

associazione **Alessandro Bartola**



**Lezione
Alessandro Bartola
2002**

Il Seminatore

di Mario Campi

marzo 2002

Presentazione

Il tema della *lezione* “Alessandro Bartola” di questo anno 2002 ha una origine che merita una breve introduzione. Mario Campli ed io viaggiavamo da Ancona a Pesaro, qualche mese fa. Si discuteva senza un ordine. Avevamo parlato, se ricordo bene, di politica e di economia, ma se lo spunto era venuto da notizie di attualità, la discussione si era presto spostata su temi, come talvolta capita, più di lungo periodo.

Le vicende, allora ancora più calde di oggi, degli attentati dell’11 settembre e della scelta di rispondere ad essi con la guerra, ci portarono a riflettere su quali iniziative potesse prendere l’Associazione “Alessandro Bartola” per dare un proprio contributo, non rituale, né scontato, alla riflessione e al dialogo. Ragionavamo di come, anche in agricoltura, si ponesse una questione di coerenza tra la dimensione globale e quella locale.

Da una parte, sul piano globale, in agenda ci sono temi quali: - l’apertura dei mercati e la fine del dumping dei paesi più ricchi (erano i giorni del summit WTO di Doha); - la questione degli organismi geneticamente modificati; - il ruolo dell’agricoltura nei paesi in via di sviluppo (non si dimentichi che ancora oggi l’agricoltura fornisce lavoro e reddito a metà della popolazione del mondo).

Dall’altra parte, quella della dimensione locale, i problemi aperti sono altrettanto rilevanti. Riguardano ad esempio: - il problema di come riconoscere e valorizzare le “cento” agricolture (e relative culture e società rurali); - la questione della difesa della qualità dei prodotti e delle tecniche a salvaguardia della salute e nel rispetto dei principi etici; - il rapporto tra agricoltura e natura, paesaggio, ambiente, qualità della vita; - il contributo delle società rurali allo sviluppo.

Come spesso si fa, dialogando, il discorso è saltato, chissà per quali nessi, completamente da un’altra parte. Raccontavo a Mario di come, avessimo avviato una operazione di *restyling* dell’Associazione per rendere più efficace la sua comunicazione con i suoi associati e con l’esterno. In quest’ambito si è provveduto, tra l’altro, alla semplificazione del suo logo.

Così gli ho raccontato dell’origine di quel logo. Con Alessandro Bartola ed altri amici, si ragionava fin dagli anni Ottanta sulla utilità di costituire l’Associazione (che poi avrebbe preso il suo nome). Un grafico si era prestato anche a proporre alcuni bozzetti del logo. Su nostra indicazione, esso avrebbe dovuto rappresentare, con semplicità, l’agricoltura delle Marche.

I bozzetti erano tutti molto belli, ma Sandro si soffermò su quello che poi abbiamo scelto, e che risalta sulla copertina anche di questo quaderno. Vi erano stilizzate delle colline (o dei solchi, se si vuole). Ma in particolare erano i puntini che lo avevano colpito, che attraversavano il resto della figura, ma debordavano sia in basso che da un lato. Immaginando che rappresentassero dei semi, gli ricordavano la parabola del Buon Semiatore.

L'idea di chiedere a Mario Campli di tenere la lezione "Alessandro Bartola" di quest'anno, a partire dal riferimento alle Sacre Scritture, è nata in quel momento, quando egli mi ha suggerito un collegamento tra i due argomenti della nostra discussione. Ecco le circostanze, per certi aspetti casuali, di questa lezione. Con la quale, sia pure con le modeste risorse dell'Associazione, desideriamo contribuire ad una riflessione che, opera del cervello, non dimentichi tuttavia il cuore e (per chi crede) l'anima.

Specie quando, come nei tempi che attraversiamo, l'orizzonte è nebbioso ed occorre soprattutto saggezza.

Franco Sotte

1. Introduzione

Metto alla base delle considerazioni che svolgerò, due testi.

L'uno, di natura grafica, è il logo dell'Associazione A. Bartola.

L'altro, un testo scritto, collegato al primo, per l'esplicito riferimento ad esso fatto da Alessandro. Su questo secondo testo dovrò necessariamente soffermarmi un po'. Lo farò con il metodo dell'«*analisi critica del testo*», che fa riferimento alla grande rivoluzione interpretativa operata agli inizi del secolo scorso.

Costituirà, questa, la prima parte della «*lectio*», che si svilupperà, complessivamente in tre parti:

- prima parte: “La Parabola del Seminatore”;
- seconda parte: “La passione del presente”;
- terza parte: “Una agenda”.

2. La Parabola del Seminatore

Ho trovato sempre stimolante questa breve “parabola”. (Uso le virgolette perché il termine necessita di uno specifico approfondimento, che sarà fatto successivamente)

Mi sembra che essa – nelle differenti e mutevoli scansioni della vita degli individui, dei gruppi, delle culture – abbia sempre qualcosa da dirci.

Ma cosa precisamente?

Messaggi, sempre diversi che penetrano nelle pieghe delle culture, dei gruppi sociali oppure sempre – seppure sommariamente – una stessa lezione? Ho provato a cercare questa “cosa”.

L'approccio che seguo vuole essere rigorosamente “laico” (ho usato anche qui le virgolette e mi riferisco al senso comune e odierno di questo termine; quando avrò bisogno di ricorrere ad una precisa interpretazione di ordine teologico e/o direttamente collegata alla fede cristiana, lo esplicherò volta a volta).

2.1. *Il testo dei Vangeli e il Vangelo di Marco*

2.1.1. *La formazione dei testi*

Nelle prime due decadi del secolo ventesimo, il metodo e gli studi letterari, storico-letterari e linguistici, furono finalmente applicati anche ai testi biblici (Antico Testamento prima e Vangeli successivamente). E' l'origine di una grande rivoluzione che, peraltro, rende alla letteratura (meglio sarebbe dire: alle molteplici letterature) della Bibbia, la Sua

profonda dignità umana, a fianco delle altre grandi letterature non religiose.

La scuola esegetica sviluppatasi nelle prime decadi del 1900 è detta <<Formgeschichte Schule>>, ovvero “scuola storico-morfologica”. Essa <<ci ha insegnato che per capire correttamente un qualsiasi passo evangelico dobbiamo prima ricercare il “sitz in Leben” in cui venne plasmata la tradizione conservata nel passaggio in questione>>. (Dodol, p.107)

Il metodo ha la sua articolazione in una triplice corrente di studi: quella sui “generi letterari”, quella sulle “analisi delle tradizioni” (traditionsschichte) e quella della “analisi delle relazioni” (Rediktionsgeschichte).

In sostanza si tratta di ricercare la preistoria del testo evangelico; ossia di ricostruire la storia delle tradizioni orali che precedono lo scritto; le quali seguono logiche e tecniche totalmente diverse (<<nei circoli di gente non letterata la formazione del materiale di tradizione si elabora in un piccolo numero di forme, più o meno fisse, che hanno ciascuna un proprio stile e proprie leggi di formazione>>). (Zedola S., p.14)

L'intuizione, se così si può dire, sta nella scoperta di queste “Unità letterarie” presenti – “quasi” giustapposte – ancora nel testo scritto e nella percezione delle loro specifiche caratteristiche di “unità di tradizioni orali” che precedono il testo scritto. La rivoluzione consiste nel fatto che questa tecnica, acquisita nello studio delle letterature popolari “laiche”, è stata applicata (all’inizio con molta resistenza e tante angosce) anche alle “Sacre” Scritture.

2.1.2. I Sinottici

Come è noto gli Evangelii sono quattro. Tre di essi presentano tali e tante somiglianze che possono essere letti con uno sguardo parallelo. Vengono chiamati, appunto, “Sinottici”. Sono Marco, Matteo e Luca; dai nomi dei loro “relatori”.

La discussione tra gli esperti sulla formazione di questi tre testi, ormai è giunta alla seguente conclusione.

Precede il tutto, una larga “tradizione orale”. Segue (e in parte anche in contemporanea) la redazione di brevi testi riguardanti singoli aspetti della vita di Gesù di Nazareth. Questi brevi scritti – assolutamente non programmati – si rendono necessari sia per la scomparsa fisica di alcuni testimoni sia per la crescente ampiezza del territorio interessato alla diffusione della testimonianza “Apostolica” (uso le virgolette perchè con questo termine ci si riferisce tecnicamente al fatto che solo i 12 – per la precisione, gli 11 più il sostituto Mattia, eletto a prendere il posto di Giuda

Iscariota – erano autorizzati all’annuncio della buona novella, - ευαγγελιον).

Con molta probabilità i primi due “riassunti” che circolavano erano: la cronaca del processo, della morte e dell’evento della risurrezione e un insieme di cosiddetti “λογια”(“detti” e “fatti” di Gesù).

Dopo questa fase cominciano i primi tentativi redazionali dotati di organicità e completezza. Il testo di Marco risale intorno al 65 dopo Cristo, è scritto in greco e attinge sia alla molteplice tradizione orale sia a questi “riassunti” (la cui autorevolezza era basata sull’uso – e quindi nel riconoscimento – che importanti neo-comunità di credenti ne facevano. Si noti bene che le Comunità di credenti facevano riferimento – più o meno diretto – a uno dei dodici oppure a Paolo di Tarso). Il primo tentativo “redazionale” di Marco, risente ovviamente sia della sua personale formazione culturale – che noi qui non esaminiamo ma che non va dimenticato perché si tratta di un altro elemento che entra in campo – sia del “sitz in Leben” della Comunità Cristiana nella quale egli vive e crede e per la quale scrive. Ecco, in parole povere, tutta la complessità di un pur piccolo-breve Vangelo.

Ma andiamo avanti.

Mentre la cosiddetta “Fonte dei Loghia” rimane in circolazione (ovviamente poi si è perduta), Matteo (altro “sitz in Leben”, altra formazione culturale) si accinge a scrivere; egli dipende sia dal primo tentativo di Marco, sia dalla “Fonte dei Loghia” che egli usa, direttamente, se e per come gli è utile. E siamo a dopo il 70.

Infine Luca, dopo il 75 con alle spalle o, se si vuole, a “latere” il testo di Marco, il testo di Matteo, la “Fonte dei Loghia”, il suo specifico “sitz in Leben”, procede al suo lavoro.

Non si può, ovviamente, non ricordare che quando parliamo di “testi che circolano” parliamo di “copie”, fatte a mano da operatori non precisamente “addetti ai lavori” e di copie richieste da esigenze molto pratiche; non ancora, infatti, siamo all’epoca nella quale l’obiettivo diventa non tanto e/o non più annunciare un “evento” ma tramandare una “tradizione”. Per completezza è bene aggiungere che alcuni ritengono che il cosiddetto “primo tentativo” di Marco (anni 60) forse sia andato perduto e, quindi, il “Marco” oggi a noi noto, potrebbe essere una copia, di “Matteo” e “Luca”, accuratamente redatta questa volta da persona preparata sugli argomenti e con notevoli cosapevolezze derivanti dalla conoscenza diretta.

2.1.3. La Parabola – le Parabole

Alcune parole bisogna spendere per precisare la consistenza, la configurazione e la specificità di questo “genere letterario”; spesso all’origine di mistificazione e/o abbagli interpretativi.

Prima di ogni considerazione, occorre sottolineare che Gesù ha parlato (non ha mai scritto!) in galileo-aramaico (vedi Jeremias, p.27) e la “traduzione” in greco delle sue parole (vedi le tradizioni orali) ha portato con sé inevitabili slittamenti di significato, in quanto si tratta di una trasposizione da una cultura ad un’altra.

Le parabole <<per secoli vennero insegnate e spiegate dalla Chiesa come se si trattasse di allegorie in cui ogni termine fosse il crittogramma di un’idea e il tutto potesse essere interpretato solo da chi possedeva la chiave del codice>>.

<<Questo tipo di mistificazione deve apparire particolarmente degenerare per chiunque abbia una certa intelligenza delle forme letterarie>>.

<<Le parabole, in generale, non possono essere trattate con questo metodo ermeneutico (come per le allegorie) il quale, anche quando viene applicato dagli stessi evangelisti, poggia su di un malinteso>>.

<<Che cosa sono allora le parabole se non sono allegorie? Sono l’espressione naturale di un pensiero che vede la verità in immagini concrete piuttosto che concepirla (e poi anche esprimerla) in astrazioni>>. (Dodol, pp. 15,16,17,18,19).

In quest’ultima affermazione c’è la sostanza di questo genere letterario: siamo di fronte ad una “operazione” massimamente concreta, ad un “pensiero” che – per la cultura tipica di chi ne è protagonista: un semita, un orientale! – non può nascere se non con forme di concretezza. La sua traduzione è, poi, volta a volta una metafora in senso stretto, oppure una trasposizione di fatti noti e quotidiani in termini e forme didascaliche.

E’ interessante notare, anche, quanto afferma Belo, nel suo “Una lettura politica del Vangelo” (Belo, p.79): <<Le parabole sono chiave di lettura ma anche un modo strategico di apportarsi alle folle>>.

La confusione tra “parabola” e “allegoria”, genera non poche conseguenze e tutte negative.

<<Una parabola si serve di un avvenimento di tutti i giorni, a tutti noto, per mostrare il rapporto con una cosa non a tutti nota, che può essergli paragonata. C’è un unico punto di paragone che conta, e tutti i particolari sono soltanto in funzione di questo punto che deve essere dimostrato. Abbiamo una proporzione di questo tipo: a (la seminazione): b (la raccolta) = A (la predicazione presente di Gesù) : B (il regno di Dio futuro) (Schweizer, p. 96).

L'allegoria è invece una forma letteraria molto più elaborata, con tratti volutamente oscuri e nella quale ogni elemento deve essere interpretato. Non siamo più di fronte ad una chiara "proporzione", ma ad uno schema bilaterale e iterativo del tipo: a (la strada battuta) = A (cuore duro); b (gli uccelli) = B (Satana), ecc.

Un esempio di questa "confusione" e delle conseguenze alle quali porta, sta nei successivi vv. 13-20 del testo di Marco, sui quali torneremo, brevemente, più avanti.

L'analisi del testo (letterario, linguistico e storico) evidenzia che questi ultimi non corrispondono ai caratteri propri della forma orale di un parlare semitico, né all'esigenza che stava alla base della "parabola del seminatore"; come vedremo subito. L'allegoria, in effetti, <<vuole mascherare, anzi spesso coscientemente occultare il senso, in modo che solo gli iniziati riconoscano quel che si vuole dire>> (Schweizer, p. 96).

Come è potuto accadere che a questa confusione tra "parabola" e "allegoria", giungano già i testi stessi dei Vangeli? La risposta sta (seppure tratteggiata molto velocemente) nella esposizione precedentemente fatta a proposito della formazione dei testi scritti. Il redattore, non avendo finalità "scientifica" e/o di erudizione letteraria e/o storica, ha attinto alla tradizione orale, ai "Loghia" e contestualmente ha voluto rispondere alle esigenze della Comunità per la quale scriveva, la quale, richiedeva "applicazioni" pratiche, di tipo comportamentale. A complicare il tutto, spesso – ed è il nostro caso – l'autore/redattore ha inserito (con indubbia perspicacia dal suo punto di vista!) tra la parabola originaria (vv. 3-8) e la spiegazione morale (vv. 13-20), anche una importante motivazione teologica che fa da ponte tra ciò che aveva preso dai "Loghia" (e di cui egli stesso e la Comunità per la quale scrive – per giunta in greco! – non percepiva più il senso vero e la pregnanza) e l'interpretazione moraleggiante.

Questo ponte sta nei vv. 10-12, la cui analisi testuale evidenzia con chiarezza che certamente proviene da altra collocazione. Tale inserimento, peraltro, fa un brutto servizio all'originario "Loghion" proveniente dalla tradizione orale, configurando una sorta di volontà di voluta oscurità nella predicazione verso l'esterno da parte di Gesù; la negazione cioè della ragione di fondo per la quale Egli pronunciava le parabole.

A queste conclusioni si arriva, come sto cercando di dimostrare, attraverso l'analisi del testo; che è analisi linguistica, ricerca di isolare le "unità omogenee letterarie", conoscenza e consapevolezza dello sfondo complessivo in cui tali unità si collocano; cioè la storia della formazione di questi testi e la cornice più generale storica alla quale si giunge anche attraverso ricerche storiografiche extra bibliche.

2.2 “Udite! Ecco, il seminatore uscì a seminare” (vv. 3-8)

Sappiamo, ora, il testo nella “traduzioneconfessionale dal testo greco, il lingua corrente”.

<<Ascoltate! Un contadino cominciò a seminare e mentre seminava, una parte dei semi andò a cadere sulla strada: vennero gli uccelli e la mangiarono. Una parte della semente, invece, andò a finire su un terreno dove c'erano pietre e poca terra: i semi germogliarono subito perché la terra non era profonda; ma il sole, quando si levò, bruciò le pianticelle che seccarono, perché avevano deboli radici. Altri semi caddero in mezzo alle spine: crescendo, le spine soffocarono i germogli e non li lasciarono maturare. Ma una parte della semente cadde in un terreno buono: alcuni produssero trenta grani, altri sessanta, altri persino cento!>>.

Diciamo, innanzitutto, che non c'è nulla di originale nella scelta dell'immagine della semina: moltissimi predicatori ne hanno fatto uso, prima e in altre configurazioni culturali.

Dunque: noi già sappiamo che la forma letteraria della parabola (non l'allegoria!) ha due soli punti alti e focali: l'inizio e la fine. In questo caso: l'uscita del seminatore e il raccolto. Colpisce, quindi, l'ascoltatore di oggi, la dettagliata descrizione del seme che in diverso modo fallisce l'obiettivo. E colpisce – per contenuto – il raccolto abbondante.

Che succede? Trovandoci di fronte all'utilizzo di un fatto noto, di una circostanza usuale per gli ascoltatori, la <<stranezza>> (se così si può dire) deve stare nel contrasto e non nella dettagliata e infelice seminazione.

Perché non doveva (e non deve, quindi, neppure oggi) suscitare meraviglia questo strano seminatore che butta il seme <<fuori posto>> (uso le virgolette ovviamente) semplicemente perché così seminavano i contadini: essi non seminavano distrattamente una semente che, come sempre, costituiva un patrimonio prezioso; essi, semplicemente, seminavano prima dell'aratura. Numerosi studiosi (cito tra questi G. Dal man, “Arbeit und Sitte in Palatina”, Guterschon 1932, p.179 ss: “In Palestina si ara dopo la semina, anche oggi”; e riferendosi a testi aramaici, enumera successivamente undici fasi di lavoro prima di giungere al pane; a sua volta cita uno di questi testi: <<Egli ha seminato, arato, mietuto, legato i, trebbiato, ecc>>), confermando che <<il seminatore della parabola cammina su un campo di stoppie inarato. Si capisce perché semini nella strada: egli semina apposta quel sentiero che gli abitanti del villaggio hanno tracciato passando tra le stoppie, perché quel sentiero sarà, poi,

rovesciato dal vomere>> (Jeremias, p.12) ; così sarà per le spine, così è per i pezzi di roccia.

Torniamo alla tecnica specifica della parabola; abbiamo detto che i due punti focali sono l'inizio (il seminatore decide di gettare il seme) e la fine (il raccolto c'è ed è abbondante). Il resto è vita quotidiana: non è da interpretare, è soltanto da osservare: l'ascoltatore dell'epoca non penserà mai di contestarla.

La sua eventuale contestazione sta sulla aspettativa del raccolto e, successivamente anche più radicalmente, si dirige verso la decisione di gettare il seme; o meglio sulla sua plausibilità e sulla sua possibile efficacia. Come dire: sapendo che il terreno da arare ha quelle caratteristiche di inadeguatezza, la discussione sta precisamente nella utilità storica di quel gettare il seme; che per gli ascoltatori coincide con l'utilità teologica (cioè rispondenza ad una missione divina): l'oggetto è ad alto potenziale esplosivo, come i fatti odierni ci ricordano!

Ma procediamo con ordine.

Dunque, prima conclusione: questo testo registra una forte e vivace discussione tra il Gesù di Nazareth e gli interlocutori del suo tempo: i suoi più stretti seguaci, gli avversari, i parenti. Mentre Roma sembrava disinteressata alle vicende.

Il contrasto sta precisamente non in questo o quell'insegnamento (cioè in parti della dottrina, per usare una terminologia non appropriata per un ambiente semita) ma sull'opzione di fondo fatta dal "Rabbi" di Nazareth, rispetto alla cosiddetta "questione messianica".

Per comprendere di cosa si trattasse, devo attrarre la vostra attenzione su altri brani.

Questa volta possiamo riferirci al testo di Matteo o di Luca. Ne scelgo uno assolutamente significativo e credo, utile all'insieme della "lectio" odierna.

Scrive Matteo: "Giovanni il Battista era in prigione, ma sentì parlare di quello che faceva il Cristo. Allora gli mandò alcuni suoi discepoli per domandargli: <<sei tu quello che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?>>". (Matteo, 11,2-3)

Ecco questa è la questione messianica. Ad aprire l'interrogativo questa volta è Giovanni il battezzatore. Chi era costui? Giovanni era stato sicuramente un membro della Comunità di Qumran; allontanatosi da quella esperienza, egli si era costituito un suo gruppo e sollecitava il popolo d'Israele a comportamenti severi nei costumi per lo più individuali, adeguati alla preparazione dell'era messianica.

Non era il primo di questa tipologia di messaggeri del Messia venuto. Fece una brutta fine perché tra gli “utenti” dei suoi messaggi ci fu anche Erode al quale Giovanni, pubblicamente rimproverava il concubinaggio con Erodiade <<moglie di suo fratello>>. Questi li fece e poi gli fece tagliare la testa, per offrirla – generosamente – alla figlia di Erodiade, dopo una danza particolarmente gradita.

Qumran era una località non molto distante da Gerusalemme nella quale si era insediato un gruppo importante di Ebrei, da un ex primo (sommo) sacerdote del tempio; la loro posizione era di forte e radicale contestazione dell’establishment ufficiale ed istituzionale religioso del tempio e, nello stesso tempo, molto lontana da impostazioni di tipo politico nei riguardi dell’occupazione romana. Gesù di Nazareth ha spesso interloquuto con quel gruppo, denominato “Esseni” (da “osin” antico termine romanico che indica l’esecutore della volontà di Dio) che aveva anche una presenza (non di tipo monastico) molto significativa (un vero e proprio quartiere) a Gerusalemme (Vedi: J.H. Charlesworth, 1997; K. Hanson, 1999) e in altre città della Giudea.

La questione “messianica” riguarda il carattere e la natura dell’approccio del Messia-.....(da tutti inteso: sia dall’establishment religioso istituzionale, sia dalla Comunità di Quamrun, sia dai seguaci del Battista, sia dalle numerose altre Comunità religiose) rispetto al presente e al futuro di Israele – popolo eletto considerando la configurazione e/o consistenza del suo specialissimo rapporto con Dio.

Da quel popolo faceva derivare conseguenze storiche molto precise, in riferimento a quelle che oggi chiameremmo “libertà civili” e/o “indipendenza politica” e/o “statualità”. E anche in riferimento a Roma, potenza occupante, sia alle relazioni concepite come di “supremazia”, o almeno di “primaria” nei confronti dei popoli confinanti. In rapporto, ad esempio, al possesso della “terra promessa”. (E’ questo un punto molto delicato: voi sapete, infatti, che il giovane Ygol Amir che nella tragica sera del 4 novembre 1995 ha assassinato Isaac Rabin. Ha successivamente dichiarato: <<Egli voleva dare la nostra terra agli Arabi>>). Non potrò, ovviamente, approfondire più di tanto.

Qui basti considerare, con assoluta certezza, che i contrasti sulla del Messia venuto erano forti e variegati: andavano da posizioni eminentemente spiritualistiche (fino alla separatezza fisica – come è il caso di Quamrun – e da Gerusalemme stessa) fino alle soluzioni rivoluzionarie, armate, brigatiste (come quelle degli Zeloti, di cui conoscete due esponenti: Giuda e Barabba), passando per i Farisei, i Sadducei e altri movimenti.

Gesù di Nazareth non solo con-vive questa realtà, ma da questi contrasti egli è profondamente attraversato interiormente. Egli sceglie solo progressivamente la sua strada: cioè il suo personale approccio al problema “messianico”. Egli non sa sin dall’inizio l’opzione più sicura e/o rispondente all’obiettivo (qui, usando terminologie e sostanze teologiche e di fede, diremo: la volontà e/o il disegno di Dio, che Egli chiamava Padre). Egli cerca, discute, dibatte e si dibatte. Ha, dunque, una vita non facile.

Solo un’altra piccola testimonianza, ascoltate: <<quando i suoi parenti vennero a sapere queste cose, si mossero per andare a prenderlo, perché dicevano che era diventato pazzo>> (Marco, 3,21). Ovviamente Egli non aveva mezzi termini e li ripagava con uguale nettezza; ascoltate: Gli dissero: tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e ti cercano. Rispose: chi è mia madre? Chi sono i miei fratelli? Poi si guardò attorno e osservando la gente seduta in cerchio vicino a lui, disse: <<sono questi mia madre e i miei fratelli>>.

Ha questo conflitto, questo essere attaccato anche dal suo stesso sangue, i contrasti più propriamente “politici” (quelli con il “partito degli Zeloti”, il “partito dei Farisei”, il “partito dei Sadducei”, ecc) non potevano non generare in lui incertezza, dramma interiore, ripensamenti.

Con le sue parabole, Egli ci parla di questi suoi contrasti interiori. Egli ci parla della sua personale ricerca dell’approccio che la sua coscienza di Ebreo, di palestinese, di figlio d’Israele, gli potesse suggerire come coerente con la migliore tradizione <<della legge e dei Profeti>> del popolo “eletto”.

Tornando, ancora par.....te, alla nostra parabola, diremo che essa è la trasposizione nella vicenda esistenziale di questo giovane rabbì, di una vicenda “altrui” molto diffusa e quotidiana: quella di un contadino tribolato (E. Schweizer) alle prese con il suo mestiere insicuro, di fronte ad una prospettiva – tanto inseguita quanto incerta – quella del raccolto.

Una prospettiva vissuta – da parte del Maestro di Nazareth – con il rifiuto, di scorciatoie E/o miracolistiche; pur essendo Egli uomo di fede e di miracoli.

Prima di concludere questa parte, squisitamente ermeneutica (tesa cioè a ridurre ad un testo il suo reale significato, attraverso l’uso di normali strumenti interpretativi), vorrei tornare (lo abbiamo già fatto all’inizio) un brevissimo accenno alla “interpretazione” che viene subito dopo (vv.13-20) nel testo stesso di Marco. Leggiamo infatti che <<il contadino che semina è colui che ammira la parola di Dio ecc. I semi caduti nella strada indicano l’incostanza; i semi caduti nelle spine indicano le passioni, ecc, ecc. >>

Si tratta con tutta evidenza di una applicazione moraleggiante il cui testo da un esame linguistico risulta essere assolutamente tardivo rispetto alle “Unità letterarie” provenienti dalla tradizione orale precedente la redazione di Marco. Siamo di fronte, dunque, ad uno slittamento da parabola ad allegoria, con tutte le conseguenze interpretative del caso.

La plausibilità di una tale (e ricorrente) operazione redazionale, letteraria e teologica, dobbiamo trovarla nelle esigenze della Comunità dei credenti per la quale il testo scritto veniva redatto e, quindi, va – a nostra volta – compresa alla luce della storia della redazione dei testi, che molto brevemente abbiamo tratteggiato all’inizio della nostra “lectio”.

3. La passione del presente

Possiamo, ora, passare alla seconda parte della nostra <<lectio>>. Ci guiderà, questa volta, <<quella responsabilità filosofica verso il presente – la passione del presente – in cui consiste, a partire da Hegel, uno dei tratti caratteristici dell’epoca moderna>>. Così, si esprime Giacomo Marramao, riflettendo su “Micromega” (n.5-2001, p.17), a proposito di un recente discorso di Jurgen Habermas, alla Fiera del Libro di Francoforte (ottobre 2001), ad un mese appena di distanza dai tragici attentati di New York e Washington.

Ma, anche qui, procediamo con ordine e – se permettete – non trascurando o dimenticando il nostro seminatore. Perciò chiediamoci: perché Egli, mettendosi contro tutti, opta per una metodologia della valorizzazione di tutte le componenti del terreno della sua gente? Quale “filosofia di vita” quale “visione del mondo” (Weltashangen), Egli privilegia?

Scontrandoci – fino alla fine – con altre “visioni del mondo”! (Tra parentesi, evidenzio che sto usando una terminologia post-illuministica. Egli avrebbe usato altra terminologia; avrebbe detto: così operando io mi sento in sintonia con il Padre mio).

Perché Egli sembra, non dico apprezzare ma sicuramente “sospendere il giudizio” sulle differenti situazioni di partenza, in attesa del tempo del raccolto? E’ soltanto l’uso di una metodologia pedagogica, applicata alle masse o c’è dell’altro? Sembrerebbe ci sia dell’altro. Ascoltiamo – sempre dal testo di Marco – il “rabbi di Nazareth” in un’altra parabola: <<il regno di Dio è come la semente che un uomo sparge sulla terra. Ogni sera egli va a dormire e ogni giorno si alza. Intanto il seme germoglia e cresce, ed egli non sa appunto come avviene. La terra, da sola, fa crescere il raccolto:

prima un filo d'erba, poi la spiga, poi, nella spiga, il grano maturo>>. (Marco, vv. 26-28).

(Tra parentesi, penso, risulti molto simpatico questo contadino-rabbì, e i più accesi sostenitori del Biologico e di "Green" estremi).

Sembrirebbe, dunque, di poter intravedere in questa personalità – (un, un "semita", un "credente" in Jahvè come si doveva e poteva credere allora: cioè con una commistione totale tra fede e storia) – una sorta di rispetto non solo dei tempi di ciascuno individuo e/o di ciascuna cultura, ma anche dell'autonomia e della convivenza utile, costruttiva, dei diversi mestieri.

Il contadino getta il seme, poi "dorme" ed è la terra – con le sue intrinseche potenzialità – che fa da sola!

Una prassi antidoto a quello "scontro fatalmente silenzioso tra mondi che, al di là della violenza dei terroristi o dei missili, devono cercare di sviluppare un linguaggio comune" (J. Haberman, p.9)?

E' con queste sollecitazioni forti che vorrei misurarmi, dentro quello che Bolaffi e Marramao (2,2001) chiamano il conflitto-mondo; e anche per resistere alle spiacevoli conseguenze di quando – come ci avverte Habermas - <<l'attualità che ci assilla riesce a strapparci di mano la scelta degli argomenti e diviene forte la tentazione di competere in sveltezza con "gli intellettuali" alla John Wayne nell'estrarre la pistola dal fodero>>. (Habermas, 2001, p.7)

3.1 *Secolarizzazione e Modernità*

<<Come si spiega questa proliferazione di scenari planetari e questa domanda di nuove Grandi Sintesi, dopo un ventennio di slogan sul tramonto delle ideologie, sulla fine delle filosofie della stessa, centrate sulle nozioni di Soggetto e Senso? Come mai stiamo assistendo a questa radicalizzazione generalizzata del conflitto in un'epoca che doveva caratterizzarsi per la "fine della Storia", l'indebolimento dell'Essere e la progressiva erosione di ogni vertice e centro?>> (G. Marramao, in A. Bolaffi e G. Marramao, p.11).

Nessuna pretesa di dare risposte esaurienti a questi interrogativi; la citazione in ogni caso, può risultare utile. Essendo infatti, domande poste da due filosofi della politica (animati dalla passione del presente), esse ci danno con immediatezza, lo spessore vero del problema contemporaneo.

Qualche risposta, tuttavia questa <<lectio>> ha il dovere di individuarla e, coerentemente nella memoria dell'approccio alla vita suggerita dal Semiatore. Si può, io penso, rintracciare una qualche risposta nelle

irrisolte questioni legate al duplice processo di “secolarizzazione” e di “modernità”.

J. Habermas ci invita a tenere <<sempre presente la dialettica incompiuta del processo di secolarizzazione del nostro stesso Occidente>>. (Fede e Sapere, p.9) e suggerisce di riacquisire l’originario ambito giuridico-politico di questo processo (vedi G. Marramao, la passione del presente, p.22).

<<Il termine aveva in un primo tempo il significato giuridico del passaggio obbligato dei beni della Chiesa al potere secolare dello Stato. Questo significato è stato poi esteso alla genesi culturale e sociale della modernità nel suo complesso>> (J. Habermas, p.9).

Il percorso evolutivo è rappresentato dal divorzio tra fede e politica – precisa Marramao – e aggiunge: “dalla separazione di religione e Stato (G. Marramao, p. 22). (Le due sottolineature sono mie e su di esse tornerò successivamente).

E’ noto che, per noi, questo processo assume la sua compiutezza con l’Illuminismo e con la Rivoluzione Francese. Acutamente Habermas attira la nostra attenzione su quella “origine”, in forza della quale sin dall’inizio e, poi – con discontinuità, ma con carattere di permanenza – la “modernità” presenta una <<strutturale ambivalenza>> (vedi G. Marramao, p. 21), come tra vinti e vincitori, soggetti-oggetti di questo processo della secolarizzazione/modernità.

La problematica è di grande rilevanza per noi, cittadini del mondo del dopo 11 settembre 2001. Habermas fa osservare, infatti, che: <<gli emblemi della modernità globalizzata sono l’incarnazione del Grande Satana>>, per gli dell’attacco terroristico; che <<il linguaggio della vendetta con cui non solo il Presidente degli Stati Uniti ha reagito all’inconcepibile, ha assunto tonitestamentali; che senza una accorta e profonda riflessione (di cui egli indica gli elementi) <<i monoteismi sono destinati, in una società irriguardosamente modernizzata, a sviluppare un potenziale distruttivo>> (J. Habermas, ibidem, passim).

Sono, quindi, due i percorsi di approfondimento: uno riguarda il binomio secolarizzazione-religione (fede?); l’altro il binomio secolarizzazione-politica. Il primo percorso riguarda prevalentemente (ma non esclusivamente) la Comunità dei Credenti che fanno riferimento alle “religioni del libro” (Ebrei, Cristiani, Musulmani). Il secondo riguarda prevalentemente (ma non esclusivamente) i “laici”: filosofi, economisti, ecc. L’obiettivo – assolutamente vitale ed unificante per tutti – è arginare (e correggere per quanto è possibile) un processo di secolarizzazione “spietata e irriguardosa che ha prodotto nelle altre culture effetti di violento sradicamento” (G. Marramao, p.22).

E' un programma di lavoro di grandi proporzioni, ma che dovrà costituire l'occupazione fondamentale di tutti, intellettuali (non quelli alla John Wayne ovviamente) e non, credenti e non.

Vogliamo qui offrire soltanto qualche approfondimento dei due percorsi.

3.1.1 *Secolarizzazione e Religione*

Con riferimento al primo di essi – secolarizzazione e religione – mi pare quanto mai appropriato tornare a riflettere sulla testimonianza, assistenziale e scientifica, di Dietrich Bonhoeffer.

Pastore lituano, animatore della Chiesa Confessante che rappresentava la resistenza evangelica contro il nazismo, professore di teologia a cui il nazismo stesso aveva vietato di insegnare, predicare e scrivere, Bonhoeffer fu arrestato dalla Gestapo il 5 aprile 1943 e impiccato a Flossenburg il 9 aprile 1945: aveva trentanove anni!

La sua personalità di credente e di studioso ci ha lasciato spunti di riflessione critica, di profonda e affascinante consistenza su problemi quali: la secolarizzazione, la dialettica religione-fede, il modo di concepire ed esprimere concetti “religiosi” in un mondo “divenuto adulto” (cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, Bompiani 1969).

<<Andiamo incontro ad un'epoca completamente non religiosa; gli uomini così come sono, non possono più essere religiosi Il “cristianesimo” è sempre stato una forma (forse la vera forma) della “religione”. Ma quando un giorno sarà evidente che questo “a priori” non esiste affatto, ma che è soltanto una forma espressiva dell'uomo, storicamente determinata e transitoria Che cosa significherà allora questo “cristianesimo”?>>

Inizia così, la sua riflessione inedita allora, dal carcere, attraverso lettere all'amico Bethge Fberhard (lui stesso, tristemente coinvolto nel dramma della guerra, sul fronte italiano).

<<Se la religione è solo un abito del cristianesimo – e anche questo abito ha assunto aspetti molto diversi in tempi diversi – che significa allora un cristianesimo senza religione? ... L'interrogativo paolino, se la περιτομή (circoncisione) è condizione della giustificazione (salvezza), a mio parere suona oggi così: la religione è condizione della salvezza? La libertà dalla περιτομή è anche libertà dalla religione..... Le persone “religiose” parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite

Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa ma nella vita e nella bontà dell'uomo Io rifletto molto sull'aspetto di questo cristianesimo non

religioso Mi è parso chiaro che non è possibile far comparire Dio come tappabuchi dei nostri vuoti di conoscenza

La mia opinione è che l'intero contenuto, compresi i concetti "mitologici", (Bonhoeffer si riferisce al contenuto della Bibbia) deve restare, ma che essi vanno ormai interpretati in una maniera che non presupponga la religione come condizione della fede (cfr. la "pe....." in Paolo!)>>.

(Le citazioni sono tratte da "Resistenza e Resa" 1951 – Monaco – 1969 Milano e le virgolette sono sempre di Bonhoeffer).

Nella lettera del 16 luglio 1944, riassume mirabilmente la sua ricerca e scrive: <<l'aspetto storico: è una grossa evoluzione quella che porta all'autonomia del mondo. In teologia, il primo è Herbert de Cherbourg; in morale abbiamo Montaigne; in politica c'è Machiavelli; e infine la conclusione della filosofia: da un lato il deismo di Descartes (il mondo è un meccanismo che funziona da solo senza intervento di Dio); dall'altro il panteismo di Spinoza: Dio è la natura.

Kant, in ultima analisi, deista, Fichte e Hegel, panteisti. Dappertutto l'autonomia dell'uomo e del mondo è la meta del pensiero>>.

Poi continua: <<Dove è a questo punto lo spazio per Dio? Si chiedevano spiriti pavid?>>. E così risponde: <<Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo, etsi deus noneProprio questo noi riconosciamo, al cospetto di Dio! Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio.....Qui sta la differenza determinante rispetto a qualsiasi altra religione.

Il senso religioso dell'uomo lo indirizza, nel bisogno, alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il deus ex machina. La Bibbia indirizza gli uomini all'onnipotenza e alla sofferenza di Dio Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, ma significa essere uomo; non è l'atto religioso, fare il cristiano, ma la partecipazione al dolore di Dio nella vita quotidiana>>.

Torna alla mente il seminatore alle prese con il suo "terreno" diversificato; che fa egli? Sente il "dolore" storico e cosmico del suo Padre celeste e sceglie di partecipare a quel dolore da incompiutezza, quindi: getta il seme!

Bonhoeffer, aggiunge: <<"l'atto religioso" è sempre qualcosa di parziale, la "fede" qualcosa di totale, un atto vitale>>. Altrove, con sferzante e consapevole durezza, scrive: <<l'atteggiamento che chiamiamo "clericale", è quel fiutare la pista dei peccati umani, per poter prendere in castagna l'umanità Va detto che l'uomo è sì un peccatore, ma non per questo è volgare. Insomma, io pretendo che non venga di contrabbando in qualche estremo e segreto; che si prenda molto

semplicemente atto dell'età adulta del mondo e dell'uomo, che non si "stronchi" l'uomo nella sua modernità, ma lo si metta a confronto con Dio nelle sue posizioni più forti>>.

La ricerca di Dietrich Bohnoefffer – e molte altre delle quali non possiamo dare conto in questa sede – testimoniano – in campo cristiano – di complessa e complicata sia la strada "onesta" di chi crede in Dio e nell'uomo e nel contempo di quanto e di come possa essere vissuta liberamente la propria fede, immersi totalmente nella vicenda del mondo divenuto adulto. In questo percorso il processo di secolarizzazione è percepito, studiato e acquisito come fatto positivo, come una "distruzione creatrice"; come spinta a "liberare" la propria fede dall'involucro/prigione della religione stessa.

3.1.2 *Secolarizzazione e Politica*

Con riferimento al secondo percorso di approfondimento – quello del divorzio fede-politica e religione-stato – stiamo assistendo, in questi ultimi tempi ad un rifiorire di studi, dibattiti, riflessioni.

Questo filone di questioni coincide con la nascita e i c.... della <<modernità>>.

Di recente, le menti più illuminate e appassionatamente vicine alle "sofferenze" degli uomini (quel tipo di intellettuale-filosofo che rifiuta decisamente i caratteri e/o la funzione "caritale" e "sacerdotale" della cultura e dall'altra parte – come già si diceva – non si uniscono all'intelligenza), viene sottolineando con forza che possiamo <<affrontare i rischi di una secolarizzazione che altrove deraglia, solo se avremo ben chiaro il significato della secolarizzazione della nostra società post-secolare>> (J. Habermas, *Fede e Sapere*).

Queste menti illuminate si assegnano (e assegnano all'intelligenza contemporanea) il compito di cercare soluzioni <<in grado di fronteggiare la nuova tensione tra religione e politica che si manifesta nel cuore stesso delle società democratiche occidentali>>. (G. Marramao, *La passione del presente*, p.22).

Essi avvertono i segni di uno <<scacco del paradigma classico della modernizzazione>> (A. Bolaffi, G. Marramao, p.19) e pur consapevoli dei pericoli delle numerazioni (vedasi la seconda modernità, di Ulrich Beck), riconoscono che <<siamo entrati in una fase nuova dell'esperienza moderna e che essa comporta una revisione radicale dell'intero apparato categoriale: dal sapere giuridico a quello filosofico>> (A. Bolaffi, in *Frammenti e Sistema*, p.36).

L'obiettivo – lo si diceva già dinanzi – è correggere una secolarizzazione <<distruttiva e meramente sradicante>>.

Per raggiungere questo obiettivo, sono molteplici le operazioni “culturali” e “politiche” da mettere in campo. Innanzitutto bisognerà contestare un duplice “fondamentalismo”. Quello religioso che, sempre presente e/o riemergente, - soprattutto nelle religioni del libro - <<pretende di monitorare l'ordine giuridico democratico facendo valere le proprie “verità ultime” (G. Marramao, p.23).

Quello tecnico-scientifico-sociologico-liberale (ecc.) che ha la pretesa <<in apparenza razionalisticamente disincantata, in realtà fondamentalmente metafisica>> di eliminare in radice la risorsa di senso, costruita dalle fedi e dalle convinzioni religiose. (G. Marramao, Ibidem p.23).

A tale proposito, la lunga testimonianza della ricerca di D. Bonhoeffer offre una premessa di cosa può offrire il campo delle fedi. Una premessa ad un percorso serio, approfondito, scientifico di riscoperta delle radici cooperative e cooperanti della <<Modernità>>.

Nella storia dell'occidente stesso tra contenuti religiosi e linguaggi autonomi prodotti dalla “lotta tutt'ora persistente intorno all'autocomprensione secolare della società” (J. Habermas, *Fede e Sapere*, p.23). Tutta l'evoluzione del pensiero e della prassi degli uomini e delle donne, verso l'obiettivo del mondo adulto esprime questa ricerca – doverosa – dell'autocomprensione secolare.

La novità (se così si può dire) sta in questa “sorpresa”: si riteneva – soprattutto (esclusivamente?) in Occidente – che la modernità fosse un fatto acquisito sia nel merito (“questa modernità occidentale”) sia nel metodo (quei percorsi compiuti) e, improvvisamente, si ha la percezione che così non è. Non è che la “sorpresa” e la percezione siano un fatto diffuso; al contrario!

I filosofi della politica e della morale parlano, opportunamente di un duplice scacco; <<e non è certo per accidente – dice Marramao nel suo dialogo con Bolaffi – che lo scacco del l... viene oggi a coincidere con lo scacco del paradigma classico della modernizzazione>> (A. Bolaffi, *g. Marramao, Frammento e Sistema*, p.19).

Il primo “scacco” è il risultato del “grande racconto del globale”. Questo fenomeno, opportunamente compreso nei suoi “tratti tipici”, per non fare confusione con fasi caratteristiche che l'hanno preceduta (non siamo più dentro <<ne in una generica interdipendenza, ne in una fissa e semplice apertura dei mercati>>) trova una delle sue espressioni più significative <<nella rottura del cosiddetto “modello Westfalia” ossia del sistema di relazioni internazionali imperniato (a partire dalle guerre di religione e

dalla pace del 1648) nella figura dello Stato-Nazione sovrano territorialmente chiuso; siamo al declino del I..... e delle sue prerogative sovrane>> (ivi p.18).

L'emblema del secondo "scacco" sta nel rapporto tecnica-uomo. E' Umberto Galimberti, filosofo, psicologo e psicoanalista, l'autore che più si appassiona intorno a questo nodo cruciale.

<<Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo>> (M. Heidegger, *Gelassenheit*, 1959).

Il rovesciamento, se così si può dire, sta nel fatto che nel mondo antico, valeva <<l'uomo come soggetto e la tecnica come strumento a sua disposizione>>. Ora <<la tecnica, da strumento nelle mani dell'uomo per dominare la natura, diventa ambiente dell'uomo (...) è iscritta per intero nella costellazione del dominio>> (U. Galimberti, *La lampada di psiche*, p. 156-157).

Che si fa di fronte a questo "terreno" contemporaneo, impervio e differenziato? Ci sarà un seminatore, preoccupato e generoso insieme?

"C'è poi da chiedersi in questo nuovo e drammatico scenario, quale sia il ruolo del filosofo – si domanda P. Belli, nella Introduzione a *La lampada di psiche*. E aggiunge:<<guardo a lui – e oserei dire a noi smarriti naviganti senza rotta e bussola dell'era tecnologica – come a un uomo "postumo". Traggio la definizione da un autore molto amato da Galimberti, Friedrich Nietzsche (*Crepuscolo degli idoli*, 1888): <<Gli uomini postumi – io per esempio – vengono compresi meno di quelli consoni al loro tempo, ma vengono ascoltati meglio. Più esattamente: non veniamo mai compresi – di qui la nostra autorità>>.

E il mio pensiero torna, ancora, al Seminatore: uomo tra uomini postumi?

3.2 *Identità e Alterità*

E' sotto gli occhi di tutti, quel complesso e intricato fenomeno di "reazione" allo "spaesamento" e "sradicamento", cifra delle nostre società "irriguardosamente modernizzate" (J. Habermas) che va sotto il nome di identità.

E' la ricerca e/o la sottolineatura – a volte oltre misura e, persino, costruita a tavolino – dell'identità di sè: etnica, politica, religiosa, localistica. E', questa, una delle forme contemporanee di quello <<scontro fatalmente silenzioso tra mondi>>.

Oggi si fa un uso abnorme del concetto di “identità” con il rischio di aumentare esclusioni e conflitti. <<Se ne fa abuso: negli ultimi decenni è diventata un passepourtout utilizzato a tutti i livelli, anche da forze politico-sociali (...). Il termine “identità” viene utilizzato allo scopo di rivendicare il diritto al riconoscimento (...). Ci siamo e siamo diversi dagli altri (...). Ma questo uso, secondo me, porta a situazioni di chiusura. Il concetto sembra, sì, innegabile, ma contiene insidie>>. Così riassume la situazione, Francesco Remotti, antropologo che ha all’attivo scritti e ricerche sul campo (si veda, tra l’altro, il suo “Contro l’identità” Laterza, 1996).

E continua: <<Qualunque cultura è punto di ibridazione; tradizioni pure non ne esistono. Le tradizioni pure sono puramente inventate, perché le culture nascono dagli scambi (“Cannibali e Kamikaze”, L’Unità, 17 novembre 2001).

In tutte le sue ricerche, sottolinea il Remotti, egli trova “due poli opposti: a) da un lato, si insiste sul carattere irrinunciabile dell’identità; b) dall’altro si afferma che l’identità rappresenta (in quanto tale) un vicolo cieco, un piano fallimentare” (Remotti, 1996, p.60).

In conclusione: <<Si può tranquillamente affermare che nessuna società è mai riuscita – per fortuna – a costruire e mantenere la propria identità, sotto forma di sfera compatta e intaccabile (...). E questo perché l’identità (ciò che “noi” crediamo essere la nostra identità) è fatta anche di alterità (...). Essa va continuamente negoziata e negoziata con il tempo, oltre che con gli altri>>. (ivi, p.61 e 63).

3.2.1 Contro le culture, come monoliti identitari

Vedo (e con serena soddisfazione) molte sensibilità organizzate sul fronte della globalizzazione (no-global) e sul fronte, antico e contemporaneo, delle guerre (pacifismo); ma non scorgo analoghe preoccupazioni misurarsi sull’uso e sul ruolo delle identità culturali.

Sono, in effetti, oggetti pericolosi!

Ciò nondimeno anche questo è un compito urgente e decisivo.

Ancora Giacomo Marramao così sottolinea: <<il fatto che ogni cultura rappresenti un universo simbolico specifico che dà un senso ai quadri normativi che in essa si costituiscono non vuol dire (...) che le culture siano delle isole antartiche, come delle senza porte né finestre>>. E’ anche questo “universo” di mondi, e contigui, mi ricorda il campo del seminatore di Nazareth: ambienti e situazioni diversificate, persino diversamente legittimati nella prospettiva del raccolto, ciò nonostante tutti ugualmente candidati alla seminazione, in quanto, per tutti c’è la prospettiva “penultima” dell’aratura!

Perciò il seminatore spende a spande il suo seme. Il raccolto, poi, non è nel suo “dominio” (cfr. Mc. 4,26-28, citato).

Anche le analisi relative alla tenaglia “glo-cal”, ci rinviano ad un conflitto interno alle culture e non, invece, scontro tra civiltà (vedi A. Bolaffi, G. Marramao, 2001, p.162).

Qui sta il punto ed è un punto cruciale. Si tratta di impostare e condurre una battaglia su tutti i versanti: scuola, mezzi di comunicazione, studi e ricerche, ecc., tesa ad individuare, fare emergere e valorizzare le “mescolanze” e le “contiguità”.

C'è un duplice – come una sola moneta, con due immagini – compito di fronte a noi: il primo è quello di insegnare ai nostri figli la conoscenza delle altre culture; il secondo è insegnare a riconoscere nella propria, le presenze (linguistiche, scientifiche, filosofiche, religiose) delle altre culture. Ci sono segni di autentica speranza, a questo proposito, Edward Nixon (fratello del Presidente U.S.A.) a capo della Nixon World Enterprises, dopo l'11 settembre, intende impostare una specifica lotta al terrorismo con <<una vera rivoluzione nell'educazione, in America e nel mondo, per addestrare le future generazioni a riconoscere e combattere le radici della violenza (...) 270 milioni di studenti contro l'oscurantismo del risentimento ingiustificato (...). Il nemico da battere è questa miscela deviante e selettiva di ignoranza. La contrapposizione è chiara: cultura verso mancanza di cultura! (“Contro Osama, mille lavagne”: in Corriere della Sera – CorriereEconomia, lunedì 5 dicembre 2001, p.5).

Ed ecco un altro seme. Il 26-27 novembre 2001, la Lega degli Stati Arabi, per la prima volta dalla sua fondazione (1945) ha indetto un convegno sul <<Dialogo tra le civiltà: continuità non scontro>>, chiamando a riflettere 73 intellettuali di 18 paesi Arabi. Nel loro “Manifesto” conclusivo, mentre rivendicano alla civiltà araba di essere “parte della storia del progresso delle nazioni che è fatta di interscambio e di reciproca influenza”, sottolineano che <<non vi è una unica civiltà in grado di arrogarsi il diritto assoluto di offrire la soluzione definitiva sul come si debba vivere e comportarsi nel nostro mondo interdipendente>>.

E nel “programma di lavoro” chiede ai Governi arabi di introdurre nelle scuole l'insegnamento delle culture diverse <<per consolidare la comprensione reciproca>> (“Scontro di civiltà?”, in La Repubblica, 1 dicembre 2001).

3.2.2 *Universalizzazione e Differenziazione*

La nostra “preferenza” per le mescolanze non deve farci perdere di vista da una parte la realtà, dall'altra il valore delle differenze.

La realtà. <<L'altro contrassegno specifico della globalizzazione in atto è dato dal cosiddetto fenomeno del glo-cal: del corto circuito di globale e locale; globalizzazione del mercato e delle tecnologie e localizzazione dei processi identitari. (...) Il locale non si presenta più come una forma residuale, come una sorta di resistenza inerziale di società tradizionali "allergiche" alla dinamica modernizzatrice, ma piuttosto come effetto e la paradossale interfaccia del globale stesso>>. (G. Marramao, in A. Bolaffi, G. Marramao, 2001, p.19).

E' sicuramente complicatissimo governare questo futuro preso nella tenaglia glo-cal: ed è uno dei compiti della fase del post-Leviatano, a cui prima facevamo riferimento. Si tratta di costruire basi giuridiche, forme istituzionali e, persino, il lessico per dare governabilità democratica ad una società nella quale da <<un pluralismo degli interessi>> si è passati ad un pluralismo odierno che si presenta soprattutto (ma non in modo esclusivo!) come <<pluralismo di valori e identità>>.

Permangono, quindi, "i conflitti di interesse" ma "inestricabilmente incapsulati dentro i conflitti e le logiche identitarie" (ivi, p.87).

Governare la realtà, dunque. E, contemporaneamente, non disperdere valori.

Non voleva dire questo il seminatore di Nazareth? <<Il Common Sense democraticamente illuminato – ci ricorda J. Habermas – deve temere anche la omologazione mediatica e la tribalizzazione, tramite chiacchiericcio, di ogni differenza specifica>> (J. Habermas, 2001, p.15).

Il riconoscimento delle differenze – quale atto di libertà reciproca – accompagnato da processi di secolarizzazione non, potrà condurre ad una "ricostruzione di un nuovo universalismo" e la "tenaglia" non starà più tra il globale e il locale, perché la modernità non dovrà essere una omologazione universale (o una occidentalizzazione).

U. Galimberti, che pure manifesta un accentuato pessimismo sulle sorti della modernità (fondata – come lui ci ricorda – sui tre principi della Rivoluzione Francese: libertà, eguaglianza, fratellanza), dice che <<la fratellanza è un concetto che si è capito sempre poco, ma è invece il cardine degli altri due. Fratellanza vuol dire che io devo percepire l'altro (...) devo lasciarlo nella sua alterità; la negazione dell'alterità è la negazione della differenza (e anche la negazione di una ricchezza)>> (U. Galimberti, la Lampada di psiche, p.59. Pure Levinas, Quattro letture tematiche, Il Melangolo, 1982; C.M. Martire, U. Eco, In che cosa crede chi non crede? Liberal, pp.69-80).

In questo ambito si impone (e si chiede a noi, a questa nostra parte di mondo) un <<radicale riesame critico di ciò che dobbiamo intendere per Occidente nell'età globale, (...) e un'analisi spregiudicata della coppia

costitutiva, sin dalle origini, della nozione stessa di Europa: la coppia Oriente-Occidente>> (A. Bolaffi, G. Marramao, 2001, p.54).

Recentemente (La Repubblica, 9 dicembre 2001, p.37), abbiamo potuto leggere una bella intervista, a cura di Antonio Gnoli, al filosofo Giorgio Pasqualotto.

Domanda: Non le sembra eccessivo questo interesse dell'Occidente per le filosofie orientali?

Risposta: eccessivo non direi, piuttosto cercherei di evitare due difetti del modo in cui l'Occidente guarda a Oriente. Hegel pensa all'Oriente come uno stadio primordiale del pensiero. Ai suoi occhi occorre aspettare i Greci per vedere il dispiegarsi della ragione. E' una forma di colonialismo soft: non schiaccia l'avversario, ma lo assume, lo ingloba. All'opposto c'è chi ritiene che la decadenza è l'Occidente, mentre la verità va cercata nelle civiltà dell'India e dell'Islam. Entrambi gli atteggiamenti sono da evitare.

Domanda: A vantaggio di una terza via?

Risposta: Mi piace immaginare Occidente e Oriente come due poli di un campo magnetico (...). Ma la cosa importante è che io mi possa aprire all'altro. E' chiaro che questa apertura ha in se anche dei rischi, ma è la sola possibilità di un arricchimento.

4. Una Agenda

Il percorso di questa "lectio" è partito da un dato oggettivo: un terreno, diversificato quanto alle sue potenzialità; e da un dato soggettivo: la decisione del seminatore, intenzionato a valorizzare tutte le potenzialità – le diverse potenzialità – del terreno della sua gente.

Partendo da questi due elementi, noi abbiamo inteso costruire la visione del mondo e della vita che stavano alla base di quella decisione (non l'unica possibile) e ascoltandone qualche eco, oggi, nel cuore della modernità.

Ora dobbiamo tornare al "mestiere del quotidiano": e questo ci obbliga a delineare – seppure molto schematicamente – i compiti odierni dell'economia, della religione e della politica.

4.1 Il compito dell'Economia

Vorrei mettere a base di questo "compito" tre citazioni.

La prima è tratta dallo Statuto della nostra Associazione. Essa, all'art. 2, dice che l'Associazione promuove le sue attività, facendo riferimento ad <<un modello di sviluppo integrato, in grado di coniugare i valori del

lavoro, dell'impresa e della solidarietà, con la tutela e la valorizzazione del territorio e dell'ambiente>>.

Applica, quindi, questa opzione p..... al campo dell'agricoltura e delle sue molteplici interrelazioni.

La seconda è tratta dalla riflessione di un grande filosofo, sociologo ed economista del novecento, Max Weber e risale al 1999; dice: <<Io non posso sopportare che problemi di importanza mondiale, di immensa portata ideale, in un certo senso i problemi più grandi che possano occupare la mente umana, vengano trasformati in una questione di "produttività" tecnico-economica e diventare oggetto di una disciplina specializzata, come è l'economia politica>>. La riflessione è di John Maynard Keynes ed è del 1931: <<Spero ancora e credo che non sia lontano il giorno in cui il "problema economico" occuperà quel posto di ultima fila che gli spetta, mentre nell'arena dei sentimenti e delle idee saranno, o saranno di nuovo, protagonisti i nostri problemi umani, i problemi della creazione artistica, del comportamento, della religione>>.

Siamo confrontati, come si può notare, con una questione di fondo; è teorica e pratica insieme.

Oggi, in questa sede, vedo che la nostra attenzione debba essere centrata su un più limitato interrogativo. Quando si denunciano i limiti e/o le derive dell'economicismo e (giudicate voi se si tratti della stessa cosa) dell'approccio, teorico e pratico, secondo cui: "ragazzi: l'economia non è un'opinione, è una scienza!". Si rinvia ad una rispettabile utopia o, al contrario, ad una corretta e coerente impostazione teorica e pratica?

<<A chi domandi loro l'origine della parola economica pochi economisti sanno rispondere. E i pochi che rispondono se la cavano riprendendo forse senza saperlo la spiegazione degli enciclopedisti. Oikos significa casa, e nomos legge. Di qui l'idea di una scienza che darebbe le leggi, amministrerebbe nel senso di allocare la casa, ovvero gli averi. Traduzione dubitabile. C'è anche un nomos con l'accento sulla seconda sillaba che significa pascolo, cura di un gregge da parte di un pastore. E così appunto erano regolati gli averi di Odisseo secondo criteri che inglobano, provvedono. Il modo in cui Eumeo provvede all'ospite non è infatti un allocare, ma un curare generoso. Ci accorgiamo che il tornaconto non solo non spiega l'epica. Ma addirittura è dubbio persino che spieghi la parola economia. Così come pure l'agire epico ed economico dei pompieri di New York scombina la nostra percezione consueta dell'economia>>.

Così Geminello Alvi (CorrierEconomia, "L'Epica Americana che confonde le nostre regole" 29 ottobre 2001), commenta la demolizione delle Twin Towers. L'economia non è solo profitto. E se l'epica non è

cantare gesta eroiche, si ma, in fondo,, è perché <<l'economia non può essere ridotta per lo più a calcolo dell'utile>>. (ivi).

L'impostazione "integrata" alla quale il nostro statuto rinvia, suffragata, peraltro, da abbondante letteratura (da ultimo AA.VV. Agricoltura e Natura, 2001), non è, dunque, un parlare d'altro, ma è la unica collocazione dell'agire economico. Come ci ricordano scienziati dell'economia, quando "nell'analizzare il sistema economico di un Paese, cominciano dalla durata media della vita dei suoi abitanti (vedi A. Sen, in "Cooperazione e Mercato Globale", p.51); come ci ricordano spericolati operatori della grande finanza, quando affermano: <<c'è in ogni caso qualcosa di sbagliato con l'idea di fare della sopravvivenza il più adatto principio guida di una società civilizzata. Il concetto fondamentale che voglio esprimere è che la cooperazione fa parte del sistema al pari della competizione, e lo slogan "sopravvivenza del più adatto" distorce questo fatto>> (Vedi Soros G., La minaccia capitalistica, 1997); come ci ricordano, infine, gli economisti quando rilevano che << il Prodotto Nazionale Lordo (PNL) è un falso indicatore, (visto che) il modo migliore di accrescerlo (spesso) è fare una guerra>>; sono dunque accertati <<i limiti dell'economia politica (e qui siamo nel cuore della scienza economica!) intesa come corpo dottrinale chiuso>> (Sotte F., in "Riflessioni per un'Economia di Pace"; come ci ricordano, per altro, i moderni capitalisti che investono, ora, nell'etica, per farne un nuovo business (cfr. Marco P...., L'etica si fa business. Segnali da Davos, in "La Repubblica, 30 novembre 2000).

4.2 Il compito delle Religioni

<<A che serve procedere se la Grande Marcia dell'Umanità verso il Meglio avanza tra file di cipressi funebri e se non sa dove andare?>>

Si domanda Franco Volpi (La Repubblica 2 dicembre 2001, p.38-39), mentre commenta il discorso di J. Habermas, riportato da Micromega (n.5-2001) da noi, più volte, citato.

La Comunità dei credenti che fanno riferimento alle "religioni del Libro", hanno – oggi – un compito grande e strategico. Il loro programma dovrebbe essere – sempre e costantemente – quello di "distinguere", di "separare": tra religione e fede, tra religione, cultura e fede, tra religione e politica. E, infine e soprattutto, "sospendere" il giudizio finale, vivere le proprie convinzioni, dentro e lungo un consapevole "tempo dell'attesa".

Non è questo l'approccio alla vita del Seminautore?

Senza questa strategia della distinzione – la storia e la cronaca lo dimostrano e lo confermano - <<i monoteismi sono destinati, in una società irraguardosamente modernizzata, a sviluppare un potenziale distruttivo>> (J. Habermas, 2001, p.10 e anche F. Remotti, 1996 pp. 45-47).

Il programma è comune e specifico, insieme. Il “Cristianesimo” dovrebbe portare avanti l’intuizione e la testimonianza di Dietrich Bohnoefffer e di tanti altri; traducendola nella predicazione e nella catechesi.

Il Concilio Vaticano II, d’altra parte, offre un ottimo punto di svolta e – si spera – di non ritorno. Va approfondito, non solo letto e commentato. Spetta alla generazione attuale.

Il compito specifico dell’ebraismo si può riassumere in questa missione:<<leggere e vivere la Bibbia, oggi, nel Paese della Bibbia>>.

E’, questo, il titolo del documento <<fondamentale per comprendere il punto di vista di palestinesi ed arabi cattolici, israeliani o meno, ed in generale di palestinesi ed arabi cristiani, perché esso bene rappresenta i sentimenti dei fedeli di altre Chiese(L. Sandri, 2201, p.209. Ma anche 209-213). Si tratta della lettera pastorale del patriarca latino di Gerusalemme, Michel Sabbah.

Io penso che tutti gli ebrei, di fronte al loro “libro Sacro”, non possono non sentire il peso di un compito – ad un tempo di fede e civile – come questo: impedire che chiunque possa “usare” il “Libro”, come risulta, con evidenza, dalla dichiarazione dell’assassino di Isaac Rabin, la sera del 4 novembre 1995, Ygal Amir, 27 anni, studente: <<Ho agito in nome di Dio, l’ho fatto per obbedire alla Bibbia. Rabin dava la nostra terra agli arabi>> (Si veda L. Sandri, 2001, p.226).

L’Islam (le sue quattro grandi E le sue “mille” facce) da parte sua, dovrebbe assumere, fino in fondo, la responsabilità del suo miliardo e 200 milioni di credenti; portare sulle spalle, la responsabilità dell’orientamento del 20% dell’umanità è un compito grande.

Compito, anche difficile per una religione priva di una gerarchia e priva di un “clero”, in senso stretto.

E’, peraltro, estremamente complesso indicare i punti essenziali e prioritari sui quali “esercitare” questa inedita responsabilità.

Vorrei – umilmente – sceglierne uno: evitare in tutti i modi (culturali, politici, istituzionali) due corto-circuiti:

- 1) che si confonda il contrasto sociale tra Nord e Sud del mondo con una contrapposizione tra cristiani e islamici;

2) che si confonda una legittima critica (e conseguente battaglia culturale) contro il “secolarismo” moderno, con un mandato di Dio all’Islam e salvare il mondo dall’attacco dell’egemonia occidentale. (Si veda, tra l’altro, Tahac Ben Jelloun: l’Islam spiegato ai nostri figli, Bompiani 2001).

In generale, il compito dei fedeli nelle “Religioni del Libro”, può essere riassunto in questa consapevolezza – che è, ad un tempo, utile sul piano civile e fondata sul piano storico e teologico - :<<lo scontro oggi non è tra religioni ma tra posizioni religiose che accettano la secolarizzazione e la laicità della polis e posizioni che non l’accettano>> (E. Bianchi, Se la Chiesa e l’Islam si uniscono nel, La Repubblica, 14 dicembre 2001, p.18).

Se le grandi religioni monoteiste non assumeranno, ognuna nel suo specifico terreno, anche, concordemente, questa missione umile, per la salvezza terrena dell’umanità, allora il sogno e la preghiera di milioni di uomini e donne, legittimamente, si leverà contro di esse..... (Ricordate? <<Imagine there’s no heaven (...) No hell below us, above us only sky (...), nothing to kill or die for, and no religion too>>). (Lennon John, Imagine, London 1971).

E’ proprio questo amore per l’umanità che può e deve animare il dialogo interreligioso dandogli valenza civilistica!

<<Il dialogo cristiano-musulmano non si deve mai separare dal dialogo fra culture e, cosa ancora più importante, dalla centralità del dialogo continuo con i poveri>> (Thomas Michel, 2001, p.81). E ancora: <<i>Musulmani hanno bisogno di conoscere gli elementi di liberazione e di trasformazione per i poveri che sono alla base della fede cristiana e noi abbiamo bisogno di scoprire la forte tradizione profetica e gli elementi di liberazione che si riscontrano nei pilastri dell’Islam, nella Shari’a, il modo di vita islamico>> (Thomas Michel, 2001, p.83).

4.3 Il compito della POLITICA

La questione che è “in agenda” è la seguente: come uscire da questa forbice distruttrice? Quella che da una parte registra <<il deficit motivazionale di una politica ridotta a mera gestionalità e tecnica procedurale>> (A. Bolaffi, G. Maramao, 2001, p. 107), dall’altra – e faccio riferimento al meglio dei movimenti che dal 1999 (da Seattle in poi) ha ripreso il campo – il rischio di “un’utopia permanente (...), di una violenza mediatica ed emotiva (...), di vaghezza di analisi nei confronti di questioni complesse (...), di propensione all’impegno fra bene globale a

cui continua a corrispondere un grande sonno su base locale” (Stefano Pistolino, Pensare no-global ma anche no-glocal, in L’Unità, 17 novembre 2001).

Il nuovo posto della nuova politica si situa, precisamente in questa forbice, che se continua a restare tale, a lungo, sarà distruttrice di ogni possibilità.

La prima “riconversione” è quella riguardante la “sbornia economicistica”. Ne abbiamo parlato, nel paragrafo precedente.

Ricordate? <<It’s the economy stupid: siamo vissuti per un decennio all’ombra di questa frase>> (E. Comelli, Non ci resta che il Politologo, in CorrierEconomia, 29 ottobre 2001. Tutto l’articolo è estremamente interessante!).

Oggi, gli analisti della grande società del “Control Risks” non curano più lo zero virgola nei bilanci, ma la solidità della società civile e la onestà dei magistrati (ivi).

La seconda è quella tesa a riscoprire, nelle sedi proprie dei partiti e delle istituzioni di formazione politica, <<un ritorno del politico sotto una veste umana: non nella forma originaria Hobbesiana di uno Stato della sicurezza globale, ossia non nelle dimensioni di polizia, servizi segreti; ma nella forma di un potere in grado di attuare una civilizzazione mondiale>> (J. Habermas, 2001, p.9).

Da questo versante si profilano questioni “teoriche”, di formazione nuova dei “formatori” ed anche questioni molto “pratiche”, come quelle della conclusione del “secolo americano” e del ruolo dell’Europa-Unione politica.

La “Governance” di una realtà che è – ad un tempo – politeismo culturale e un policentrismo dei poteri, dove <<l’impero non è più una struttura egemonica localizzabile in un luogo o Paese determinato (fossero anche gli Stati Uniti d’America!)>>, segna la fine di ogni illusione.

Non soltanto, quindi, i servizi segreti americani e/o inglesi dovranno imparare l’arabo (e molte altre lingue locali), ma molto di più sarà bene ridare in fretta ruoli e funzioni all’ONU, democratizzare altre sedi di “Governo” mondiale (vedi W.T.O.) e inventarne di nuovi (Rifkin, suggerisce un ONU delle culture!).

Infine, dopo l’11 settembre, <<l’economia della paura che oggi si sta profilando nel mondo occidentale è destinata a suonare la campana a morte della mondializzazione in quanto tale, o non piuttosto l’avvio di un processo di autocritica e di ripensamento tale da dar luogo a un tipo di mondializzazione diverso, politicamente governato e pertanto socialmente più giusto e istituzionalmente più democratico?>> (A. Bolaffi, G. Maramao, 2001, p. 167).

Certamente, prima dei “filosofi”, i movimenti hanno posto e imposto precisamente tale questione! “Cheapeau”!, con molta umiltà.

Ora, dunque, contro i rischi di un impegno che potrebbe tingersi di utopia permanente, necessita un lavoro ed un lavoro <<per guardare vicino, non solo lontano>> (S. Pistolino, *ivi*).

4. Conclusione

A conclusione di questa nostra <<lectio>>, vorrei proporre – più che slogan ad effetto – due citazioni e, questo, sempre nella linea che ci siamo dati nel sottotitolo: appunti per un pensiero meditante (espressione, peraltro, presa in prestito da un grande maestro quale è M. M.....).

4.1 Sentinella, quanto resta della notte?

<<Mi gridano da Seir:

Sentinella, quanto resta della notte?

Sentinella, quanto resta della notte?

La sentinella risponde:

se volete domandare, domandate.

Viene il mattino, e poi anche la notte;

convertitevi, venite. (Isaia 21, 11-12)

Si tratta di un breve e un po’ enigmatico oracolo del ventunesimo capitolo del libro di Isaia e va letto situato nell’Iohmea, territorio occupato e oppresso dagli Assiri.

Non si può dire né che sia un messaggio pessimista né che sia messaggio/profezia ottimista.

L’oracolo dice:

- la notte c’è
- la notte va riconosciuta come notte
- la notte non dura per sempre
- la notte può tornare
- nessun rimpianto per il giorno precedente
- nessuna illusione nei rimedi facili e/o in scorciatoie.

(Una lettura di questo “oracolo”, in chiave di “riflessioni sulla transizione italiana”, si può leggere in Giuseppe Dossetti, *Sentinella, quanto resta della notte?*, Edizioni Lavoro, Roma).

La parabola del Seminaio – o, come scrivono alcuni commentatori biblici, del contadino “tribolato” (Schweizer, 1971, p.95) o dell’”intrepido seminaio” (Jeremias, 1967, p.178) – si colloca in questo instabile equilibrio tra la notte e il mattino.

Come direbbe un “laico”? Direbbe, anzi dice: <<noi non abbiamo diritto alla certezza. E, tuttavia, anche per questo, e forse proprio per questo, noi abbiamo diritto alla speranza>> (Antismi, 1994, p.46).

4.2 *Raccoglierai la sua rivenuta*

<<Sei anni seminerai il tuo campo
e sei anni potrai la tua vigna.
E raccoglierai la sua rivenuta>>.
(Levitico 25,3)

Il capitolo 25 del Levitico (uno dei cinque libri del Pentateuco) è quello che contiene la del “Giubileo”. La traduzione e la “lettura” proposta è di Enri De Luca (noto scrittore, autodidatta per quanto riguarda la conoscenza dell’ebraico; forse già noto a molti per essere stato tra i membri della Lotta Continua, compagno di A. Sapri e altri).

Scrive De Luca (E. De Luca, 1996) :<< il verbo zamàr (potare) è usato nella sua forma più intensiva; zimmèr (cantare) come verbo per cantare i salmi. Frutto di un popolo ancorato al suolo (ricordate il complicato terreno del seminaio?), l’ebraico impiega per il culto verbi che riguardano la terra.

“Raccoglierai la sua rivenuta”: è il preciso ricalco del comandamento dato a Mosè in Sinai: “sei anni seminerai la tua terra. E raccoglierai la sua rivenuta”. La parola è tevuà: è nome composto dalla radice del verbo venire. Le traduzioni, di solito, la rendono: prodotto. Preferisco rivenuta, perché in ebraico c’è la rinnovata sorpresa di qualcosa che viene dalla terra in risposta al nostro seminaio, che è un chiedere, non un esigere.

Nella nostra parola prodotto c’è l’abitudine a dare per scontato un risultato, a fare della terra un ingranaggio di una catena di produzione. Per la lingua ebraica il frutto viene ancora come un dono dal suolo e non dal nostro sfruttamento di essa>>.

Forse ora si comprende meglio la “psicologia”, la “filosofia di vita” e la “visione del mondo” del seminatore che uscì a seminare, del “Logo” che piacque a Sandro e del nostro modesto lavoro dell’Associazione “Alessandro Bartola”.