

## Sensibili all'umano

### L'attenzione alla cultura comune dell'esercizio del ministero

---

Teresa Bartolomei, docente e ricercatrice presso la Facoltà di teologia dell'Università Cattolica di Lisbona, mette a tema la necessità di coniugare fede e cultura comune per un buon esercizio del ministero sacerdotale. Il suo intervento articola, mediante brillanti e appropriate metafore legate alla vista, l'importanza di saper cogliere alleanze e risonanze di senso nelle espressioni della cultura diffusa. Il suo saggio si ispira alla Scrittura biblica, alla letteratura, anche ai testi rock, con un esercizio rigoroso e lontano da retoriche estetizzanti. L'Autrice suggerisce che oggi, di fronte a un mondo spesso non capito dai cristiani ma da condividere fino in fondo, «forse prima che parole di insegnamento e sapiente illustrazione del vero, si devono trovare gesti di condivisione forte della condizione esistenziale dei propri interlocutori; si deve prendere con tenerezza la loro mano nella propria per tracciare insieme a loro l'immagine in cui il rapporto con Dio torna ad essere senso attuale, vitale, imprescindibile, della nostra esistenza».

---

### Occhiali

Non è affatto comune che gli occhiali, questa protesi oculistica tanto generosa quanto prosaica, quintessenziale strumento di lettura per i più vecchi di noi, siano oggetto di scrittura, ma ben due paia di occhiali si stagliano, amari e chiaroveggenti, nella letteratura del Novecento italiano, apparendo a un anno di distanza, in due autori puntigliosamente (e a tratti anche polemicamente) defilati dai ranghi istituzionali del neorealismo, ma non per questo meno profondamen-

te aderenti alla realtà di un'Italia uscita moralmente e materialmente distrutta dalla guerra e da vent'anni di dittatura fascista. È intorno a *Un paio di occhiali* che ruota la storia narrata nel racconto omonimo di Anna Maria Ortese del 1949, ripubblicato nel 1953 nella celebre raccolta *Il mare non bagna Napoli. Gli occhiali d'oro*, a sua volta, danno il titolo a un romanzo breve di Giorgio Bassani, uscito nel 1950 e poi integrato nel ciclo *Il romanzo di Ferrara* (1974). «A prima vista», gli occhiali ricercati e preziosi del dottor Athos Fadigati, il medico omosessuale che il perbenismo spietato dei borghesi di Ferrara condanna al suicidio, sembrano avere ben poco da spartire con i poveri occhiali (costati, come viene puntigliosamente registrato, la modica, enorme, cifra di «*ottomila lire vive vive*») di Eugenia, la bambina di dieci anni che abita in un basso napoletano, in una condizione di miseria senza speranza. Leggendo le due opere, tuttavia, ci rendiamo conto che essi rivestono un analogo valore simbolico.

Quando Eugenia infila gli occhiali nuovi, che rimuovono il fitto velo della miopia in cui è stata immersa sin dalla nascita, il suo sguardo si apre sulla realtà di povertà, desolazione, sporcizia in cui vive con la sua famiglia e, addolorata e atterrita, si rifugia in un vomito traumatico. Uscire dall'infanzia, dice l'autrice, è vedere il male del mondo e l'ingiustizia che ne è la versione crudelmente umana, come quella iscritta nel contrasto tra lo squallore del vicolo della Cupa, in cui abita la sua famiglia<sup>1</sup>, e la luminosa e opulenta bellezza di Via Roma, la strada elegante del negozio di ottica in cui Eugenia aveva sperimentato le nuove lenti, scoprendo colori ignoti ed entusiasmanti. Alla bambina vissuta fino ad allora ciecamente, chiusa nella favola creata dal proprio deficit visivo e dalla propria innocenza, la società offre uno strumento cognitivo spietato, che la confronta con la verità della propria condizione e le sue conseguenze.

Analogamente, gli occhiali d'oro che dissimulano come un vezzo di eccentrico snobismo la vera natura della solitudine del dottor Fadigati diventano il simbolo della scoperta della propria 'diversità sociale' da parte del giovane narratore, che attraverso l'emarginazione sofferta dal medico mette a fuoco il significato e l'entità della esclusione di cui è fatto segno lui, ebreo, dall'antisemitismo crescente della società fascista ferrarese. Le due forme di discriminazione, una di matrice razziale, l'altra omofobica, si rispecchiano l'una nell'altra, rendendo così pienamente 'visibile' la violenza sociale e umana di cui sono mani-

festazione, e che la maggioranza dei personaggi descritti nel romanzo, per opportunismo o vigliaccheria, si rifiuta di ammettere, quando non seppellisce, per disperazione, nella cecità della rimozione<sup>2</sup>.

In entrambi i testi, una condizione di cecità viene, violentemente, spazzata via da un paio di occhiali, da un dispositivo che ‘apre gli occhi’ del protagonista sulla realtà del mondo. Il mondo era lì, davanti a lui, ma era nascosto dalla sua incapacità di vederlo. Da solo non ce l'avrebbe mai fatta a uscire dal buio da cui era avvolto senza rendersene conto: aveva bisogno di qualcosa di esterno (uno strumento ottico, frutto dell'intelligenza collettiva della società, o un contesto intersoggettivo, come un incontro personale), che però diviene parte integrante di lui, del suo sguardo, per fare del suo contatto con la realtà visione, riconoscimento di verità. Chi legge, non può non porsi una domanda: non sarò anch'io Eugenia, non sarò il giovane studente ebreo ferrarese? Non sarò anch'io immerso in una cecità o perlomeno una miopia profonda di cui non sono cosciente, per cui quello che vedo non è quello che è, ma è una semplice apparenza, della cui ingannevolezza non ho il minimo sospetto?

## Molte dimore

Il risuonare ruvidamente intimo di questo dubbio, che ci sorprende come un sospetto inedito, non fa che calare nel cuore dell'esperienza personale la domanda originaria del pensiero umano, la domanda fondamentale intorno a cui si costruiscono i concetti di conoscenza e verità, e la messe di risposte variegata, contraddittorie, alternativamente disperate o fiduciose, che le sono state date, disegnano il vasto panorama della storia della scienza, della filosofia e delle religioni, in una molteplicità febbrile, conflittuale e processualmente illimitata. Tra l'ottimismo tetragono della teoria del rispecchiamento (*adaequatio rei et intellectus*) e il pessimismo irrazionalista o rivoluzionario delle teorie dello smascheramento, della critica dell'ideologia, l'idea che resta ferma è quella di una deficienza da compensare, più o meno grave, eventualmente incorreggibile: l'umanità è miope se non cieca; la sua nozione di realtà non coincide con la verità, e la coscienza di questa carenza, di questa inadeguatezza, è preconditione essenziale per uscirne, attivando i possibili strumenti di bilanciamento<sup>3</sup>. Formidabile e complessa, nella sua coestensività alla storia della civiltà umana, è

la lista degli occhiali immaginati, inventati e prodotti, disponibili sul banco del sapere e del patrimonio culturale, che pretendono di metterci in grado di fare del nostro contatto con il mondo (della nostra nozione di realtà) visione della sua verità: una combinazione di consistenza logica e verifica empirica per la scienza e la tecnica; la riflessione critica per la filosofia; la messa in forma verbale e percettiva del senso per l'arte; la regolazione della convivenza interumana in un ordine eticamente legittimo per il diritto; l'adesione alla verità della fede per le religioni.

Quanto sovrapponibili, concorrenziali, e perciò potenzialmente conflittuali, siano queste risorse oculistiche di terapia della cecità/miopia umana lo insegna la storia, passata e presente. Il conflitto delle Facoltà (universitarie), delle diverse normatività epistemiche, non è puramente accademico, come nell'antonomastica trattazione kantiana, ma profondamente sociale, politico ed esistenziale. Quali occhiali indossare di volta in volta? È possibile, per esempio, che mettere gli occhiali della tecnica o della legge, invece di farci vedere meglio, in determinati contesti distorca completamente la visione? Quelli della fede saranno veri occhiali, o l'oppio che intossica e acceca definitivamente, come denunciato dall'ateismo militante ma occasionalmente sospettato anche dai credenti più autentici, quando assistono agli scempi antiscientifici del creazionismo negazionista (come discriminare allora la fede dalla superstizione? Il credente in tal caso deve mettere gli occhiali della teologia, rassegnandosi al fatto che non sono per niente facili da indossare).

La distribuzione dei compiti, degli ambiti e delle pertinenze, insomma, non è affatto pacifica né scontata. Più che risultato di una formula univoca e definitiva, essa è oggetto di un negoziato incessante, aperto, ricco di buone e cattive sorprese, delusioni, regressi e improvvisi o gradualmente avanzamenti. Più dei risultati assoluti, sempre condizionati e transitori, quello che conta per ciascuno, nell'esercizio quotidiano del proprio ministero di vita, ordinato o no che sia, è l'atteggiamento di fondo, il criterio regolativo adottato per governare questa trattativa oculistica con la realtà (a partire da una certa età ne sanno qualcosa i miopi, che la presbiopia incipiente obbliga a barcamenarsi tra lenti da lettura, da distanza, a contatto, progressive...). Qual è dunque questo criterio? Possiamo identificarlo in modo consistente?

Non possiamo nascondere che se il problema di questa complessa

mediazione si pone per tutti individualmente e per le civiltà in generale, esso è particolarmente delicato per il credente, vincolato dalla propria fede a un principio incondizionato di verità, non esente da congiunture di profetica contraddizione con il sapere umano: «Dio ha dimostrato stolta la sapienza del mondo», dice appassionatamente Paolo, *1Cor* 1,17-25<sup>4</sup>, trascinandosi dietro un'intera tradizione di pensiero e di azione ispirata al principio sulfureo: *credo quia absurdum*. Come conciliare questa pretesa di incondizionatezza della verità di fede con la coscienza che essa non è di per sé onnicomprensiva e deve perciò sempre modularsi con altri occhiali, altri punti di vista, altre modalità di mettere a fuoco la realtà del mondo?

Secoli di teologia si sono spesi su questa domanda senza approdare a rassicuranti certezze, e nessuno può onestamente rivendicare di possedere ricette risolutive, ma la Chiesa conciliare ha sviluppato su questo punto una riflessione di mirabile equilibrio, riassumibile in un'idea di fondo: la fede è la chiave della nostra visione della verità non la nostra visione della verità. Dobbiamo cercare di costruire il nostro rapporto con il mondo come verità, come conoscenza e comprensione della realtà alla luce della verità di fede, in una circolarità ermeneutica in cui la fede ci aiuta a comprendere e conoscere meglio il mondo, e viceversa la comprensione del mondo ci aiuta a comprendere meglio la nostra fede («alla tua luce vediamo la luce», dice il salmista, *Sal* 36, 10): la luce della fede viene illuminata da Dio a poco a poco, nel corso della vita del credente, della storia del suo popolo. La nostra fede non ci garantisce che la nostra visione del mondo sia vera, sia quella 'giusta' (di quanti eccellenti fedeli, credenti sinceri e migliori di noi, non pensiamo, con fondata convinzione, che su tante questioni specifiche si ingannano drammaticamente?). Nel presentarsi come criterio fondante della nostra visione del mondo, la fede attesta infatti sempre di nuovo la propria eccedenza infinita rispetto a ogni giudizio, a ogni strumento cognitivo a nostra disposizione: la verità della nostra fede non è Legge ma Spirito di verità, che spira dove vuole, e non è sotto il nostro controllo («Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito», *Gv* 3, 8).

Per costruire la propria visione della verità delle cose (la propria comprensione della realtà del mondo, dell'uomo e della stessa fede) il credente non applica la fede come una legge, come un principio deduttivo, esclusivo, onnicomprensivo di giudizio, ma la modula instan-

cabilmente, e fallibilmente, con i contenuti forniti da altri occhiali, da altre prospettive cognitive ed ermeneutiche, affinando, correggendo e sviluppando, incessantemente anche la propria chiave di giudizio, il proprio criterio di verità. Questo punto è fondamentale. Gli occhiali convogliati da quel complesso dispositivo epistemico che è la cultura, non servono solo a conoscere meglio la realtà del mondo e dell'uomo, ma anche la verità di Dio: sono vettori di rivelazione e non considerarli tali, in una illusione di autosufficienza claustrofobica, estranea al cristiano dalla storia, come spazio dell'azione e della presenza di Dio.

Mettere gli occhiali della cultura comune rende sensibili all'umano, ma rende sensibili anche a Dio, che come Figlio ci viene incontro nella carne dell'umanità, e nello Spirito ci viene incontro nella potenza profetica degli eventi, nella fecondità della storia come Provvidenza.

Dio è sempre un passo più avanti di noi, Dio è il futuro che ci viene incontro ed entra nelle stanze del presente senza curarsi del fatto che le porte siano sprangate e noi non abbiamo la forza di andare a vedere che succede per strada. Per trovarci tuttavia disponibili e presenti al momento della visita del Resuscitato (non fosse mai che manchiamo, come Tommaso, l'incontro con Lui!), per trovarci capaci di riconoscerlo e di cogliere il senso della sua rivelazione (sempre imprevedibile, irriducibile ai nostri disegni, alle nostre previsioni), non basta farci forti della nostra prossimità, della nostra elezione come un automatico privilegio cognitivo che assicura la retta interpretazione del corso degli eventi, dei cuori dei soggetti coinvolti, grazie a un meccanico deduttivismo logico. È, al contrario, necessario osservare con pazienza, umiltà, nella mancanza di fretta dell'attenzione, quello che accade, chi abbiamo davanti e noi stessi con un pluralismo di ottiche, alcune 'esterne' alla nostra Tradizione, alla nostra appartenenza, al nostro punto di vista. Non per relativizzarlo ma per potenziarlo, per includere, integrare in esso la potenza di visione fornita da altri occhiali umani in cui lo Spirito ha preso casa, perché «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore» (*Gv* 14, 2): ci sono molte forme di abitare la verità.

## La visita dei Magi: incontri cercati, incontri mancati

Vorrei illustrare alcuni aspetti concreti di questa dinamica di pluralità cognitiva ed ermeneutica indispensabile lettura dell'azione dello Spirito nella storia e nel cuore umano e delle conseguenze nefaste

della sua mancata accoglienza, attraverso la lettura di un brano posto in apertura del Vangelo di Matteo, la cui dinamica narrativa racchiude una formidabile lezione teologica sulle implicazioni che la novità dell'incarnazione ha per la titolarità dell'Alleanza, l'adesione a essa, e il rapporto del credente con la Rivelazione, il suo accesso alla Verità.

Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode, ecco, alcuni Magi vennero da oriente a Gerusalemme e dicevano: «Dov'è colui che è nato, il re dei Giudei? Abbiamo visto spuntare la sua stella e siamo venuti ad adorarlo». All'udire questo, il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme. Riuniti tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo, si informava da loro sul luogo in cui doveva nascere il Cristo. Gli risposero: «A Betlemme di Giudea, perché così è scritto per mezzo del profeta:

*E tu, Betlemme, terra di Giuda,  
non sei davvero l'ultima delle città principali di Giuda:  
da te infatti uscirà un capo  
che sarà il pastore del mio popolo, Israele».*

Allora Erode, chiamati segretamente i Magi, si fece dire da loro con esattezza il tempo in cui era apparsa la stella e li inviò a Betlemme dicendo: «Andate e informatevi accuratamente sul bambino e, quando l'avrete trovato, fatemelo sapere, perché anch'io venga ad adorarlo».

Udito il re, essi partirono. Ed ecco, la stella, che avevano visto spuntare, li precedeva, finché giunse e si fermò sopra il luogo dove si trovava il bambino. Al vedere la stella, provarono una gioia grandissima. Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrono in dono oro, incenso e mirra. Avvertiti in sogno di non tornare da Erode, per un'altra strada fecero ritorno al loro paese. (Mt 2, 1-12)

Forte è la tentazione di banalizzare la storia dei Magi<sup>5</sup> come una bella favola che profuma del sontuoso orientalismo di Sinbad e delle *Mille e una notte*, un'incrostazione mitologica nel tessuto austero del *kérigma*, lasciandosi sfuggire la rilevanza dell'insegnamento trasmesso dall'evangelista, che evidenzia con la narrazione di questo episodio alcune novità radicali introdotte nella storia dell'alleanza con il suo popolo dall'incarnazione di Cristo.

Innanzitutto, il superamento definitivo di ogni autocomprensione

etnica da parte del popolo di Dio. L'universalismo annunciato dai profeti, in particolare da Isaia, nella visione di una salvezza destinata a tutte le genti, si dispiega storicamente sin dalla nascita di Gesù nell'adesione adorante alla sua regalità da parte di un manipolo di 'pagani'.

In secondo luogo, quello che si consuma con la nascita del Messia è peraltro molto più che un semplice allargamento del perimetro dei destinatari della salvezza: si tratta di un vero e proprio rovesciamento della dinamica tra centro e periferia. I 'pagani' venuti dall'Oriente non si limitano ad aderire alla 'Legge', ad accogliere la rivelazione affidata al popolo di Israele, ma si presentano con un ruolo attivamente, rivoluzionariamente missionario. La prima proclamazione inequivoca della regalità divina di Cristo che risuona nel Vangelo di Matteo, non è affidata agli angeli né a devoti frequentatori del Tempio (come in Luca 1 e 2), ma sgorga dalla bocca di un convoglio di stranieri, usciti dalla propria terra come Abramo, alla ricerca di un re da adorare, sulla scia di un segno tanto misterioso quanto potentemente irresistibile nella «grande gioia» di cui è fonte. È a questi nuovi venuti, spuntati da un Oriente remoto nella sua indeterminatezza, che fanno irruzione (improvvisa, sconvolgente: «All'udire questo, il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme») nella routine sospettosa e inerte di Gerusalemme, cuore terreno e simbolo celeste dell'elezione, che è affidato il primo annuncio pubblico al popolo dell'Alleanza della nascita del Messia lungamente atteso, ma da molti ormai paventato come un fatale fattore di rottura degli equilibri del potere mondano (per Erode, il politico, l'avvento di questo Re celeste è una minaccia esistenziale).

Infine, questa inversione di ruoli rispetto alla logica religiosa dell'elezione, che vede i pagani assumere la funzione profetica di primi testimoni e interpreti della presenza di Dio nella storia al cospetto dei destinatari tradizionali dell'Alleanza (una situazione anticipata nella Bibbia, in altra forma, nella figura di Ciro, il liberatore del popolo esiliato a Babilonia), si coniuga tuttavia in una dinamica complessa, nient'affatto lineare, e nel caso specifico fallimentare, di mediazione ermeneutica dell'annuncio tra un sapere della verità incapace di cogliere i segni dei tempi (la verità di quello che sta accadendo, la manifestazione 'attuale' di Dio) e una recezione profetica di questa manifestazione che risulta tuttavia insufficiente, nella sua puntualità sincronica sradicata dalla prospettiva di una memoria diacronicamente contestualizzatrice, non in grado di 'collocare' il senso storico di questa rivelazione, di questa epifania.

Da un lato ci sono i Magi. Esterni alla tradizione dell'Alleanza, da soli non ce la fanno ad arrivare a Betlemme, a localizzare l'evento della nascita in una geografia spaziale e culturale che consegna la realtà corporea della visione, che ancora l'universalità della esperienza sapienziale e spirituale (un re da adorare, un Dio fatto uomo) in una storia terrena costruita da una sequenza concreta, perché particolare, di generazioni, eventi, testi, esseri in carne e ossa (è questo il senso della lunga genealogia con cui Matteo apre il suo Vangelo), iscritti in una memoria collettiva. La stella non basta: la rivelazione scaturita dal sapere applicato all'esplorazione sapienziale (orientata alla ricerca universale della verità) della natura e dell'uomo deve coniugarsi in un'indagine e un'esperienza della storia che si apre alla particolarità concreta della Tradizione. La stella è fidata ma intermittente: può condurre in territori pericolosi come la corte di un despota sanguinario e crudele; può lasciare soli, in mezzo al nulla di un cielo improvvisamente spento. Per questo, arrivati a Gerusalemme, i Magi presentano il proprio annuncio come un interrogativo: «Dov'è colui che è nato, il re dei Giudei?». Gli occhiali della loro lunga e paziente ricerca della verità, della decifrazione dei misteri del cielo, li ha messi sulla strada del Regno, mettendoli in condizione di leggere correttamente i segni apparsi all'orizzonte, ma non bastano a portarli alla meta. Per dare un nome e un volto al bambino di cui sono alla ricerca, devono entrare in dialogo con il popolo cui appartiene, con il suo patrimonio religioso e il percorso storico con cui la Verità ha preparato la propria venuta sulla terra.

Dall'altro lato ci sono gli esponenti del potere politico e sacerdotale, Erode e «tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo», i pastori e i teologi. Erode, come c'è da aspettarsi, non è ferrato teologicamente, non sa che rispondere alla domanda degli stranieri, ma ha il fiuto del politico: capisce che quello che è in ballo è importante, che questi ultimi arrivati vanno presi sul serio e l'interrogativo formulato ha una ricaduta pesante sul futuro della società che governa. Il potere intelligente non ignora mai le inquietudini della cultura e della religione e con la sua capacità di convocazione riunisce intorno a sé l'élite religiosa, per attivarne la competenza diagnostica. Forti del loro sapere, veri principi della tradizione, signori della parola, i pastori e i teologi danno la risposta esatta alla richiesta d'informazione degli stranieri, con tanto di prova bibliografica («A Betlemme di Giudea, perché così

è scritto per mezzo del profeta»). Bingo! Peccato che della propria scienza i dotti esponenti dell'élite sacerdotale e culturale non sappiano che fare, non sappiano applicarla a quel che succede, non riescano a comprendere l'annuncio portato loro dai Magi, restino chiusi dentro le mura del proprio sapere come una barriera che li isola dalla storia e dalla presenza in essa di quel Dio di cui sono al servizio<sup>6</sup>. A differenza del potere politico, non hanno preso sul serio il messaggio sconvolgente che viene dalla voce esotica, inedita, di chi va dietro a cose futili come le stelle; non si curano di andare a Betlemme a vedere che cosa succede. Prigionieri della stolidità arroganza del proprio statuto, rinunciano alla possibilità di adorare il Figlio di Dio.

Quante volte i cristiani si comportano come *i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo*, si chiudono in una autoreferenziale certezza della verità della propria fede, ritenendo di non aver bisogno di ascoltare chi viene da fuori, da lontano, dalle periferie della verità, sicuri di avere tutte le risposte esatte al grande questionario su Dio? Quante volte hanno perso l'opportunità di accompagnare a Betlemme chi aveva chiesto loro informazioni, senza rendersi conto che stava dando loro la notizia decisiva della loro vita? Quante volte il cristiano ha lasciato lo straniero solo nella sua ricerca, è rimasto fermo a Gerusalemme, all'ombra del Tempio, della Legge, del Libro («così è scritto»), invece di 'rimettersi in viaggio', di esplorare la strada aperta dalla sua domanda?<sup>7</sup> Quante volte ha lasciato lo straniero «far ritorno al suo paese per un'altra strada», senza avere avuto notizia dell'esperienza teofanica che gli è stata donata? Quanti cristiani seri prendono sul serio le stelle? Quanti cristiani danno ascolto a frivolezze come le poesie, le canzonette, i film, i romanzi, gli arzigogoli lunatici dei filosofi, i fumetti, il *rap* e la *street art*, l'opera e la *breakdance*, la Biennale di Venezia, le decine di eteronimi di Fernando Pessoa?

## Segni

Quanti segni della presenza del Regno di Dio nella storia abbiamo perso così, rifiutandoci di ascoltare chi guarda le stelle, inanella versi, cataloga il canto degli uccelli come Olivier Messiaen, esplora lo spirituale nell'arte come Vassily Kandinsky, o dipinge l'invisibile custodito dentro il visibile come Paul Klee? Quante volte non siamo stati capaci di cogliere l'annuncio contenuto nella domanda che ci era rivolta,

dando una risposta esatta che ci lasciava fuori da quello che stava accadendo, non facendo della nostra risposta l'inizio di un comune cammino di ricerca? Quante volte abbiamo lasciato che Gesù nascesse a Betlemme, alle porte della nostra Gerusalemme, del nostro presidio religioso, senza rendercene conto?

Jesus lying in his mother's arms  
Is a photon released from a dying star  
We move through the forest at night  
The sky is full of momentary light  
And everything we need is just too far

Gesù che giace tra le braccia di sua madre  
È un fotone rilasciato da una stella morente  
Attraversiamo la foresta ed è notte  
Il cielo è pieno di una luce momentanea  
E tutto ciò di cui abbiamo bisogno è semplicemente troppo lontano

We are photons released from a dying star  
We are fireflies a child has trapped in a jar  
  
And everything is as distant as the stars  
I am here and you are where you are

Siamo fotoni rilasciati da una stella morente  
Siamo lucciole che un bambino ha intrappolato in un barattolo  
  
E tutto è distante come le stelle  
Io sono qui e tu sei dove sei<sup>8</sup>.

Che cosa ci sta annunciando e chiedendo il cantautore australiano Nick Cave in questo video lirico, in cui si dibatte nel buio della distanza e della mancanza di visione (la sua stella si è spenta, in cielo non sembra esserci luce che duri), cercando di trasmettere il flebile bagliore della lucciola che non si rassegna al caos e alla fatalità?

## Segni di verità. Il dolore

«Una stella è solo il ricordo di una stella /Siamo lucciole che pulsano flebilmente nell'oscurità» (*A star is just the memory of a star/ We are fireflies pulsing dimly in the dark*). Perché, per pensarsi come luce, per quanto debole e precaria, quest'uomo deve contemplarsi nell'immagine di Gesù depresso dalla croce? Che occhiali fornisce a quest'autore la figura di Cristo? Che cosa contempla nella morte del Figlio e nel dolore della madre che ne accoglie il corpo, l'artista che scrive questo testo dopo aver perso un figlio adolescente in un tragico incidente e si dichiara credente nella presenza e nell'assenza di Dio?<sup>9</sup> Che cos'è per lui questa «luce momentanea rilasciata» dalla morte?

In una società dominata da un edonismo primario e brutale che si spaccia per (legittima) sete di felicità, l'arte si trova al fianco della fede per dire qualcosa di scandaloso, in contraddizione violenta con la legge anestetica che cancella o nasconde la sofferenza come un errore sociale o personale, riaffermando che essa è, al contrario, un luogo necessario di verità: «Mi sembra che se amiamo, soffriamo: è questo l'accordo, il patto. Amore e dolore sono intrecciati per sempre»<sup>10</sup>, scrive Nick Cave in una lettera pubblicata in *The Red Hand Files*, un sito di corrispondenza con il suo pubblico, attivo dal 2018. «Il dolore è il terribile promemoria delle profondità del nostro amore e, come l'amore, non è negoziabile».

Non viene un brivido a leggere un'affermazione come questa? Abituati come siamo a discutere, polemicamente o apologeticamente, di valori non negoziabili, ci sentiamo scossi, quasi sfidati, quando un tipo presumibilmente poco raccomandabile come un cantante rock, corredato del bagaglio canonico di dipendenze da droghe pesanti ed eccessi di ogni tipo in dotazione all'artista 'maledetto', viene a dirci che quello che non è negoziabile sono il dolore e l'amore, nostro e altrui, nella loro indissolubile interdipendenza. Nella nostra coscienza distratta si risvegliano, lancinanti e forti, le parole della Lettera agli Ebrei: «Nei giorni della sua vita terrena, [Cristo], pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (*Eb* 5,7-9). Come ci ripugna l'idea che solo il patire ci renda 'perfetti'? Il giusto rifiuto di sacrificialismo, spiazionismo, masochismo, onerosi cascami di una tradizione di fatalismo sociale ed esistenziale contrabbandato come rassegnazione alla volontà di Dio, ci porta a volte a non saper più dire a noi stessi e agli altri che la sofferenza è condizione di autenticità e verità, quando essa è il prezzo dell'amore, come osserva con meravigliosa semplicità il cantante che viene dall'idillio remoto dell'*Australia felix*, terra di surfisti e barriere coralline, per ricordarci qualcosa che sembriamo troppo spesso voler dimenticare.

## Segni di verità. La compassione

Sapremo ascoltare questa voce sorprendente e improbabile, così come il dottor Andrèj Efimyc Ràgin, nel racconto di Anton Cechov *La corsia nr. 6* (1892), ha saputo finalmente ascoltare uno dei suoi

malati? Quando il medico è andato incontro al paziente, si è seduto al suo fianco dopo anni di estraneità e indifferenza, quando ha smesso di considerarlo un mero oggetto di tecnica terapeutica, un ingranaggio della macchina sanitaria, per guardarlo come un essere umano, lo scienziato si è liberato una volta per tutte del razionalismo spietato che analizza e spiega i mali del mondo, organizzandoli lucidamente in tassonomie, ricorsività cicliche, leggi e implacabili necessità causali. Si è liberato dell'atteggiamento di tecnica neutralità che lo rendeva cieco nei confronti del volto di chi si trova stritolato da questi mali, facendogli ignorare la sofferenza particolare, concreta, della piccola «luciolina intrappolata nel vaso di vetro», l'individuo in carne e ossa che «offre preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime», spesso senza essere ascoltato. Il punto di vista dell'osservatore esterno si è convertito in quello interno di chi partecipa e condivide, di chi si fa carico del significato umano della disgrazia, riconosciuta come esperienza da comprendere e soccorrere e non come mero fenomeno da spiegare e risolvere.

Nel racconto di Cechov, il dottore trasformato dall'ascolto, che vede finalmente il malato come un essere umano, precipita nella stessa condizione dei reietti che ha accompagnato per anni nella più gelida indifferenza. In una parabola *kénotica* di progressiva deiezione, il medico prima viene cacciato dall'ospedale, poi vi viene rinchiuso, e, ormai trattato come un degente tra gli altri, sperimenta sulla propria pelle l'umiliazione, la violenza fisica e morale, inflitte ai pazienti psichiatrici. Nella desolazione assoluta della sua nuova situazione, quello che più tormenta il dottor Ràgin, tuttavia, è la coscienza della propria negligenza di anni, che si fa luce dentro di lui come una colpa terribile:

Dal dolore addentò il guanciale e serrò i denti; e a un tratto in mezzo al caos, gli balenò chiaro in mente il terribile e intollerabile pensiero che un dolore proprio uguale avevan dovuto provarlo per anni, un giorno dopo l'altro, quegli uomini che ora sotto il raggio della luna parevano nere ombre. Come era potuto accadere che per lo spazio di più di vent'anni egli non l'avesse saputo o non l'avesse voluto sapere? Egli non aveva conosciuto, non aveva avuto nozione del dolore, non era dunque colpevole, ma la coscienza, intrattabile e dura come Nikita, gli fece provare un senso di freddo dalla testa ai piedi<sup>11</sup>.

La compassione, l'amore che soffre insieme, è la chiave della comune, condivisa dignità umana, che la coscienza presenta al dottor Ràgin come istanza fondamentale di autentico autoriconoscimento. La compassione, maturata nella *cognizione del dolore*, è il paio d'occhiali che apre lo sguardo miope ed ignaro dell'indifferente alla verità della propria condizione, restituendogli l'autenticità del pentimento. Il calvario della fine umiliante e amara del protagonista del racconto di Cechov non è per questo una parabola di fallimento, ma di riscatto, di riconquista del senso della propria vita attraverso l'esperienza dolorosa di una solidarietà operativamente impotente ma moralmente redentiva.

## Segni di verità. La tenerezza

La sensibilità all'umano che si dischiude come capacità di compassione, trova un'ulteriore espressione fondamentale, ugualmente densa di forza veritativa, nella capacità di tenerezza. La tenerezza è una disposizione più ampia e inclusiva, meno specifica ma non meno esigente della compassione, esplicandosi come attivazione di una condivisione affettiva non dell'altrui sofferenza, ma della creaturalità, come tratto universale dell'essere al mondo. La tenerezza intercetta la fragilità e vulnerabilità intrinseche a questa condizione, recependole e accogliendole tuttavia non come stigma ma come bellezza, ed eventualmente come grazia. Nella tenerezza, la coscienza del limite, dell'impotenza, della mancanza, si manifesta come disposizione affettivamente riconciliativa con la finitezza, riconosciuta come marca ontologica della 'terrestrità', comune non solo agli esseri viventi ma anche alle cose inanimate, nell'esposizione della loro entropica transitorietà. Se la compassione è suscitata da una condizione di indigenza (fisica, sociale, morale, spirituale) che è fonte di sofferenza, nella tenerezza una condizione di indigenza è abbracciata come sorgente di dolcezza, di consolazione, se non addirittura di gioia. L'incertezza zoppicante dei primi passi di un bambino, la lentezza guardinga dell'incedere di un anziano, la dipendenza totale di un lattante dalla cura di un adulto, la papera dell'esordiente, la stecca del cantante troppo emozionato, la margherita sul prato, la vecchia tazza incrinata che ci ha accompagnato in cento traslochi: non è il forte, il grande, il potente, il nuovo, il perfetto che ci fa tenerezza, ma il piccolo, il bisognoso, il goffo, il

difettoso, il casuale, che evidenziano la mancanza e la contingenza come forma dell'esserci.

I rischi insiti in questo sguardo non sono certamente da minimizzare: siamo giustamente diffidenti verso la tenerezza, che rischia sempre di degenerare nell'inerzia sentimentalistica che si crogiola nel fatalismo contemplativo del così va il mondo. Tuttavia, se il comico denuncia il difetto con lucidità che può essere crudele, e non risparmia il giudizio (per cui *ridendo castigat mores*, come ricorda l'adagio), la tenerezza non ride ma sorride del difetto, lo 'perdona', e valorizza la debolezza e la vulnerabilità come una misteriosa manifestazione di grazia. Se l'inflazione patetica della dolcezza può essere stucchevole fuga dalla responsabilità, lo sguardo privo di tenerezza è cinica sanzione del limite creaturale, estraneazione artificiosa di un punto di vista esterno che si acceca sul proprio coinvolgimento nella finitezza stigmatizzata. Non c'è amore del mondo senza tenerezza, non c'è amore dell'uomo, non c'è capacità di perdono, di vera carità. Senza tenerezza non c'è arte, ha detto la scrittrice polacca Olga Tokarczuk, che ha intitolato il suo discorso di accettazione del premio Nobel precisamente *Il tenero narratore*<sup>12</sup>. Tenerezza è prendersi tempo per contemplare la finitezza di esseri e cose e invece di giudicarla come problema e ferita, guardarla come forma, bellezza e mistero, in una rivelazione che è fonte di gioia e riconciliazione.

La tenerezza (quella autentica, non il suo surrogato sdolcinato e sterile) sembra facile, ma non lo è affatto: come amare e considerare una grazia il fatto che siamo meno intelligenti, nobili e buoni di quello che vorremmo essere, che invecchiamo, ci ammaliamo, sfioriamo, moriamo? Si dice spesso, e giustamente, che dobbiamo andare a scuola di infinito. Ma non è meno vero che bisogna andare anche a scuola di finito (siamo sempre allievi della vita, fino alla fine), in una frequentazione umile e generosa dell'autorappresentazione, artistica o quotidiana, della creaturalità, che richiede pazienza, ascolto, attenzione.

## Luoghi di rivelazione. La cecità

Questa breve riflessione sul rapporto tra fede e cultura comune non può chiudersi senza prima misurarsi con un'obiezione di fondo che potrebbe essere avanzata nei confronti di quanto detto fin qui, un'o-

biezione suggerita prepotentemente da un'esperienza quotidiana fatta più di persone in carne e ossa che di libri, più di fatti che di poesia e belle arti. Perché sì, si potrebbe replicare, tacciando questa visione di ottimismo ingenuamente idealizzante, tutto questo sarà anche giusto sulla carta, ma nella realtà le cose vanno in modo abbastanza diverso. Il problema vero è che quello che sembra venir meno nel nostro tempo è precisamente la Cultura con la C maiuscola, come interlocutore non sempre amichevole ma sempre autorevole che orienta le coscienze, come orizzonte strutturato dell'autorappresentazione di una epoca, di una civiltà, degli individui.

Dove sono, oggi, i Magi che interrogando annunciano la nascita del Messia? Il paradigma del dialogo, dello scambio appassionato di domande e risposte con la 'Cultura', con il mondo, con la storia, che ispira il dinamismo ottimista e innovativo del Concilio, oggi sembra a volte, troppo spesso, una bella memoria del passato, che naufraga nell'afasia sociale e individuale associata alla disgregazione dei soggetti culturali collettivi, allo scardinamento dei canali di trasmissione delle normatività etiche e simboliche, all'atomizzazione dei riferimenti valoriali nella nuova religione dell'Occidente consumista e tecnocratico: l'*egoteismo* narcisista<sup>13</sup> che uso e abuso delle reti sociali, così come condizioni di lavoro, di consumo e di comunicazione massificate, innescano, promuovono, propagano, corrodendo fatalmente il tessuto del vivere comune. Come affrontare un mondo che non solo sembra non aver più niente o poco da dire, niente da offrire, ma non è più neppure capace di ascoltare, collassato in un letargico torpore spirituale? Nel deserto dell'*egoteismo* galoppante, il cristiano, il pastore, può sentirsi stritolato dall'impotenza. Altro che tenerezza della debolezza! Non è un caso che nella produzione cinematografica di un artista moralmente esigente come Nanni Moretti, la figura del sacerdote, del cristiano vocationalmente impegnato a portare al mondo l'annuncio evangelico, sia ripetutamente associata a una sconfitta e a una fuga. Tanto il semplice prete de *La messa è finita* (1985) che il pontefice fresco di elezione di *Habemus Papam* (2011) si sentono soverchiati dalla frustrazione di una missione che sembra andare a vuoto nell'aridità esistenziale delle nostre società opulente ed egoiste, e scelgono perciò di sparire, andarsene altrove, magari tra i poveri della Patagonia, gli unici ancora capaci di ascoltare la buona nuova della venuta del Regno di Dio.

Ma cosa fa allora il prete che non getta la spugna, non se ne va, resta, e testardamente cerca di raggiungere il cuore e la mente di chi non sa che farsene di Dio, non perché lo respinga, ma perché sembra totalmente incapace di misurarsi con Lui, perché in realtà non ha la più pallida idea di chi sia questo Dio che per amore è venuto a incarnarsi in un ventre di donna per farsi appendere a una croce e morire come un criminale?

È fin troppo evidente che non esiste la formula magica che risolve questo problema: è questa la grande sfida dell'evangelizzazione in un Occidente non più semplicemente secolarizzato, ma progressivamente cristianizzato. Una piccola idea meravigliosa da cui partire possiamo però forse ricavarla dalla letteratura, la cui febbrile potenza di immaginazione riesce talvolta ad aprire strade laddove vediamo solo distese deserte, prive di direzione tracciata.

Il testo in cui possiamo andare a 'pescare' questa proposta è un celeberrimo racconto del grande scrittore americano, Raymond Carver, che era, in effetti, un cacciatore pentito e un pescatore appassionato, e ha scritto cose illuminanti sulla grazia dell'aspettare e sui doni che possono scaturire, sorprendenti e generosi, non dalla pretesa di tenere sotto controllo la situazione (atteggiamento che contraddistingue il cacciatore) ma dalla docilità e dalla pazienza, virtù essenziali del pescatore (di pesci, di uomini).

Si tratta di una storia apparentemente semplice e banale, quasi priva di trama, secondo lo stile di questo autore, minimalista per antonomasia, che è stata scritta nel 1981 e ha il titolo emblematico di *Cattedrale*<sup>14</sup>.

Tre personaggi (marito e moglie, e un amico della donna, cieco, in visita a casa loro) trascorrono insieme una serata, cenando e bevendo troppo, tra una sigaretta e uno spinello, davanti a una televisione accesa. Il narratore, che ha ricevuto contro voglia la visita di questo sconosciuto troppo intimo con la moglie, si trova diviso tra curiosità, disagio, gelosia per l'intesa tra i due, mista a una specie di ripugnanza, fatta di ansia e incomprensione, per la condizione fisica del visitatore. A un certo punto la donna si addormenta, e i due uomini continuano a parlare forzatamente, rattoppando gli strappi di una comunicazione stentata con la televisione, la grande risorsa del mutismo spirituale delle nostre serate familiari. Immagini e parole esterne si riversano nel vuoto di un'interazione che non riesce a stabilirsi, finché va in onda un

programma culturale sulle cattedrali europee. Cercando di spiegare al cieco quello che vede, il narratore si rende conto che la sua ignoranza crea una distanza quasi incolmabile tra le immagini trasmesse e la realtà cui si riferiscono. Se il cieco non vede le cattedrali filmate, lui guarda senza realmente vedere, non comprende nulla di quello che passa sotto i suoi occhi, perché non ha idea di che cosa sia una cattedrale:

«Mi dovrai scusare», gli ho detto. «Ma non ci riesco proprio a spiegarti com'è fatta una cattedrale. Non ne sono proprio capace. Non posso fare meglio di così».

Il cieco è rimasto seduto immobile e mi ascoltava con la testa abbassata. Ho detto: «Il fatto è che le cattedrali non è che significhino niente di speciale per me. Niente. Le cattedrali. Sono solo cose da vedere in tv la sera tardi. Tutto lì».

Se la cosa è recepita come pura immagine (qualcosa solo da vedere), l'immagine perde di senso e diviene incomprensibile e incomunicabile; la realtà di cui l'immagine è vettore si rattroppisce a un detrito del passato, con cui è impossibile relazionarsi e che è impossibile condividere:

«Massicce. Sono fatte di pietra. A volte di marmo. Ai vecchi tempi, quando costruivano le cattedrali, gli uomini volevano essere vicini a Dio. Ai vecchi tempi, Dio era una parte importante della vita di ognuno. Lo si capisce da tutte le cattedrali che costruivano». Scusa, gli ho detto poi, «ma mi sa tanto che questo è il massimo che posso fare per te. È che non ne sono proprio capace».

Il cieco coglie con pronta lucidità quest'impotenza: il narratore non riesce a spiegargli quello che sta vedendo, perché non sa di che cosa si tratta. Una cattedrale non è un semplice edificio, non si può 'capire' che cos'è senza far riferimento alla ragione per cui è stata costruita, ma Dio è un enigma insignificante se è appena un'idea «dei vecchi tempi», che non ha parte nella vita attuale. Che cos'è Dio nella tua, di vita?, sei una persona religiosa?, chiede allora il cieco, per aiutare l'interlocutore a vedere qual è il problema alla base della sua incapacità. Il narratore risponde con la disarmata, ingenua grossolanità di chi non si è mai posto, di chi non ha mai *visto*, il problema:

«Mi sa tanto che non ci credo mica. In niente. A volte è dura, sai. Capisci cosa voglio dire?» «Certo», ha detto lui. «Appunto», ho detto io.

Che vuoi che ne sappia, replica il narratore mortificato, se credo o no in Dio? Sono domande che uno si fa? Per questo, a chi me lo chiede, rispondo che probabilmente non ci credo, anche se so che probabilmente questo mi danneggia: credere è un vantaggio emotivo che migliora la vita (il riflesso vittimistico è l'escamotage più diretto per scaricare la cattiva coscienza del mancato confronto con una questione evidentemente cruciale dal punto di vista esistenziale).

La desolazione spirituale del narratore, sprofondata nel divano di sere tutte uguali, di un tempo amorfo scandito da un lavoro detestato che non è in grado di cambiare e dallo scorrere dei programmi televisivi guardati senza vederli, di una vita vissuta senza capirla, emerge dal dialogo in tutta la micidiale insolubilità generata dall'incoscienza: mentre il visitatore *sa* di essere cieco e per questo predispone tutti gli strumenti e gli accorgimenti possibili per compensare il proprio limite, il narratore è un cieco che ignora di esserlo, e vive immerso nel buio senza futuro e rimedio di chi non sospetta che esista la luce. Dialogare con l'insolito visitatore, però, scuote le sue povere certezze di uomo per cui Dio si è ridotto a ingrediente di uno spettacolo televisivo: l'insensatezza delle immagini separate dalla realtà cui si riferiscono lo travolge in una vertigine di inadeguatezza. E il poveraccio vi annegherebbe, se il cieco non venisse in suo aiuto, prendendo letteralmente la sua mano dentro la sua, spingendolo a disegnare insieme quello che nessuno dei due è in grado di vedere, ma che guadagna sorprendentemente forma nello sforzo comune di rappresentarlo, di capirlo, di comunicarlo:

Ha trovato la mia mano, quella con la penna. Ha chiuso la sua mano sulla mia. «Coraggio, fratello, disegna», ha detto. «Disegna. Vedrai. Io ti vengo dietro. Andrà tutto bene. Comincia subito a fare come ti dico. Vedrai. Disegna». [...]

Il cieco ha detto: «Stiamo disegnando una cattedrale. Ci stiamo lavorando insieme, io e lui. Premi più forte», ha detto, rivolto a me.

Il cieco spinge il narratore a disegnare la cattedrale che finora ha solo guardato senza vedere, lo spinge a mettere da parte le immagini confezionate che vengono dall'esterno, come programma televisivo, per

cercare le immagini dentro di sé, coniugando la memoria dell'uno e l'immaginazione dell'altro in una stretta di mano. Il cieco guida la mano che tiene saldamente dentro la sua, dandogli la forza che viene da un'aspettativa fiduciosa, dalla certezza che la verità della cosa rappresentata, finalmente vista, finalmente riconosciuta, può emergere dall'immagine non recepita passivamente ma prodotta attivamente, nel concorso delle risorse simboliche e performative di ciascuno. La visione può essere generata da un gesto congiunto, che traduce le rispettive cecità in impegno di scoperta comune, in tentativo di mutua donazione di senso: uscire dal torpore dell'insensibilità innesca il senso di interdipendenza, la coscienza della necessità di collaborare, e il processo rivelativo che può scaturire da questa rottura della solitudine, dell'incomunicabilità:

«E adesso chiudi gli occhi», ha aggiunto, rivolto a me.

L'ho fatto. Li ho chiusi proprio come m'ha detto lui.

«Li hai chiusi?», ha chiesto. «Non imbrogliare».

«Li ho chiusi», ho risposto io.

«Tienili così», ha detto. Poi ha aggiunto: «Adesso non fermarti. Continua a disegnare».

E così abbiamo continuato. Le sue dita guidavano le mie mentre la mano passava su tutta la carta. Era una sensazione che non avevo mai provato prima in vita mia.

Poi lui ha detto: «Mi sa che ci siamo. Mi sa che ce l'hai fatta», ha detto.

«Da' un po' un'occhiata. Che te ne pare?»

Ma io ho continuato a tenere gli occhi chiusi. Volevo tenerli chiusi ancora un po'. Mi pareva una cosa che dovevo fare.

«Allora?», ha chiesto. «La stai guardando?» Tenevo gli occhi ancora chiusi. Ero a casa mia. Lo sapevo. Ma avevo come la sensazione di non stare dentro a niente.

«È proprio fantastica», ho detto.

Il narratore vede, finalmente dentro di sé, grazie agli occhiali della cecità altrui, che si è esposta come impotenza che riconoscendosi come tale, come deficit, non si accontenta di se stessa, non si rassegna: vuole incontrare la realtà come senso e come verità, e pone insistentemente domande comunemente derubricate come appartenenti al passato, ma che in realtà costruiscono ancora la visione del presente.

Il cristiano che oggi si sente cieco e impotente davanti all'indifferente

inerzia spirituale di masse sedate dai media e dal consumismo, dalla solitudine e dall'anonimato burocratico e tecnologico, che congedano il rapporto con Dio come anticaglia inutilizzabile, forse prima che parole di insegnamento e sapiente illustrazione del vero, deve trovare gesti di condivisione forte della condizione esistenziale dei propri interlocutori; deve prendere con tenerezza la loro mano nella propria per tracciare insieme a loro l'immagine in cui il rapporto con Dio torna ad essere senso attuale, vitale, imprescindibile, della nostra esistenza.

<sup>1</sup> «Eugenia, sempre tenendosi gli occhiali con le mani, andò fino al portone, per guardare fuori, nel vicolo della Cupa. Le gambe le tremavano, le girava la testa, e non provava più nessuna gioia. Con le labbra bianche voleva sorridere, ma quel sorriso si mutava in una smorfia ebete. Improvvisamente i balconi cominciarono a diventare tanti, duemila, centomila; i carretti con la verdura le precipitavano addosso; le voci che riempivano l'aria, i richiami, le frustate, le colpivano la testa come se fosse malata; si volse barcollando verso il cortile, e quella terribile impressione aumentò. Come un imbuto viscido il cortile, con la punta verso il cielo e i muri lebbrosi fitti di miserabili balconi; gli archi dei terranei, neri, coi lumi brillanti a cerchio intorno all'Addolorata; il selciato bianco di acqua saponata, le foglie di cavolo, i pezzi di carta, i rifiuti, e, in mezzo al cortile, quel gruppo di cristiani cenciosi e deformi, coi visi butterati dalla miseria e dalla rassegnazione, che la guardavano amorosamente. Cominciarono a torcersi, a confondersi, a ingigantire. Le venivano tutti addosso, gridando, nei due cerchietti stregati degli occhiali». (*Il mare non bagna Napoli*, Adelphi, Milano 2008).

<sup>2</sup> È il caso del padre del protagonista, che resta ostinatamente ottimista, incapace di capire quello che sta avvenendo e il livello di minaccia in esso implicato. Il romanzo si chiude con una scena familiare grottescamente straziante: il padre esulta per la falsa informazione rassicurante sulla politica del regime in relazione agli ebrei italiani fornitagli da un amico, mentre il protagonista legge nel giornale la notizia della morte del dottor Fadigati, interpretandola correttamente come un indicatore storico della mancanza di speranza della propria situazione.

<sup>3</sup> Controcorrente rispetto a questa prospettiva maggioritariamente disforica sulla (in)adeguatezza cognitiva dell'umanità sono i richiami all'intrinseca affidabilità del senso comune, che trovano nel Wittgenstein delle *Ricerche sul linguaggio* una geniale e non conservatrice riappropriazione apologetica della cultura quotidiana.

<sup>4</sup> Le citazioni bibliche sono prese da *La Sacra Bibbia* CEI 2008.

<sup>5</sup> Per una bella introduzione alla recezione ecclesiale e teologica, politica, culturale e iconografica di questa narrazione, cfr. F. de Giorgi, *I Re Magi. Un cammino nei secoli*. La Scuola, Brescia 2017.

<sup>6</sup> Come sintetizzato mirabilmente da Jacopo de Varagine, nella sua *Legenda Aurea*: «*Magi ergo ostenderunt Judaeis tempus et Judaei magis locum*» («I Magi indicarono ai Giudei il tempo, e i Giudei indicarono ai Magi il luogo»).

<sup>7</sup> «*Illi venerunt de longinquo, isti manserunt in vicino*», osserva sempre l'antico autore: gli stranieri «vennero da lontano», i membri del suo popolo «rimasero fermi dov'erano».

<sup>8</sup> *Fireflies*, dall'album *Ghoseen* (2019), Nick Cave and The Bad seeds.

<sup>9</sup> «*Does God exist? I don't have any evidence either way, but I am not sure that is the right question. For me, the question is what it means to believe. The thing is, against all my*

*better judgement, I find it impossible not to believe, or at the very least not to be engaged in the inquiry of such a thing, which in a way is the same thing. My life is dominated by the notion of God, whether it is His presence or His absence. I am a believer – in both God's presence and His absence. I am a believer in the inquiry itself, more so than the result of that inquiry. As an extension of this belief, my songs are questions, rarely answers».* <https://www.theredhandfiles.com/belief-in-a-god-explain-your-faith/> ISSUE #11 / DECEMBER 2018

<sup>10</sup> «It seems to me, that if we love, we grieve. That's the deal. That's the pact. Grief and love are forever intertwined. Grief is the terrible reminder of the depths of our love and, like love, grief is non-negotiable.» <https://www.theredhandfiles.com/communication-dream-feeling/>ISSUE #6 / OCTOBER 2018

<sup>11</sup> A.P. Cechov, *La corsia n° 6* (traduzione di E. Lo Gatto), in *Racconti*, Garzanti, Milano 2000, Vol.II, pp. 639-695.

<sup>12</sup> «Tenderness is the most modest form of love. [...] Tenderness is spontaneous and disinterested; it goes far beyond empathetic fellow feeling. Instead it is the conscious, though perhaps slightly melancholy, common sharing of fate. Tenderness is deep emotional concern about another being, its fragility, its unique nature, and its lack of immunity to suffering and the effects of time. Tenderness perceives the bonds that connect us, the similarities and sameness between us. It is a way of looking that shows the world as being alive, living, interconnected, cooperating with, and codependent on itself. Literature is built on tenderness toward any being other than ourselves. It is the basic psychological mechanism of the novel», Olga Tokarczuk, Nobel Lecture, 7 December, 2019, *The Tender Narrator*, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2018/tokarczuk/104871-lecture-english/>

<sup>13</sup> Quella deriva che Pierangelo Sequeri ha genialmente designato come il «monoteismo del sé» (cfr. *La cruna dell'ego*, Vita e Pensiero, Milano 2017).

<sup>14</sup> R. Carver, *Cathedral*, Knopf, New York 1983. Tutte le citazioni dal racconto sono tratte da *Cattedrale*, Minimum fax, Roma 2002 (pp. 210-229). La valenza 'religiosa' del testo è evocata da Antonio Spadaro nel suo libro sull'autore americano (*Creature di caldo sangue e nervi: La scrittura di Raymond Carver*, Ares, Milano 2020), che riserva un intero capitolo (pp. 130 ss.) al capolavoro carveriano. Particolarmente significativi nel contesto di questa riflessione sono due punti del lavoro di Spadaro: innanzitutto, il richiamo insistito alla convinzione di Carver che la tenerezza è dote essenziale di uno scrittore. In secondo luogo, l'illustrazione puntuale ed estremamente chiarificatrice di quello che nell'introduzione (pp. 15-16) Spadaro, con espressione particolarmente felice, designa come «metodo Cattedrale». In piena sintonia con quanto proposto in questo contributo, Spadaro legge il racconto carveriano come un apologo socratico in cui prende corpo un processo maieutico di rivelazione del senso, che risulta non dalla comunicazione unilaterale di un sapere predeterminato ma dall'esplorazione del comune non sapere, non vedere. Nella ricostruzione dello studioso, il «metodo Cattedrale» identifica una strategia di interazione che viene qui suggerita come una delle possibili forme attuali del dialogo evangelizzatore: la condivisione operativa di uno sforzo per 'dare forma', che aiuta a 'dare alla luce' congiuntamente l'immagine sepolta nella impotenza materiale del cieco e il senso sepolto nell'impotenza spirituale del suo interlocutore.