* suggerisce questa chiave spingendo alle estreme conseguenze profili di cui ciascuno di noi ha esperienza, sia pur meno drammatica, e di cui sembra offrire un variegato catalogo: a partire dal personaggio del padre Fëdor Pavlovič, per arrivare fino al servo (e forse quarto figlio); dal *vecchio*, quindi, colui da cui ci si attenderebbe saggezza, austerità, ma che, pur perseguendo i propri spregiudicati interessi, si compiace nell'atteggiarsi a *goliardo*, *buffone*, al servo, infine, colui che *non* si ritiene *responsabile* dei propri atti riversandone il peso su Ivàn, il secondogenito.

L'*apprendistato* che, sul piano personale, occorre per una vita sociale, implica questi comportamenti che descriviamo come *infantili* o *adulti*. Nel relazionarci ci tocca, a volte, interpretare l'uno o l'altro ruolo, incarnando noi o suscitando nell'interlocutore l'atteggiamento *adulto*, riproducendo quello che dovrebbe avvenire nell'ambito *benevolo* della famiglia in limitazioni, protezione da possibili rischi di condotte che si lasciano leggere come *infantili*. Dico un atteggiamento base necessario della struttura sociale, ma di cui nessuno, da un lato, può garantire la riuscita, essendo, dall'altro lato, una necessità in nome della quale si compiono molti abusi, e non sempre solo da parte del presunto *adulto*, come abbiamo visto sopra, quando, per esempio, si sfrutta la *presunta* posizione *inferiore* per *ripicca*.

*L'uomo evoluto*

Non voglio però connotare negativamente questa vena *infantile* che può significare irresponsabilità, inadeguatezza, ma anche curiosità, vivacità, creatività, atteggiamento disponibile, elasticità.

In effetti, questa semplificazione non prospetta due poli positivo/adulto, negativo/infantile; è forse, invece, indizio del carattere *evolutivo* della persona, dentro cui questi profili convivono dove, forse, il problema è nell'avverbio, come Erasmo sembra dire nell'*Elogio della follia*: un conto è es-

sere *saggiamente folli*, un conto *follemente saggi* o, quindi, *adultamente infantili* o *infantilmente adulti*. La nostra epoca, per quanto possiamo capire, ci ha regalato progressi su una convivenza, dentro noi, più armoniosa tra questi due aspetti, e ci interrogano in proposito le parole del vangelo «...se non tornerete come bambini...».

Per ricollegare questo con i concetti di *libertà* e *potere*, mi faccio aiutare da elementi che risalgono alle nostre riflessioni sull'*autorità*, facendo cenno alla intricata dialettica tra *autorità*, *potere* e *dominio* con i seguenti succinti orientamenti:

- *autorità*, chi aiuta a *crescere* essendo riconosciuto tutore di valori condivisi, e *non* chi comanda;
- *potere*, *facoltà* di produrre conseguenze e *non* pretesa di monopolizzarla;
- *dominio*, controllo della società sul potere e *non* solo (o almeno non prevalentemente) controllo delle istituzioni sulla società.

*Parola di Inquisitore*

È a questo punto che possiamo affrontare con più chiarezza le parole che Ivàn mette in bocca all'Inquisitore: descrivono, su un piano molto distante, un *potere* proprio nel senso negativo che abbiamo detto sopra, come *volontà di monopolio* dell'*agire*; un potere che, consapevolmente o no, impedisce ai propri interlocutori evoluzione o crescita, un *costruttore di barriere* tra i *greggi inconsapevoli* e chi possa turbarli e, in un certo senso, le sue stesse parole – «Tu ci hai dato... Noi diremo che... dominano in nome Tuo» – ricalcano quello che potrebbe essere detto al gregge da coloro di cui pretende di *accogliere* e nel contempo *esautorare* la volontà. Ivàn descrive, infatti, il personaggio in chiave *machiavellica* anche se noi, leggendo, abbiamo presente che nella storia comportamenti negativi del potere non derivano sempre da cinico calcolo, ma, a volte, da intenzioni non cattive, accompagnate però da malintesi, meschinità, sciatterie, insensibilità e, in sostanza, quasi il contrario del *machiavellismo*: l'incapacità, se non il rifiuto, di valutare le conseguenze perverse del proprio operato.

C'è da domandarsi se sia lecito parlare di un carattere *evolutivo* anche delle società o delle *istituzioni* che queste innervano, in modo analogo a quanto facciamo per l'evoluzione della persona. Ivàn, descritto come ribelle, forse ateo, di intelligente e spigolosa baldanza, nella sua ribellione non ci presenta, per esempio, una *fotografia* degli errori, delle prevaricazioni, che pure ci saranno state, delle istituzioni della propria epoca, e quindi effettivamente conosciuti. Sembra voler inchiodare ciò che lui ritiene *potere* a fatti, sicuramente gravissimi, come l'inquisizione, che risalgono però a secoli prima e a chilometri di distanza; inchiodare, così come a volte si fa nei confronti della singola *persona*, a una fase precedente e peggiore, a errori passati negando quindi la crescita, la maturazione, l'evoluzione che possono averla trasformata, almeno per qualche aspetto.

Per contro è possibile un'altra lettura, se è anche vero che Dostoevskij fa compiere a Ivàn un malizioso diretto raffronto tra uno dei momenti più terribili della storia dell'istituzione Chiesa e la sua origine pura e benevola nella radiosa

persona del suo fondatore, che, in chiave *evolutiva*, è un raffronto che ci interroga in profondità con bruciante pessimismo quando lo slancio fondativo delle *istituzioni* sembra così facile a smarrirsi.

### *La violenza nella storia*

Ulteriore lettura, con un occhio alla crescente sfida della complessità di cui oggi siamo più consapevoli, è una denuncia di come sia difficile districarsi, se non si è accorti, e di fatto si possa restare imprigionati nella stringente logica dell'Inquisitore. Una logica in sé coerente, ma che sembra volerci distrarre dal carico di violenza rappresentato dal crepitante rogo di *persone*, una troppo fugace premessa a tutto il discorso, icona comunque della violenza del potere nella storia. Una logica che vorrebbe depistare dal riconoscere qui *anche* una significativa eco del conflitto tra Faraone e Mosè: non ci può essere logica sostenibile che comporta sacrifici umani.

Dostoevskij, però, a mio parere, ci suggerisce forse ancora un'altra chiave. Qualche capitolo più avanti, quando incontriamo una vicenda che a me pare una *riproduzione in piccola scala* di quella del Grande Inquisitore: il tredicenne Kolja, che rappresenta una situazione di *potere* più ravvicinata, quasi una miniatura; se quello aveva compiuto il suo apprendistato nel *deserto*, il ragazzino ha voluto dimostrare il suo *primato* facendosi *passare sopra* un treno; se quello il giorno prima ha fatto bruciare gli eretici, questo, più in piccolo, ha i suoi trascorsi, questa volta di gratuita crudeltà, verso oche o altri animali (o altri ragazzini), con il *nobile* scopo di combattere il *sentimentalismo*. Ambedue hanno un commisurato numero di seguaci, salvo che Kolja, una piccola mistura di tiranno e giocoliere, a differenza dell'Inquisitore, è un caso patetico perché ha intuito di potersi proporre come rudimentale istituzione alla sua cerchia di ragazzini, mentre noi vediamo i suoi limiti: davvero troppo poco al di là del corto orizzonte di quei piccoli.

### *Istituzioni necessarie*

Sembra esserci una grande fame di ciò che ho chiamato *istituzioni*, e potremmo distinguerne, semplificando un poco, due funzioni che chiamerei *realizzativa* l'una, per la costruzione di comunità e mondo, e l'altra *pedagogica*, per l'apprendistato che questo comporta. Su queste allignano però *virus* che ne viziano l'esito.

La *menzogna*, per esempio, soprattutto quando non si considera di rivolgersi ad *adulti*, o comunque a chi ha il destino di diventarlo, e si cerca di forgiare un'*acritica monolitica tifoseria*; la *violenza* poi ha sempre un grande fascino, soprattutto in ambito *realizzativo*, più propriamente legato al potere. Violenza significa, infatti, produrre conseguenze purchessia, poco importa se negative, ancora meno che chi le produce abbia davvero cognizione di ciò che andrà a scatenare. Può addirittura succedere che, con fastosi riti collettivi, tipo l'autodafé di cui si fa cenno, si voglia partecipare o complice della propria violenza il mansueto gregge che si dichiara di voler proteggere.

Altro virus, emergente tra le righe del discorso dell'Inquisitore, oggi lo chiameremmo *concezione proprietaria*, o forse *narcisistica*, dell'istituzione da parte di qualcuno che forse si identifica, ma soprattutto vuole *fare identificare*, l'istituzione con se stesso.

Al lettore il compito di trovare altri *virus*, anche meno clamorosi, come per esempio l'*abitudine* che, a volte, meccanizza e banalizza la vita delle persone.

Oltre a questi *virus*, la nostra epoca complica poi le cose perché le *istituzioni* sono sovente *ricche* di storia ma, contemporaneamente, si presentano come *treni in corsa*, tanto che chi si propone di governarle, anche con le migliori intenzioni, non è detto che riesca a valutarne tempestivamente tutte le *vitali* implicazioni.

### *Fragilità della democrazia*

Questa, che ho chiamato funzione *realizzativa*, ha, da qualche tempo, per attuarsi, una *via maestra*: la *democrazia*. Questa, però, non gode oggi di ottima salute; come dice Gustavo Zagrebelsky, la democrazia presuppone che ciascuno *rinunci* a qualcosa di *proprio* a favore di qualcosa di *comune* agli altri, ma le mentalità correnti non sembrano molto disponibili in tal senso. Inoltre, sembra oggi sproporzionata la distanza tra rappresentati e rappresentanti e c'è poca propensione a inoltrarsi in quelle che paiono tortuose peripezie di estenuanti dibattiti, peraltro necessari quando occorra costruire risultati *con altri*.

Aggiungiamo, poi, la piaga della corruzione, versione aggiornata dell'*ipocrisia* che abbiamo trovato nel discorso dell'Inquisitore, spregevole intrusa che mescola inestricabilmente affari privati al bene comune, fa occupare posti chiave da incompetenti, ma complici, e, oltre a causare un enorme *danno* diretto, innesca la *beffa* della diffusa sfiducia *anche* verso onesti e capaci.

La *democrazia* che, come ci dice la studiosa Nadia Urbinati, ha un doppio significato di *forma di governo* e di *ideale politico-morale*, può avere un significato *escludente* perché, a partire dal nostro condominio fino alle grandi nazioni, taglia fuori chi non ne è parte; e nello stesso tempo essere *includente*, pur se raramente riesce a essere più di un orizzonte di intenzioni, perché la democrazia non la si può imporre: sarebbe una contraddizione. Questa accezione implica necessariamente una concezione *aperta* delle *istituzioni*, che permette di considerare interlocutori non solo chi ne fa già parte.

### *La funzione pedagogica*

Anche la funzione che ho chiamato *pedagogica* è importante perché, è il caso di sottolinearlo, siamo immersi in una realtà, che ha regole da imparare. Chi si trova a *voler*, o a *dover*, agire dovrebbe poter ragionevolmente confidare nelle esperienze di chi è venuto prima, pur imparando a conoscerne e ad accettarne i limiti, davanti a cambiamenti e potenzialità senza precedenti, che possono scatenare conseguenze davvero difficili da prevedere.

Un altro versante della funzione *pedagogica* è rivolto alla convivenza, oggi particolarmente delicata, in quanto anche

qui c'è molto di inedito: nella rete di rapporti tra persone oggi persino sul piano tecnologico, ma anche nei contatti, improbabili fino a pochi anni fa, tra diverse culture. Culture che, mentre si stanno *fisicamente* intersecando, continuano a considerarsi *concettualmente* lontane.

Un'ulteriore necessità pedagogica potrebbe essere suggerita dal raffronto tra Ivàn e Alëša e consiste nell'*educazione* a farsi *migliori* e alla rimozione del desiderio (ancestrale fin dall'opposizione fra Caino e Abele) di farsi *migliori di*, che genera una competizione che può portare all'eliminazione di uno dei due. Dostoevskij potrebbe aver toccato anche questo tema avvertendo in Ivàn il terrore che Alëša possa in definitiva trionfare, e aver rappresentato questa pulsione nell'Inquisitore che addirittura si sente migliore di Cristo. Questa pulsione nasce nell'uomo innocente e infantile, ma vi si radica fino a rappresentare un richiamo cui è difficile non cedere, come dimostra la frequente strumentalizzazione fatta da regimi autoritari o da chi voglia far appello agli impulsi più viscerali.

Se, come dicevo sopra, la nostra epoca può vantare progressi sulla convivenza, dentro ciascuno degli aspetti adulti e infantili, per contro non sembra facile *contribuire, formare, costruire, riconoscersi* in modo *adulto* nella società.

Il carico di responsabilità conseguente all'esercizio della libertà continua a essere percepito da molti come troppo pesante: non mancano quindi coloro che, come Ivàn tratteggiando l'Inquisitore, ci vedono qualcosa di diabolico piuttosto che divino o umano. Questo contesto non è esente da nuove forme di *autoritarismo*, meno esplicite ma pronte a occupare spazi di libertà che magari si è disimparato a esercitare.

Il salutare rifiuto degli *autoritarismi*, peraltro, ha altresì generato diffidenza verso forme di autorità *benigne, autorevoli* che, comunque, per maturare, necessiterebbero di adeguati spazi di *dialogo*. Spazi che, paradossalmente, non sembrano promossi dal moltiplicarsi della *comunicazione* che sembra invece rafforzare vincoli di subordinazione o di solidarietà non necessariamente tra chi è *prossimo*.

### *Emanciparsi*

Il secolo scorso ha molto meditato il tema dell'*emancipazione*, come conquista di autonomia da parte dell'uomo. Il romanzo di Dostoevskij, che insiste sul contrasto, molto acuto nell'800, tra ateismo e no, mi suggerisce come possa essere interessante traslare verso quello tra *idolatria* e *anti-idolatria*, optando, per quanto reso possibile dal tema e con valenza *aggiornata*, per un piano più *pragmatico*.

Se, infatti, l'ateismo può essere guardato come un'ottima protezione da *divinità* eventualmente sproporzionate all'uomo; se l'uomo ha fatto, e continua a fare, grandissimi sforzi per *crearsene* qualcuna proporzionata a sé, idoli appunto (anche se qualche volta queste gli sfuggono di mano), cristianesimo e giudaismo, mi pare, viceversa, offrano la coltivabilissima *speranza* che sia stata la *divinità* a creare, proporzionato a sé, l'uomo.

Il significato minimale di questo modello di rapporto starebbe, secondo me, nel fatto che l'uomo non sia destinato ad avere *soggezione*. Sovente, infatti, questa *soggezione* è per

l'uomo condizione di partenza magari, appunto, *infantile*, da cui cominciare, con *serietà* il percorso verso la *libertà*. Nel cercare fonti di *pedagogia*, salvo vedere poi a chi spetti esercitarla, con quali strumenti e quali controlli, si intuisce – soprattutto chi *crede* – che c'è però sempre un punto di vista un po' *più alto*. Ma pur nelle più autorevoli, nelle più alte fonti pedagogiche si colgono limiti *proporzionalmente* analoghi a quelli del tredicenne Kolja, ricordato più sopra, facendocene sospettare, pur sempre, una qualche *inadeguatezza*.

C'è però ancora una differenza da evidenziare, tra il Grande Inquisitore e il ragazzino: la speranza che quest'ultimo, con l'aiuto di qualcuno più grande o, magari, incalzato proprio dai piccoli *seguaci*, diventati più esigenti, possa vedere i propri limiti e superarli, migliorandosi assieme ai compagni.

Un'ottica evolutiva non offre purtroppo risposte altrettanto speranzose sul legnoso novantenne inquisitore che, nell'ossessivo controllo sulla società, sembra dimenticare persino la propria transitorietà accentuata dall'età.

Tanto è essenziale l'azione pedagogica per una convivenza matura, quanto dovrebbe, al momento opportuno, sapersi rendere superflua. Una pedagogia che lavora per diventare inutile e promuovere un minimale cammino di ognuno verso la libertà è soprattutto il reciproco aiuto a *emanciparsi* dalle proprie pigrizie. Una pedagogia, oltretutto, che ha almeno altrettanto bisogno di imparare che di insegnare.

Maurizio Domenico Siena

## IV – L'AMBIGUITÀ DEL POTERE

### AUTORITÀ, LEGGI, GIUSTIZIA

L'esercizio della libertà comporta sempre una autolimitazione, ma non una sua alienazione, proprio al fine di realizzare quella giustizia verso cui è indirizzata. Risulta, quindi, fondante approfondire il rapporto tra *libertà* e *giustizia* non solo nell'esperienza religiosa, ma anche in quella sociale-civile, tenendo conto delle connessioni e delle interferenze possibili tra i due piani. La questione della legge e di una *giustizia* umana possibile comporta, infatti, limitazioni della libertà poste da un fondamento etico universale.

### *In tensione tra libertà e giustizia*

L'accostamento libertà-caos, come disintegrazione sociale, è di fatto una minaccia sempre incombente, ma non ineluttabile. Se le tendenze legge-ordine esercitano costantemente una grande fascinazione, la tensione verso una giustizia *giusta* ha sempre animato l'anelito spirituale dell'umanità, andando oltre il diritto e la morale. I fondamentali diritti universali sono non solo individuali, ma altresì sociali e potremmo dire *religiosi* in senso ampio.

Nel dialogo del Grande Inquisitore con la figura cristologica, libertà, giustizia e uguaglianza – pane per tutti – sono

inconciliabili, perché gli uomini mai sapranno ripartire i beni tra loro senza una autorità coercitiva. La natura (?) li rende inadeguati a quella che pure resta una loro profonda aspirazione.

Come declinare libertà e giustizia umana senza alienarsi a un potere, viepiù globale? Come evitare la rinuncia alla libertà e un asservimento di massa? Il potere è una costruzione umana indispensabile al nostro vivere sociale? Ma quale potere-autorità e quale cessione di libertà sono una strada non solo verso la realizzazione, ma anche verso una felicità *beata*?

La scelta tra libertà e giustizia come proposta di Dio all'umanità è fallace, come pure è ingannevole proporre all'uomo, da parte di chi esercita un potere, la scelta tra l'essere libero, *legibus solutus*, e il sottostare a regole e autorità. La giustizia divina si rivela nel rispetto della libertà dell'uomo e una giustizia umanamente perseguibile si realizza nella regolazione della libertà riconosciuta come valore. Libertà e giustizia sono inseparabili. Non si può dire: scegli tra l'essere libero e il rispetto delle leggi e dell'autorità e tanto meno accettane una imposizione autoritaria.

### *Le limitazioni della libertà*

Nel rapporto tra la libertà e la legge, l'autorità, si intrecciano i problemi decisivi dell'uomo contemporaneo. Le limitazioni alla libertà sono il quadro di riferimento della nostra vita personale e sociale.

Nella pagina di Dostoevskij – scritta nel crogiolo dell'affermazione degli Stati nazionali – si contrappongono due *modelli* di autorità. L'autorità di Gesù ha una forza irresistibile, salutare, che attrae e fa palpitare i cuori d'amore. L'autorità del Grande Inquisitore è una forza che sottomette, impaurisce; è l'autorità del dominio che sopprime la libertà proposta dal Cristo. La *ratio* della sottomissione del popolo è la fame del pane terreno: «Mai essi potrebbero sfamarsi senza di noi!».

Tra le forze capaci di conquistare la coscienza dei *ribelli* – oltre il miracolo e il mistero – vi è quella dell'autorità, necessaria per assicurare agli uomini, deboli e vili, il pane. Il libero pensiero conduce al caos, all'antropofagia. La libertà del Cristo porterebbe alla distruzione reciproca e alla servitù. L'autorità dei *grandi inquisitori* permetterebbe la distribuzione dei pani, dagli uomini stessi guadagnati, e una certa pace felice, domandone l'orgoglio.

### *La questione*

In realtà l'immagine affrescata dallo scrittore è quella del teorico del potere che trasforma la responsabilità in dispotismo. L'esperienza religiosa non è esente da tale tentazione che si manifesta da un lato con il dogmatismo e dall'altro con il relativismo scettico. «Ogni cristiano è tentato di diventare un inquisitore e di eliminare l'estraneo» (Michel De Certeau).

Vi è un nesso inestricabile tra il diritto dei singoli e la giustizia per tutti, la responsabilità e la libertà di ogni individuo. Giustizia, legge, autorità non sono termini astratti, ma

riguardano le singole concrete vite umane, intrecciano e intessono possibilità di convivere e di edificare una polis comune.

La ragione del rifiuto della giustizia divina di Ivàn Karamazov è la presenza nel mondo dell'ingiustizia ingiustificabile e lo scandalo del dolore dell'innocente. Eppure, se Dio non permettesse l'ingiustizia, dove sarebbe la libertà? Sulla terra poi una *giustizia*, o meglio una *amministrazione della giustizia*, è necessaria; è, per così dire, una tecnica di convivenza sociale, *persegue* un reato non un peccato. Nell'ottica del Grande Inquisitore la chiesa è vista come struttura del potere religioso che abbandona l'ideale della libertà cristiana, barattandola con l'idea di una felicità mondana (eudemonia). Si mescolano così dimensione religiosa e politica. Si scivola dall'autorità come servizio al paternalismo, all'autoritarismo, al totalitarismo.

Il vero limite della libertà non è la legge, ma la rinuncia all'onnipotenza del sé. Noi riteniamo che la libertà sia compatibile con il pane, anzi che non ne possa fare a meno: la libertà senza pane è impossibile, mentre il pane senza libertà è possibile.

Abbiamo così anticipato le conclusioni, ma andiamo per gradi.

### *Interrogativi*

La religiosità acuta di Dostoevskij è stata da molti identificata con un cristianesimo ortodosso *fondamentalista* – a cui appartiene l'autore –, polemico con la struttura ecclesiale cattolica *autoritaria* e distante dal protestantesimo.

Sorgono per noi alcune domande. C'è un rapporto, e quale, tra la forza dell'autorità esercitata in una religione e l'emanazione di regole pratiche, morali, politiche, eccetera? È lecito pensare che là, dove si è pervenuti a una sacralizzazione dell'autorità religiosa, sia sorta una parallela sacralizzazione di altri tipi di autorità e si sia sviluppata una mentalità autoritaria? Vi è un nesso tra religione prevalente e i suoi rapporti con le autorità politiche, economiche, sociali?

Senza dubbio la riforma protestante luterana, socializzando il potere religioso, ha posto le premesse per la laicizzazione del potere politico. Si può dire che ha realizzato una desacralizzazione di tutte le autorità – in quanto puramente funzionali – al di fuori della Parola di Dio. Il protestantesimo è stato considerato da molti religione della libertà, in contrapposizione al cattolicesimo, religione dell'autorità, ma in realtà non ha liquidato il concetto di autorità né quello delle istituzioni, necessarie al funzionamento della cosa pubblica; anche per esso ogni forma di convivenza umana ha bisogno di autorità che mediano.

Altra cosa è invece la contestazione dell'autoritarismo a marca sessantottina.

### *Autorità e libertà cristiana*

Tra autorità e libertà vi è una *fisiologica* tensione, ma non sono antitetiche.

Nel concilio Vaticano II si esalta la dignità e la libertà dei figli di Dio, fondata sul rispetto assoluto di ogni coscienza.

za – anche invincibilmente erronea – (*Dignitatis Humanae* 2s,10) e sul comune sacerdozio, che conferisce a ogni fedele autonomia di iniziativa e capacità di partecipazione a ciò che riguarda tutta la chiesa (cf. *Lumen Gentium* 30-38). L'autorità ecclesiale peraltro sussiste, purificata e indirizzata al servizio pastorale per la crescita del popolo cristiano, nell'obbedienza esclusiva a Dio e alla sua Parola.

Questa tensione va assunta facendo tesoro sia del valore dell'obbedienza, sia del rispetto della coscienza.

L'antinomia tra il rifiuto di ogni autorità e il supino rifugiarsi nelle braccia della legge viene superata attraverso la mediazione della coscienza, che interiorizza la legge e l'attua come volontà propria.

Quindi libertà e legge, non libertà o legge, pur essendo l'equilibrio instabile, minacciato dall'arbitrarietà e dal fariseismo. La libertà interiore del cristiano si coniuga con l'obbedienza allo Spirito, alla Parola e alla autorità ecclesiale – non ecclesiastica. È una libertà per l'attuazione del regno e della sua giustizia, anche sul piano storico.

L'autorità è servizio che rimette continuamente in discussione ordinamenti, regole e istituzioni, che dovrebbero sorreggere la libertà cristiana. Frutti di tale superamento sono la *parresia*, capacità di ascolto e di parlare con coraggio; la corresponsabilità, consultazione e partecipazione alle decisioni; e la creatività. Modello universale-unico è «Gesù, figlio obbediente e libero... L'obbedienza senza libertà è schiavitù, la libertà senza obbedienza è arbitrio» (D. Bonhoeffer, *Etica*, pp 211-212).

#### *Autorità e legge nella società civile*

Ci chiediamo ora se, con la dovuta cautela, è possibile passare da un piano *religioso*, a uno sociale e politico in senso lato. Quale ipotesi di autorità è trasferibile, pur con i suoi limiti, nella odierna società civile? Qual è il valore *relativo* della legge-legalità? Qual è il rapporto tra libertà, autorità e legge nel nostro contesto culturale democratico? In sintesi: quali le limitazioni della libertà?

In un ordinamento istituzionale democratico l'autorità si esprime nel sistema legislativo. La legge promana dall'autorità e l'autorità si fonda sulla legge.

Per una ordinata e pacifica convivenza civile sono necessarie delle regole *pattuite* sul fondamento di valori condivisi, statuiti nelle carte costituzionali: giustizia, eguaglianza, libertà, certezza, pace, rispetto... I principi etici sono cioè tradotti in norme giuridiche cogenti. La coattività ne assicura l'effettività; le autorità preposte vigilano sulla loro osservanza e ne sanzionano le infrazioni. L'autorità è quindi la facoltà legittima di esercitare un pubblico potere e si sostanzia nell'emanazione e nell'applicazione di regole di convivenza.

Il processo di istituzionalizzazione dell'autorità è delimitato da norme costituzionali. Vi è quindi una certa circolarità: fondamento delle leggi è una autorità legittima e fondamento dell'autorità è la norma che le investe; la norma costituisce l'autorità e l'autorità costituisce la norma. Alla base di questo *circolo* vi è la sovranità popolare quale storicamente si manifesta. Il cosiddetto *governo della legge*, attraverso il quale si esercita l'autorità, è garanzia di libertà contro un sempre possibile arbitrio. Una *buona* legge tutela, pur limitandola,

la libertà e l'uguaglianza dei cittadini; è per sua natura autoritativa. La sua autorevolezza discende dal riconoscimento e dal rispetto (G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè 1977). Certo si tratta pur sempre di una autorità *fragile*, fondata sulla crescita di una coscienza autenticamente democratica, il bene comune più prezioso.

Oggi, che il diritto non è più dipendente da una morale assoluta, occorre un paziente cammino di maturazione, una sorta di laica e autonoma interiorizzazione delle ispirazioni etiche.

#### *Legalità e giustizia*

L'applicazione di chiare e legittime *regole di condotta* impedisce alla forza di prevalere sulla giustizia. È questa la *ratio* della legalità, come rispetto e pratica delle leggi. Su di essa si fonda l'esistenza di una società libera e giusta. Non si tratta di adesione a un semplice atto formale, ma di un gesto personale scaturente dall'ordine morale. La responsabilità della caduta del senso di legalità è non solo di coloro che hanno funzioni nelle istituzioni pubbliche ma, seppure con diversa gradazione, di tutti i cittadini che non possono semplicemente delegare la promozione della giustizia.

Ma, se il fondamento primario del principio di legalità è la presenza di un vivo senso etico che rispetti la persona e i suoi diritti ed eviti la schiavitù dell'uomo da parte dei più forti – ideologie, poteri economici, tecnocratie scientifiche, mass media, sistemi politici... –, vi sono alcune condizioni che ci paiono particolarmente rilevanti:

- la formulazione di regole di comportamento che antepongano il bene comune agli interessi particolari, così da temperare gli istintivi egoismi individuali e di gruppo;
- la correttezza dei procedimenti normativi, della loro applicazione e della loro revisione;
- la coattività di tali regole *nei confronti di tutti*;
- l'attenzione privilegiata agli interessi degni di tutela di coloro che non hanno rappresentanza e forza propositiva;
- la vigilanza sulle autorità istituzionali perché non sconfinino dai loro ambiti.

Solo a tali condizioni il desiderio di giustizia che è nell'intimo di ogni uomo potrà concretarsi e gli uomini da sudditi divenire veri cittadini.

Vito Capano

### UN RITORNO SCANDALOSO

Nella serie di trasmissioni radiofoniche intitolata *Uomini e Profeti* curata da Gabriella Caramore ha trovato posto anche la «Leggenda del Grande Inquisitore». Nelle forme usuali della trasmissione – interrogazione a domanda e risposta nei confronti di persona particolarmente competente in rapporto al tema trattato, alternata alla lettura di brani del testo in esame – Gabriella Caramore ha intervistato un illustre giurista, Gustavo Zagrebelsky, professore di diritto costituzionale all'Università di Torino e già giudice presidente della Corte costituzionale (oltre che, su alcuni punti specifici, i profes-

sori Piero Stefani dell'Università di Ferrara, noto biblista e saggista cattolico, Sergio Givone dell'Università di Firenze e Pier Cesare Bori dell'Università di Bologna, entrambi filosofi, quest'ultimo recentemente deceduto).

Preliminarmente, debbo rammentare che Zagrebelsky fa presente come tutto il brano, ivi compresi gli immediati precedenti, vada visto nell'ottica polemica che un cristiano membro osservante della Chiesa ortodossa rivolge alla cattolica, per la sua organizzazione strettamente gerarchica e per aver assunto la forma e la sostanza di uno Stato, alla pari con tutti gli altri organismi politici delle varie nazioni. Il giurista ancora premette come anche, piú indirettamente, il racconto sia polemico contro l'ateismo: non quello che può accadere ed essere considerato un momento di approfondimento e maturazione della propria fede, ma tanto quello che all'interno di una esperienza religiosa rifiuta il «senso ultimo» che «ha la sua figura nel Cristo risorto», quanto, soprattutto, quello che, cancellata ogni fede possibile, si adopera per la costruzione del «palazzo di cristallo» e pensa soltanto al raggiungimento delle felicità terrena (in sostanza, l'allora incipiente socialismo).

Il commento di Zagrebelsky, suddiviso in quattro capitoli (la giustizia, il potere, la libertà, il silenzio) che trattano specifici argomenti, è ricchissimo di spunti e notazioni interessanti, che mi è impossibile qui esaminare partitamente; debbo quindi di necessità limitarmi a un argomento, il «potere» (inclusi peraltro gli assunti e i presupposti di carattere generale e fondamentale). La trasmissione radiofonica è stata registrata e pubblicata in un volumetto, edito dalla Morcelliana, di agevole lettura, anche perché conserva la freschezza e la vivacità della struttura a intervista.

I problemi fondamentali che Dostoevskij affronta nella sua vita e nelle sue opere letterarie non sono diversi da quelli che ogni uomo che rifletta sulla sorte propria e dell'umanità si è posto e continua a porsi: il perché del dolore innocente, la presenza del male e la sua punizione e rimozione, il valore e la funzione della sofferenza, la libertà e la responsabilità, e, in definitiva, l'esistenza di Dio. Trascrivo, su quest'ultimo punto, un brano del commento:

Ma non è proprio l'esistenza di Dio che ci consente di parlare dell'esistenza del male? Forse questo è uno dei significati della celeberrima espressione messa in bocca a Ivàn «Se Dio non esiste, tutto è permesso». Solo la parola di Dio [...] consente di separare il bene dal male. In questo senso può essere utilizzata l'espressione di Paolo riferita alla Legge: «Senza la Legge non c'è peccato, senza Dio non c'è il male».

Tutto ciò richiama il tema della *giustizia* umana e divina ed è proprio questo il primo argomento che Zagrebelsky affronta. Anzitutto egli tiene a precisare che occorre tenere distinti il piano giuridico e il piano morale: la giustizia umana è indispensabile per la convivenza civile, ma essa ha prevalentemente carattere tecnico, in rapporto alle *norme* scritte in un *codice*, e incontra grossi limiti; soprattutto il giudice civile deve evitare di sconfinare sul piano morale. Il reato può anche coincidere con il peccato, ma può non coincidere. E sul piano morale vale la regola evangelica del «non giudicare» perché chi si erge a giudice non è immune dal peccato.

Il rinviare poi il ristabilimento della giustizia al giudizio di Dio dopo la morte, oltre a essere troppo comodo, è di per sé iniquo, tanto piú che non sappiamo se la giustizia di Dio

sia *retributiva* o *soltanto* retributiva: anzi dalla lettura delle Scritture emerge la nozione di *giustizia misericordiosa*; Zagrebelsky cita qui l'Apocalisse (6, 9-10) dove le anime delle vittime chiedono ancora giustizia. E manifestamente immorale e da respingere è la tesi che l'innocente *paga* per il colpevole, perché (oltre a realizzare la massima delle ingiustizie) «il ridurre il dolore [...] ad un puro mezzo, priverebbe la sofferenza della sua forza scandalosa». Tuttavia Dostoevskij ammette, e questo è un aspetto *tragico* emergente dalle sue opere, una specie di solidarietà nella colpa tra tutti gli esseri umani.

A proposito della sofferenza, nonché della pena da scontarsi per qualche reato, Dostoevskij ne parla come mezzo di *riscatto* e Zagrebelsky annota: «A Cristo si arriva solo attraverso l'esperienza del dolore che proviene dal male». Questo termine *riscatto* non mi piace, anche se è spesso usato nella sacra Scrittura, perché mi ricorda la schiavitù, la prigionia di guerra, il sequestro di persona; direi che esso va inteso invece come *promozione* della propria umanità e della propria fede religiosa.

Sulla presenza del male nel mondo Dostoevskij ha una ferma ragione, che giustamente il Commentatore mette in rilievo: il *male* è elemento costitutivo della *libertà* dell'uomo e, in definitiva, come sopra ho trascritto, dell'esistenza stessa di Dio. La libertà per Dostoevskij non è soltanto la facoltà di scegliere indifferentemente il bene o il male, ma è la possibilità di scegliere il *bene* (e questo non sarebbe identificabile se non ci fosse, per contrasto, il *male*). Il male non è poi soltanto una *assenza* di bene, come asserito da molti – anche massimi – teologi cristiani, ma qualcosa di concreto, di demoniaco.

La distinzione tra ambito civile e ambito morale, tra mondo laico e mondo religioso, si perde quando si passa a parlare del *potere*. Qui Zagrebelsky riconosce che «la dimensione della religione e la dimensione del potere pubblico sono mescolate ed è difficile distinguerle».

In proposito il punto di partenza dell'Inquisitore nel suo discorso è che questo ritorno del Cristo (che non è la *parusia* attesa alla fine del mondo) è «scandaloso» e fuori di ogni legittimità. Per un verso, infatti, la Rivelazione si è compiuta con la predicazione, la passione, morte e resurrezione del Cristo. Ed è proprio uno *spirito tentatore* a indurre la maggior parte degli uomini a rinunciare alla libertà per conseguire una (apparente) felicità attraverso la soddisfazione dei propri interessi materiali. Ed è vanto del Grande Inquisitore l'aver soggiogato la libertà e ridotto gli uomini a un «gregge» per consentire loro quella apparente felicità cui essi aspirano:

Noi gli daremo una quieta, umile felicità, una felicità da esseri deboli, quali costituzionalmente essi sono. ... E tutti saranno felici ... eccetto quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi e nessun altro, saremo infelici ... [perché avremo preso su di noi] la maledizione della conoscenza del bene e del male.

Nell'analisi del discorso del Grande Inquisitore, Zagrebelsky sembra concordare con le premesse, nel senso che questa venuta del Cristo è «scandalosa» («Tu non hai neppure il diritto di aggiungere qualcosa a quel che è stato detto da te in precedenza e in maniera definitiva») e cita una asserzione

della dichiarazione *Dominus Jesus* sull'unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, pubblicata il 6 agosto 2000 dalla Congregazione per la Dottrina sulla Fede guidata da Joseph Ratzinger, che dice:

Deve essere fermamente creduto come verità di fede cattolica che la volontà salvifica e universale di Dio è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio.

Certo all'epoca della redazione del romanzo non era pensabile qualcosa di diverso, ma una cosa è l'irripetibilità di certi eventi, altra è la loro qualificazione e interpretazione, per cui abbiamo la promessa, convalidata dalla storia, dell'assistenza dello Spirito nella ricerca della Verità. Mi sia permesso qui rilevare che sin dai primissimi tempi del cristianesimo esistevano interpretazioni ben diverse, da quella nostalgica dei riti sacrificali del tempio e manifestamente restrittiva («per la remissione dei peccati») del vangelo secondo Matteo 26, 22, peraltro tuttora corrente nelle liturgie eucaristiche italiane, a quella della «testimonianza della Verità» – quindi «martirio» e non «sacrificio» – del vangelo secondo Giovanni 18, 37.

Il discorso del Cardinale continua ribadendo:

Quando sei ripartito hai affidato ogni cosa a noi [...] Tu ci hai concesso il diritto di legare e di sciogliere e certamente non puoi neppure pensare di venire a toglierci questo diritto ora. Perché dunque sei venuto a darci impaccio?

Ma questo «diritto-potere» è inteso in senso assoluto e il potere laico e politico non può che esserne dipendente: il panorama fatto dal Grande Inquisitore degli effetti del suo esercizio è estremamente spaventoso: è la riduzione degli uomini a bambini, che potranno godere di una «quieta, umile, felicità» (una specie di «spensieratezza» nota Zagrebelsky) inclusiva della possibilità di «peccare», ma «oltre tomba non troveranno che la morte».

Giuseppe Ricaldone

## LA TENTAZIONE DEI MIRACOLI

Nell'argomentare del Grande Inquisitore il *miracolo*, insieme al *mistero* e all'*autorità*, è una forza capace di vincere e catturare la coscienza degli uomini «per la loro stessa felicità». E sul miracolo lo spirito del deserto tenta di sedurre Gesù all'inizio della sua missione pubblica. La tentazione su cui pongo l'attenzione è l'ultima della serie nella versione di Luca e la seconda nella versione di Matteo. È la tentazione del *miracolo per il miracolo* ed è connessa alle altre due con sfumature che mi sembrano diverse a seconda della posizione: il miracolo è alla base della prima tentazione, quella dei pani, anche se la finalità non è il miracolo in sé ma l'oggetto del miracolo, i pani; è connessa con la terza perché mira alla identificazione del valore ultimo, satana come Dio o un Dio a comando, entrambi finalizzati all'acquisizione di potere. Se in ultima posizione, mi pare piuttosto sottolineare un'*escalation*: il dominio sulle cose, il dominio sugli uomini e il dominio su Dio.

Nella versione di Luca, 4, 9-12, si legge:

Lo condusse a Gerusalemme, lo pose sul punto più alto del tempio e gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, gettati giù di qui; sta scritto infatti: *Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo affinché essi ti custodiscano*; e anche: *Essi ti porteranno sulle loro mani/perché il tuo piede non inciampi in una pietra*» (Sal 91, 11-12).

Gesù gli rispose: «È stato detto: *Non metterai alla prova il Signore Dio tuo*» (Dt 6, 16).

La tentazione, si diceva, è quella del *miracolo per il miracolo*, spettacolare e scenografico, di quelli che fanno rimanere a bocca aperta; non è finalizzato a nessuno altro scopo se non a quello di accertare l'identità di Gesù e, di conseguenza, la qualità di quel Dio che aveva dichiarato Gesù, poco prima, al battesimo nel Giordano, «Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento». Si tratta dunque di una esplicita richiesta di dimostrazione pratica dell'enunciato precedente.

### Il commento del Grande Inquisitore/Dostoevskij

... ma Tu, udito ciò, respingesti l'offerta, non Ti lasciasti convincere e non Ti gettasti giù. Oh, certo, Tu agisti allora con una magnifica fierezza, come Iddio, ma gli uomini, questa debole razza di ribelli, sono essi forse dèi?

Oh, Tu comprendesti allora che, facendo un solo passo, un solo movimento per gettarti giù, avresti senz'altro tentato il Signore e perduto ogni fede in Lui, e Ti saresti sfracellato sulla terra che eri venuto a salvare, e si sarebbe rallegrato lo spirito sagace che Ti aveva tentato. Ma, ripeto, ce ne sono forse molti come Te? E in verità potevi Tu ammettere, non fosse che per un momento, che anche gli uomini avessero la forza di resistere a una simile tentazione? È forse fatta la natura umana per respingere il miracolo e, in così terribili momenti della vita, di fronte ai più terribili, fondamentali e angosciosi problemi dell'anima, rimettersi unicamente alla libera decisione del cuore? Oh, Tu sapevi che la Tua azione si sarebbe tramandata nei libri, avrebbe raggiunto la profondità dei tempi e gli ultimi confini della terra, e sperasti che, seguendo Te, anche l'uomo si sarebbe accontentato di Dio, senza bisogno di miracoli.

Ma Tu non sapevi che, non appena l'uomo avesse ripudiato il miracolo, avrebbe subito ripudiato anche Dio, perché l'uomo cerca non tanto Dio quanto i miracoli.

E siccome l'uomo non ha la forza di rinunciare al miracolo, così si creerà dei nuovi miracoli, suoi propri, e si inchinerà al prodigio di un mago, ai sortilegi di una fattucchiera, foss'egli anche cento volte ribelle, eretico ed ateo. Tu non scendesti dalla croce quando Ti si gridava, deridendoti e schernendoti: «Discendi dalla croce e crederemo che sei Tu». Tu non scendesti, perché una volta di più non volesti asservire l'uomo col miracolo, e avevi sete di fede libera, non fondata sul prodigio. Avevi sete di un amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti alla potenza che l'ha per sempre riempito di terrore.

Le possibilità che si offrono a Gesù sono diverse: accettare la tentazione e sfracellarsi (sembrirebbe inevitabile) o perché Dio non esiste in sé (Dio non c'è proprio, c'è solo «la morte e la distruzione») o perché non esiste quel tipo di Dio; oppure non accettare la tentazione e non affidarsi al miracolo per dimostrare l'esistenza nonché la qualità di Dio e, di conseguenza, la relazione Gesù/Dio.

Per Ivàn, che dialogando con il fratello Alëša, costruisce scena e personaggi, l'impossibilità del miracolo e il segreto del Grande Inquisitore, sta nella scoperta dell'inganno posto alla base di tutto il discorso religioso:

Alëša: – Forse soltanto l'ateismo, ecco tutto il loro segreto. Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco tutto il suo segreto!  
Ivàn: – E anche se fosse così? Infine tu hai indovinato. È proprio così, è ben qui soltanto che sta tutto il segreto, ma non è forse una sofferenza, almeno per un uomo come lui, che ha sacrificato tutta la sua vita nel deserto per una grande impresa e non ha perduto l'amore per l'umanità? [...]

Guidare ormai consapevolmente gli uomini alla morte e alla distruzione, e intanto ingannarli per tutto il cammino, affinché non possano vedere dove sono condotti affinché questi miseri ciechi almeno lungo il cammino si stimino felici.

In questo caso la scena non ha oggettività di ambiente e persone, ma diventa un dialogo interiore e visionario del Grande Inquisitore che, giunto alla fine dell'esistenza, si confronta con il Gesù alla base della sua scelta di vita, mettendo a confronto il messaggio originale e la personale interpretazione, resa necessaria dalla impraticabilità di principi incomprensibili per le masse; convinto, dopo la sperimentazione di un personale deserto, dopo un percorso nel suo profondo, che alla fine non c'è che morte e distruzione.

Dio, e di conseguenza Gesù, non è che un *bluff*; i suoi discorsi troppo alti sono soltanto un esercizio di stile per pochi eletti, incomprensibili per le masse che sarebbero perse senza una riduzione di quei principi alle dimensioni suggerite da satana, più adatte alla natura umana.

L'accettazione delle tentazioni non sarebbe altro che la negazione di Dio, ma anche il tentativo di dare comunque un senso all'esistenza accontentandosi di un'illusione come surrogato. Le masse, opportunamente gestite perché Gesù ha affidato al *noi* rappresentato dal Grande Inquisitore la mediazione della sua eredità, ne sarebbero allo scuro, ma vivrebbero felici nell'illusione di un oltre presentato attraverso la messa in scena di miracoli propagandati dal *noi*; gli eletti, di nuovo il *noi*, consapevoli della realtà delle cose, ne porterebbero il peso anche in termini di colpa, senza possibilità di catarsi perché non esiste salvezza.

### *I miracoli*

Allora, partendo proprio da Dostoevskij, si può approfondire la questione dei miracoli.

I miracoli hanno da sempre accompagnato l'esistenza dell'uomo, interpretati come interventi eclatanti di presenze superiori, divinità imperscrutabili, dall'ambiguo atteggiamento nei confronti degli umani, dei per lo più da placare o comunque da accattivarsi in chiave di benevolenza per poter attraversare in qualche modo protetti l'esistenza, le sue difficoltà e la sua precarietà. Così, da sempre, le religioni che ne sono derivate hanno utilizzato i miracoli e le loro scenografie per catturare la speranza e il timore degli uomini, mentre sciamani e sacerdoti si sono posti come interfaccia con la divinità, mediatori tra la realtà e il suo oltre.

Ma oggi in piena modernità, in un tempo dove tutto è (o sarà) spiegabile in termini scientifici, si può credere ai miracoli o sono da relegare nella mitologia? Il mistero è solo il

non ancora conosciuto o è la manifestazione di un oltre trascendente e non conoscibile attraverso le categorie umane? A ben guardare, si può dire che il miracolo mantiene alta la sua *audience* nel mondo, dentro e fuori dalle religioni. L'eccezionale e il misterioso fanno sempre notizia e la gente continua a portare in giro la propria speranza di guarigione o solo di accettazione dei guai o di pacificazione interiore, in pellegrinaggio a Lourdes, Fatima, Medjugorje come davanti alle immagini sacre più remote di qualsiasi cultura: persino Mao o Lenin sono stati in grado di compiere miracoli, perché ovunque l'esistenza è sentita come precaria, il futuro percepito come ignoto e la sofferenza provata come esperienza quotidiana.

Anche oggi, come per il Grande Inquisitore, si pone la domanda se sia giusto allontanare le mani che si alzano e implorano e permettere che molti semplici, ma non solo, si volgano a maghi e veggenti da strapazzo, per affermare che Dio è un'altra cosa. Senza miracoli e la coreografia correlata, senza un Dio parafulmine che abiti a comando il cielo della consolazione, non si rischia di cancellare anche Dio dall'immaginario collettivo, visto che da sempre esiste questa connessione, forse antropologicamente ineliminabile?

Cancellando il Dio dei miracoli, il cielo che ci sovrasta diventa vuoto, ma nel vuoto creato dall'assenza possono darsi le condizioni per un incontro libero e qualitativamente diverso? E allora il *miracolo è ancora possibile?* E di quale genere?

### *Tracce del Dio alternativo nei racconti evangelici*

Nei vangeli i miracoli sono ben presenti e sembrano accreditare il ruolo di Gesù, anche se il loro uso è insolito, il loro numero limitato e non si pongono come argomento principale della narrazione che mira sempre ad altro. Non si incontra il *miracolo per il miracolo*, come vorrebbe il tentatore del deserto, ma il miracolo in funzione di qualcosa che va oltre.

Gesù, infatti, non compie miracoli a proprio vantaggio, non usa magie, cerimoniali o preparativi complicati per fare spettacolo, ostentare potenza; non si mette in mostra per un qualsivoglia pubblico, ma si rivolge sempre a persone, stabilendo una relazione con significato; non compie stranezze per disporre di Dio, ma esprime una relazione con il Padre al quale non ha bisogno di chiedere. Agisce mosso da compassione e per attenzioni particolari, dalle guarigioni – parte della sua missione perché nella lotta contro la malattia e la morte si evidenziano la lotta contro il male e la presenza del Regno – alla liberazione degli ossessi, il cui segno specifico non sta nell'esorcismo, ma nell'uomo guarito e liberato. Anche i miracoli sulle forze della natura non sono prove di forza, ma insegnamenti diretti a persone nel loro ambiente quotidiano.

I miracoli sono sempre al servizio della predicazione, perché Gesù non ha fiducia in chi crede solo in virtù di quelli, nella parabola del ricco spilorcio, per esempio, fa dire ad Abramo: «Essi non prestano ascolto a Mosè e ai profeti, non si lasceranno neppure convincere se qualcuno risorge dai morti» (Luca 16, 31). E, comunque, sono prova che Gesù può operare nell'invisibile, come si legge nel miracolo del

paralitico calato dal tetto: «Che cosa è piú facile: dire al paralitico “Ti sono perdonati i peccati”, oppure “Alzati, prendi la tua barella e cammina”?» (Marco 2, 9).

### *Il miracolo, Dio interventista e il cambio di paradigma*

Per conciliare il vissuto religioso e la presenza salvatrice di Dio nella storia umana con l'autonomia del mondo e delle sue leggi, il miracolo è diventato nel tempo e nella pratica religiosa cristiana un esempio di interventismo divino.

*Divino* perché non si può continuare a pensare a un continuo intervento di Dio o di angeli o di demoni nella trama del mondo e quindi lo si separa dalla storia; *interventismo* perché si continua a pensare a incursioni di Dio nella storia attraverso interventi occasionali per circostanze concrete. La pietà popolare ha continuato a ricorrere a Dio nelle necessità concrete, chiedendogli, appunto, di intervenire, cercando mediatori fra santi e madonne, cercando di impietosirlo con offerte o sacrifici. Ma questo Dio non è altro che l'evoluzione della visione del Grande Inquisitore nella logica delle tentazioni, perché continua a connettere masse e chiesa. Un Dio, però, che si mostra *taccagno*: se gli è possibile, e sono tante e tremende le necessità umane, perché non fa di piú? perché non opera sempre? e *favoritista*: perché ad alcuni sí e altri no? perché non a tutti?

L'alternativa può essere soltanto un cambio totale di paradigma, di logica e di punti di riferimento, magari seguendo le tracce filtrate dai miracoli evangelici, sempre segni di *qualcos'altro* che non sta nell'esteriorità di un evento, ma in ciò che per un momento, attraverso Gesù, è sentito possibile e per questo avviene: che il male sia vinto e l'uomo incontri Dio nel profondo del suo essere.

### *Il miracolo a modo mio*

A conclusione di queste riflessioni a margine del racconto del «Grande Inquisitore», considero che *miracolo* non sia una irruzione del magico nella vita, una aggiunta a ciò che avviene, ma una rilettura degli eventi, attraverso l'assegnazione di significati ai fatti.

Cosí, forse, davvero ci sono i miracoli e tutti hanno qualcosa, nel grande o nel piccolo, da raccontare come miracolo, perché le stesse vicende, gli stessi incontri, le stesse circostanze marcano differentemente le strade personali. I fatti capitano perché capitano, ma non è uguale il modo di guardarli e di viverli.

Non so dire se la soluzione gratuita dei problemi, per coincidenza, per caso o per fede, sia possibile (non tutto è spiegato o spiegabile e c'è ancora ampio spazio per il mistero), certo è molto difficile: piú probabile è il miracolo che passa per la fatica dell'uomo impegnato a realizzare il suo positivo e le sue speranze. È miracolo quando succede davvero quello per cui si è lottato con tenacia, per cui si è pianto, magari pregato e gridato nel vuoto del deserto senza sapere se ci fosse qualcuno per raccogliere la voce. È miracolo, ma nasce dalle viscere dell'esistenza dove, se c'è, abita anche Dio.

Enrica Brunetti

## LA FOLLA, I GRANDI INQUISITORI, IL DIALOGO

Accade per molti libri, scritti con penetrante acume, che il loro messaggio continui a interrogare i lettori anche dopo molti anni dalla loro pubblicazione. Cosí è per *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij e lo è, in particolare, per le sue pagine sulla figura del Grande Inquisitore.

Questa figura e le sue relazioni con la libertà, il potere, la visione cristiana sono l'oggetto di altre riflessioni pubblicate su questo quaderno. In questa nota desidero introdurre qualche spunto sul comportamento che la folla ha nei confronti del Cristo tornato sulla Terra e del Cardinale inquisitore.

### *La folla girella*

Dice il testo a proposito dell'accoglienza della folla riservata al Cristo:

Attratta da una forza irresistibile, la gente si precipita verso di Lui, lo circonda, gli si affolla intorno, lo segue. Passa tra loro in silenzio, con un lieve sorriso d'infinita compassione.

Quando, piú avanti, appare il Grande Inquisitore, vede la bara deposta ai piedi di Cristo e la resurrezione della bambina, si oscura in volto e osserva:

a tal punto la gente è ormai avveza a sottomettersi e a ubbidire tremando che immediatamente la folla tutta, come un sol uomo, si curva fino a terra dinanzi al vecchio Inquisitore; questi la benedice in silenzio e passa oltre.

Dunque la stessa folla poco prima raccolta intorno al Cristo ritornato sulla Terra che fa miracoli, poco dopo si curva di fronte al Grande Inquisitore!

Che cosa spinge questa gente a cambiare cosí rapidamente versante?

Per dirla con Giuseppe Giusti, il quadro descritto da Dostoevskij rappresenta una folla fedele copia di *Girella*. (cfr. *Il brindisi di Girella*). Costui, malgrado i ripetuti brindisi, non perde la lucidità, avverte in anticipo da che parte tira il vento e, come molti uomini di sincera fede democratica, si allinea nella nuova direzione, come una banderuola.

Per il Grande Inquisitore questo comportamento non è una sorpresa: egli «conosce la natura umana». La fonte della sua conoscenza è lo spirito intelligente e tremendo che tenta Gesù nel deserto e che dice la verità su questo spinoso problema: «Vedi queste pietre in questo nudo deserto rovente? Trasformale in pani, e l'umanità ti correrà dietro come un branco docile e riconoscente, pur tremando sempre al pensiero che Tu ritragga la mano e per loro finiscano i Tuoi pani... Prima sfamali, e poi vai a chiedere la loro virtù».

### *I grandi inquisitori e la nostra libertà*

Non occorre fare professioni di fede marxista e/o evangelica per capire come ogni uomo, assillato dai problemi della sussistenza, non sia libero di scegliere. Ma il fatto curioso è che il messaggio del Grande Inquisitore, oggi, sembra avere successo a livello del Pianeta, anche quando i bisogni pri-

mari sono stati in parte soddisfatti, e altri sono venuti alla superficie spinti dal consumismo, dalla globalizzazione della economia, dallo sviluppo tecnologico e dalla politica dei potenti che hanno in mano la gestione delle strutture civili, militari e religiose dominanti.

Il ruzzolare del mondo, al di là di ogni principio etico, è testimone che gli interessi di bottega, propria o della famiglia, o del clan, o del partito, o del gruppo cui apparteniamo sono vistosi. Questi interessi sono così forti da farci inchinare di fronte agli attuali grandi inquisitori? La nostra libertà si riduce al genovese *mugugno*? Ci accontentiamo dei dibattiti culturali per sopire i nostri malumori? Apprezziamo le analisi che ci propinano ogni tanto certi politici in cerca di *audience* e di voti?

Se abbiamo risposto con un solo *sí* a queste domande, allora, a mio parere, abbiamo tutte le carte in regola per diventare convinti seguaci degli attuali grandi inquisitori. Questi ultimi poi, come l'archetipo di Dostoevskij insegna, sono tutt'altro che sprovveduti e all'occasione possono tirare fuori dal loro *kit*: progetti tesi a risolvere i problemi mondiali della fame, dell'inquinamento, della pace tra popoli e dello sviluppo sostenibile delle risorse e potenzialità del Pianeta. Sostiene Gherardo Colombo in *Il grande inquisitore, il peso della libertà*, Salani 2010, che la concezione filosofica del Grande Inquisitore può costituire il modello sociale che plasma la nostra società. Per l'autore, il Grande Inquisitore «oggi si nasconde dietro il concetto impersonale di mercato e attraverso la pubblicità influenza non solo gli acquisti, ma anche gli stili di vita». «Egli», continua Gherardo Colombo, «si avvale della televisione per mantenere a livelli infantili lo sviluppo mentale di chi guarda, per mistificare l'informazione, per indirizzare verso un pensiero superficiale unico».

### *Il dono del pluralismo*

Vorrei ampliare questo ultimo passaggio sulle spinte che subiamo verso il pensiero unico, il linguaggio unico, in sintesi, verso *l'unico*.

Il rabbino Abraham Skorka in dialogo con il papa Francesco, al tempo cardinale Jorge Bergoglio, propone nel libro *Il cielo e la terra* (Mondadori 2013), una interpretazione della Torre di Babele che ci costringe a rivedere, forse, le nostre tradizionali visioni.

Skorka afferma che, secondo l'interpretazione talmudica, Nimrod (il re che ordinò la costruzione della Torre di Babele) «era un dittatore di Babilonia, che aveva tutti in pugno, e proprio per questo si parlava una sola lingua, la sua» (p. 17). Egli obbligò alla costruzione di una torre che raggiungesse il cielo in modo da lasciare il suo segno. La punizione di Dio fu il crollo della torre, ma ci fu anche un dono: il ritorno a *diversi linguaggi*!

In altre parole, il linguaggio unico è *la volontà dei grandi inquisitori*, i diversi linguaggi sono invece la condizione necessaria per mantenere viva la nostra tensione verso un universale che non ci rende schiavi.

Questa diversità, nel romanzo di Dostoevskij, a mio parere, è annunciata dal Cristo che passa silenzioso tra la folla con un lieve sorriso di infinita compassione.

L'accettazione e il rispetto di questa diversità, il dialogo continuo e privo di pregiudizi per approfondirla sono una parte fondamentale dell'amalgama che ha unito la folla intorno al Cristo ritornato sulla Terra.

Se accettiamo i fenomeni sociali desiderabili come prodotti della natura umana, non dovremmo rifiutare quelli indesiderabili come sue perverse distorsioni. Forse le forze che operano a dividerci sono le stesse che ci aiutano a stare uniti.

Può sembrare un paradosso, ma, se fosse così, la folla che osanna prima il Cristo e subito dopo il Grande Inquisitore, cerca di dare in ogni caso una visibilità al desiderio di continuità che si legge nelle tracce di chi ci ha preceduto, nelle aspirazioni dei presenti e nelle speranze da consegnare ai posteri.

Tuttavia, se utilizziamo questa tensione/energia per ubbidire in modo acritico ai progetti dei vari grandi inquisitori, aumentano le probabilità di avere un mondo dove sparisce la diversità e con essa la possibilità di evolvere verso forme nuove. Infatti, sino a quando faremo scelte che conservino le diversità, la storia non finirà e ci sarà sempre la possibilità di scambio e dialogo, garanti di libertà, come già sostenevamo nel *Dialogo per un mondo che nasce* pubblicato dal Gallo per le edizioni Ave Minima nel 1965.

Dario Beruto

### ARRIVATI ALLA FINE

Chiudiamo senza concludere, come è inevitabile su argomenti di questa portata: forse non è neppure possibile arrivare a una unanime interpretazione letteraria, salvo riconoscere l'alta qualità del testo e la sua capacità di coinvolgimento: è un dialogo di chiarimento tra Ivàn e Alëša all'interno del romanzo? un confronto tra differenti posizioni religiose? un'interiore dialettica dell'autore rappresentata attraverso personaggi che non ne risolvono le contraddizioni? una provocazione per i lettori di ogni tempo?

Nei temi e nei personaggi, rimangono, al di là della dimensione letteraria, inquietudini dubbi problemi in cui ciascuno può ritrovarsi nel prendere coscienza della propria multiforme umanità mai completamente definibile: ineludibili argomenti di un personale dialogo interiore accantonati troppo spesso per l'invadenza del quotidiano.

Difficile definire in modo univoco la libertà che vogliamo intendere come aspirazione alla realizzazione di sé, ma senza danno per nessuno, consapevoli delle contraddizioni della storia e della conseguente necessità dell'impegno al confronto, fondato sul rispetto reciproco nelle infinite circostanze che rimettono tutto in discussione.

Fino all'enigmatico bacio finale: forse risposta al male con il bene, segno di amore gratuito, o forse assoluzione per il vecchio Inquisitore a suo modo eroe pur di segno contrario per menzogna e violenza.

E la chiesa, corrotta nell'istituzione storica, che forse fonda la propria affermazione su quelle tentazioni rifiutate da Gesù, ma che pure attraverso i secoli ripropone autentico il

messaggio del Maestro insieme al suo *comandamento nuovo* per chi ancora sia disposto ad accoglierli.

Domande con risposte plurali e mai definitive, ma necessarie per pensare e farsi persone piú responsabili.

Un'ultima nota la merita un breve racconto di Raimon Panikkar. Il famoso teologo studioso dell'induismo dedica al Grande Inquisitore un racconto che comincia con l'uscita di Cristo dal carcere di Siviglia: l'Inquisitore, che non aveva mai avuto dubbi sulla sua fede e sul suo operare, è ora «turbato dal silenzio del suo Prigioniero, fino ad allora scambiato per debolezza o per paura. Loro (le autorità della chiesa) avevano preso su di sé l'interpretazione della Parola, ma il silenzio sfugge a ogni interpretazione». Morirà in breve tempo il Cardinale, lasciando un plico sigillato da aprire molte generazioni dopo. Il plico non sarà mai aperto e finirà bruciato: come dire che questi problemi permarranno. Sarà mai possibile perdonare? Anche Leone X quando scrive che «condannare al rogo gli eretici non è contro lo Spirito Santo»? Panikkar conclude comunque di aver constatato «come il mistero dell'uomo – e quello della Chiesa – non sia semplicemente un enigma storico». Sa che «la speranza appartiene all'invisibile».

Noi chiudiamo accompagnati dalle domande che hanno segnato la nostra ricerca. Come scrive Dostoevskij in altra parte del romanzo, sentiamo che «il cuore degli uomini non è che il campo di battaglia in cui lottano Dio e il diavolo».

Continueremo a ragionare.

*i galli*

## DIPINTO DI CIELO, MACCHIATO DI TERRA

*Esprimiamo all'amico Luigi Ghia la riconoscenza per averci permesso di pubblicare questo suo ringraziamento a don Andrea Gallo, scomparso a Genova il 22 maggio, a cui di cuore ci uniamo.*

È quasi impossibile che chi legge non sappia chi era don Andrea Gallo. Per definirlo, comunque, potrebbe essere sufficiente dire che era un prete genovese con la schiena diritta che si è dedicato agli ultimi. E tuttavia proprio questa mattina, dopo la prima notte senza di lui, ne ho letto forse la piú bella definizione in assoluto, una definizione che è poesia pura, ed è di un prete, don Mario, di Cossato (BI), anche lui con la schiena diritta, virtù rara: «Un uomo dipinto di cielo che si è macchiato di terra per farsi racconto di Dio in mezzo agli ultimi».

Fedele agli ultimi don Andrea lo è stato. Fino all'ultimo. Ma quanta fatica (la stessa che mi raccontava don Giacomino, un altro prete per il quale varrebbe la splendida definizione di don Mario) farsi accettare dalla chiesa genovese che – possiamo dirlo senza mezzi termini e senza tema d'essere smentiti – non lo amava. Troppo scomodo, troppo imbarazzante, troppo provocatorio, con quel suo cappellaccio che non si toglieva davanti ai potenti, ma che cadeva in terra quando si chinava sui piú piccoli. E poi quella sua mania d'essere sempre in testa ai cortei piú improponibili, fossero essi di extracomunitari o di extraparlamentari...

Un boccone duro da digerire per i cattolici per bene, quelli che non amano i rischi e le avventure. Quelli che non fanno fatica a baciare gli anelli dei vescovi, ma pronti a derubricare in un gesto simbolico il bacio al lebbroso di Francesco. Come potevano amare, loro che amano il linguaggio forbito e che, attenti alle proprie emozioni, non si lascerebbero mai scappare di bocca un'imprecazione, un prete che sembrava uscito (che usciva, anzi) da uno di quei caruggi (*crêuze*) genovesi, dagli inimmaginabili odori, due file strette di case fatiscenti, una signora grassa seduta davanti alla porta, e dalle finestre occhieggianti le *bocca di rosa* cantate da Fabrizio De André? Questi erano i luoghi della missione di don Andrea, i luoghi degli ultimi.

Aveva rotto con il capitalismo e con i suoi fautori, don Andrea, non come altri in modo arrabbiato, violento, ma con quel suo sorriso ironico, già di per sé dissacrante, e c'era tutta una passione in quel sorriso, e in quella dissacrazione, perché aveva capito che è piú provocatoria l'ironia che la rabbia. Piú spiazzante.

Un'associazione di idee (sono sempre piú frequenti alla mia età...) mi fa ricordare che cosa diceva Ernesto Balducci (un altro prete che non ha mai accettato compromessi) proprio sulla rottura della solidarietà con il capitalismo. Parlando della *Mission de France* diceva che questa rottura aveva le stesse caratteristiche di quella operata dagli ordini mendicanti (il primo francescanesimo, per esempio) nei confronti del feudalesimo e del regime feudale della Chiesa: la stessa violenza evangelica e non ideologica; un ritorno all'Evangelo che necessariamente porta alla rottura con le sovrastrutture collettive e quei disordini sociali di cui i poveri, gli ultimi, non sono gli attori, ancorché ne vengano accusati, ma le vittime.

Non è certo un discorso per lo stomaco delicato del perbenismo cattolico. No, decisamente dai vertici della Chiesa genovese non era amato don Gallo, come d'altronde non era amato don Piero Borelli che aveva studiato lo spagnolo per poter celebrare l'Eucaristia con i suoi immigrati sudamericani nella sua Sampierdarena diventata ormai città d'elezione, e improvvisamente trasferito a Vercelli, guarda caso!, dopo aver organizzato incontri regolari con un gruppo di omosessuali. Preti conciliari, razza ormai in via d'estinzione e non solo per ragioni legate all'avanzare impietoso del tempo.

Ho ascoltato per l'ultima volta don Andrea in una recente puntata della trasmissione *Che tempo che fa* di Fabio Fazio. Affabulatore straordinario, era difficile fermarlo quanto partiva. E Fazio lo lasciava parlare: formato alla scuola di Giampiero Bof, sa cogliere le novità teologiche... La cosa piú straordinaria era la sua capacità di spiazzare: di dare un *taglio* religioso nelle risposte a domande laiche; e un *taglio* laico rispondendo a domande religiose. Un'autentica lezione di teologia, di teologia narrativa, che resterà un'eredità preziosa di don Andrea. Che con i profeti, dall'Antico testamento e su su fino a noi, condivideva l'originalità non solo formale di dire uomo per dire Dio e di dire Dio per dire uomo.

Per questo, semplicemente, vorrei dire un grazie grande a don Andrea Gallo.

*Luigi Ghia*

## LEGGERE E RILEGGERE

*Contempla il cielo e osserva*

Il cardinale Gianfranco Ravasi nella sua presentazione al saggio *Contempla il cielo e osserva* di Francesco Brancato con Piero Benvenuti, San Paolo 2013, osserva che la contemplazione e l'osservazione del cielo non sono due atteggiamenti contrapposti, ma un unico movimento della ragione e dell'anima, del cuore e della mente.

Scienza e fede vi si affacciano, da prospettive diverse, ma non inconciliabili.

Brancato (teologo) e Benvenuti (astrofisico) si confrontano su questo tema, ma il dialogo tra teologia e scienza cui danno vita, a parere di questo lettore, risente troppo del fatto che essi condividono una visione del mondo analoga.

In questo quadro l'opinione di Ravasi viene assunta come presupposto del confronto tra i due autori e sfumano interessanti aspetti sul dialogo interdisciplinare tra discipline autonome, quali teologia e astrofisica.

Ciò facilita Brancato, docente di teologia dogmatica presso lo Studio Teologico San Paolo di Catania (Facoltà Teologica di Sicilia), che, per usare una metafora sportiva, gioca in casa, ma costringe Benvenuti, ordinario di Astrofisica delle Alte Energie presso l'Università di Padova e Consultore del Pontificio Consiglio della Cultura dal 2011, a qualche interessante acrobazia.

In particolare colpisce il modo con cui egli recupera la centralità dell'uomo nell'Universo. Non si tratta di dare un valore speciale alla natura dell'uomo nel confronto con le altre specie e con il cosmo. La ricerca scientifica in merito ha fornito ampie prove che «l'uomo non è una specie a parte», ma per Benvenuti egli è l'unico essere che può dire qualcosa del cosmo. Questa ritrovata centralità, quasi una riscoperta e/o residuo della visione del mondo di Tolomeo, è un forte legame con la posizione tradizionale del teologo Brancato che insiste sull'uomo freccia del disegno di Dio.

Siamo certi che dalla contemplazione e osservazione del cielo arrivi tale messaggio?

Dario Beruto

*La liturgia tra teologia e celebrazione*

Non è comune definire «emozionante, appassionante e perfino sconvolgente» un saggio di teologia, come scrive Andrea Grillo, il più noto liturgista italiano, nella prefazione di *Eucaristia il pasto e la parola* – Elledici 2005, pp 168, 11 € – dell'ottantenne teologo benedettino Ghislain Lafont. Chi è disposto a una lettura impegnativa, ma non necessariamente specialistica, questa interpretazione ritrova nell'Eucaristia, sublimati nel simbolo, i valori ineludibili della vita di ciascuno: cibo, dialogo, sessualità, morte.

L'uomo è essenzialmente corporeità semplicemente perché senza di quella non è: e l'Eucaristia è cibo, alimento. In molte religioni il pasto sacro è un momento centrale e anche l'Eucaristia celebrata dai cristiani all'origine non era un fatto culturale quasi astratto in cui è difficile ritrovare gli elementi di un pasto comune: Paolo addirittura raccomandava di non fare

gozzoviglie. L'Eucaristia celebrata dalle prime comunità era un banchetto come quello in cui Cristo ha celebrato la Pasqua con i suoi, e probabilmente neppure solo i dodici. Lafont utilizza gli strumenti di indagine antropologica per costruire un discorso teologico e, dopo aver analizzato i molteplici aspetti del mangiare e del mangiare insieme, dà voce ai teologi che si chiedono come l'Eucaristia possa essere insieme pasto e sacrificio: «l'Eucaristia è un pasto offerto e accettato, sostanza donata per la vita dei commensali e ricevuta nell'azione di grazie; la Croce può essere altro da questo?»

E continua: «la metafora coniugale ritorna continuamente nei testi liturgici: che cosa realizzano dunque la Mensa e l'Altare, se non l'incontro dello Sposo con la Sposa cantato nel Cantico dei Cantici? La Mensa è l'Altare e l'Altare è la Mensa, perché l'uno e l'altro sono il *talamo* mistico». Dunque l'Eucaristia nutre e comprende il desiderio reciproco: si vive nei gesti, negli oggetti e nelle parole. Valendosi degli strumenti della analisi letteraria, Lafont coglie nei successivi momenti della celebrazione il racconto di Dio all'uomo che diventa invocazione dell'uomo a Dio, racconto di un passato che si fa evocazione e invocazione. «Come in ogni festa, si scambiano i cibi, [...] se è vero che i cibi donati e offerti incarnano effettivamente oggi, nella nostra carne di uomini, l'Alleanza divina e umana ricordata ed evocata dalla invocazione della nostra preghiera».

Infine, ma l'argomentazione è articolata e complessa, in ogni Eucaristia è l'annuncio della morte del Signore: la morte di Cristo è la sublimazione della «morte per» e i partecipanti alla celebrazione sono insieme i destinatari, con tutti gli altri uomini, di quella morte, ma anche gli invitati a dare alla morte lo stesso senso di partecipazione. La morte, senza ridurne la drammaticità, è dono ricevuto e proposto e in questa dimensione si fa presente la resurrezione che ne rappresenta il superamento. Tutto questo è, nella dimensione della comunione fraterna, la celebrazione dell'Alleanza che «non ci costituisce semplicemente come fratelli, ma ci provoca a lavorare per esserli più equamente. Ci fornisce il punto di partenza della lotta per la giustizia». Teologia e liturgia, studio e celebrazione si annodano nel saggio di Lafont per restituire al sacramento, frequentato, ma forse svuotato dall'abitudine, il ruolo centrale dell'esperienza cristiana.

Ugo Basso

INIZIATORI DELL'AMICIZIA: Katy Canevaro e Nando Fabro  
RESPONSABILI DELL'AMICIZIA E DELLA PUBBLICAZIONE:  
Ugo Basso (direttore); Carlo Carozzo (responsabile per la legge); Germano Beringheli; Dario Beruto; Renzo Bozzo; Enrica Brunetti; Vito Capano; Maria Pia Cavaliere; Giorgio Chiaffarino; Luciana D'Angelo; Gian Battista Geriola; Francesco Ghia; Guido Ghia; Maria Grazia Marinari; Maria Rosa Zerega; Giovanni Zollo.

AUTORIZZAZIONE del Tribunale di Genova n. 31/76, 6 ottobre 1976 – Tipografia Me.Ca. – Recco – La pubblicazione non contiene pubblicità.

CAMBAMENTO DI INDIRIZZO — Preghiamo gli abbonati che segnalano l'avvenuto cambiamento di indirizzo di voler indicare insieme al nuovo recapito anche quello anteriore.



ASSOCIATO  
ALL'UNIONE STAMPA PERIODICA ITALIANA

abbonamento al Gallo per il 2013: ordinario 28 €; sostenitore 50 €; per l'estero 36 €; prezzo di ogni quaderno per il 2013, 3,50 €; un monografico 6 €.

Indirizzare le quote di abbonamento a Conto Corrente Postale N. 19022169

Il Gallo – Casella Postale 1242 – 16121 Genova – Tel. 010 592819 – [ilgallo@alice.it](mailto:ilgallo@alice.it)  
[www.ilgallo46.it](http://www.ilgallo46.it)