

Capitolo quarto

Degli amaryllis compagni di bellezza, per la libertà

Grazie ai ricordi e agli amici carissimi, la mia vita ha potuto proseguire. Un ruolo particolare, però, l'hanno svolto i fiori e in special modo gli amaryllis. Da tempo cerco di attorniarli di amaryllis, tanto che, dopo mesi di costante compagnia, li ritengo un elemento fondamentale della mia vita quotidiana. Così ho appreso che appartengono alla famiglia delle *Amaryllidaceae*, una pianta originaria del Sudafrica dove viene comunemente chiamata *amarillide*. Viene spesso confusa con un fiore ibrido molto simile, l'*hippeastrum*, proveniente dal Centro e Sud America, da cui però si distingue per il tipo di fioritura: l'amarlyllis originale produce un maggior numero di fiori ma di dimensioni più piccole rispetto all'*hippeastrum*. La specie di amaryllis più conosciuta è l'*Amaryllis belladonna*, dalle foglie di color verde vivace e fiori molto profumati che, a seconda della varietà, possono essere di diversi colori: bianco, rosso, rosa chiaro con striature giallo chiaro ecc.

Il nome della pianta deriva da un nome di donna, di origine greca, derivato a sua volta etimologicamente dal verbo *amarysso* che significa "splendere" o "brillare". Il poeta Virgilio (70-19 a.C.) la cita nelle *Bucoliche* (composte tra il 42 e il 39 a.C.), quando fa decantare a Titiro (un pastore) la bellezza della sua Amarillide (*Amaryllis*). La presenza floreale tende a richiamare, più che pastorelle e personaggi bucolici, figure, simboli che trascendono la mera contingenza. Averli vicini produce una sensazione di godimento e di appagamento estetico. Fa da piacevole compagnia, silente, stimolante, con lo scorrere delle ore e dei giorni. In me produce un effetto analogo a quello che mi accade ascoltando la Sinfonia n. 9 "Dal Nuovo Mondo" di Dvořák. La straordinaria bellezza di questa Sinfonia deriva, anche, da un'eccezionale capacità evocativa e descrittiva.

«Già dal primo movimento, "*Adagio - Allegro molto*", si coglie una visione a largo raggio delle grandi distese americane: dopo una breve introduzione lenta, un brusco sussulto di archi ribadito dai timpani introduce il primo tema, esposto dal corno, che sembra emergere direttamente dal verde cupo dei boschi più fitti, e a sua volta spiana la strada al secondo, più placido, un motivo capace da solo di catapultarci in un mondo più sognato che reale, quello che abbiamo conosciuto attraverso i film western. Il contrasto si fa sempre più vivo ed energico, fino alla coda perentoria e maestosa.

Il "*Largo*" è una delle più ispirate melodie del tardo romanticismo, anzi in realtà si basa su due motivi. Il primo, tra il pastorale e l'elegiaco, viene esposto dall'inconsueta voce del corno inglese, aspra e nasale come quella dell'oboe ma più profonda; il secondo è costituito da una serie di fremiti orchestrali, come sospiri di un pianto dolcissimo ma inconsolabile, a tratti quasi schubertiano. Lenta ma inesorabile la tensione cresce, interrotta solo da una vivace citazione dei temi del primo tempo. Liberatorio, brioso come una delle "Danze slave" dello stesso Dvořák, irrompe in un trionfo di triangoli e timpani il terzo movimento, "*Molto vivace*", così festoso da riuscire a incorporare il tema elegiaco precedente riproposto in forma totalmente diversa, praticamente poco meno che ballabile.

E così pieni di gioia arriviamo al gran finale, "*Allegro con fuoco*", dominato quasi tirannicamente dal celebre tema, quasi elementare ma di grande forza espressiva, all'inizio letteralmente sparato all'unisono dagli ottoni, poi rimaneggiato in fantasiosi intrecci con citazioni dei movimenti precedenti, infine dilatato a dovere, al fine di preparare una chiusura quanto mai maestosa, come merita questa superba Sinfonia, straordinariamente ricca di motivi facilmente cantabili, comprensibili anche ai non classicomani»¹.

Mi verrebbe da dire che la compagnia degli amaryllis induce a lasciarsi dominare da un'opzione radicale circa il forte sentimento di bellezza, il sentimento speciale che nasce dal silenzio, spinge al senso di libertà.

Nonostante tutto, mentre si fa strada il sentimento di libertà, sono attratto dallo scenario che evoca la *humana conditio* degradata di migliaia e migliaia di donne e di uomini ridotti ad esseri anonimi e insignificanti...

¹ <https://www.debaser.it/antonin-dvoak/sinfonia-n-9-dal-nuovo-mondo/recensione>

Dal fiore, oltre le illusioni, germoglia un forte senso esistenziale del vivere e quindi del dignitosamente morire. Alludo alla *Leggenda del Grande Inquisitore*, tratto da un romanzo di F. Dostoevskij ambientato a Siviglia².

Nel romanzo il racconto è messo in bocca a Ivan Karamazov. Il Cristo è tornato in terra all'indomani di un immenso rogo in cui vengono bruciate più di cento persone perché ritenute eretiche. Il Grande Inquisitore, in piena notte, si reca da Cristo arrestato. Gli dice a chiare lettere che mai come adesso (senza Cristo) gli uomini sono convinti di essere assolutamente liberi. «Sono stati loro stessi a portarci con le proprie mani la libertà, a deporla umilmente ai nostri piedi».

Per l'Inquisitore gli esseri umani non sanno reggere il peso della libertà e per questo gridano: «Salvateci da noi stessi».

L'esercizio della libertà postula la messa alla prova del mestiere di vivere, fuori da ogni pigro ripiegamento individualistico su se stessi. L'esercizio della libertà richiede il coraggio della scelta, il rifiuto di ogni sotterfugio.

Del resto ogni gesto umano consapevole è ben altro dagli atti della routine e dai luoghi comuni. L'atto di fede, in particolare, in quanto dono del tutto gratuito, è ben altro dal gesto rituale, è ben altro dal pietismo o dal moralismo.

La stessa sessualità sta nello spazio del dono, perché richiede di dare e di ricevere e si colloca sempre nella relazione tra due soggetti. La sessualità non si riduce alla genitalità e la capacità di dono e di accoglienza è più ampia di quella esercitata nella genitalità: investe, infatti, l'intera persona e le sue relazioni. La sessualità ci spinge alla relazione con l'altro, ma dipende da noi cercare, in questa relazione, l'incontro o il possesso, la sinfonia o la prepotenza, lo scambio o il narcisismo. Potremmo dire, peraltro, che la castità è l'arte di non trattare mai l'altro come un oggetto, perché in questo caso lo si "consuma" e lo si distrugge. La castità conferisce alle relazioni umane una trasparenza che permette alle persone di riconoscersi nel rispetto del loro essere più intimo.

Si pensi all'incontro sessuale dei corpi nella loro nudità e all'intimità che ne deriva. Quando i corpi nella nudità si incontrano e si intrecciano, si accende una conoscenza reciproca che non è comparabile a quella che possono avere l'uno dell'altro anche gli amici più intimi.

Quando si tocca un corpo, non si tocca qualcosa, ma una persona, che non è un oggetto di piacere, che non può essere consumata, ma che è possibilità di comunione autentica. Senza questa comunione non è possibile la castità, ma solo l'obbedienza alla pulsione, all'estro, al possesso.

Scriveva Rainer Maria Rilke: «Non c'è nulla di più arduo che amarsi: è un lavoro, un lavoro a giornata... L'amore è difficile e non è alla portata di tutti».

L'atto sessuale, compiuto nei tempi e nei modi che gli amanti sanno discernere come belli, buoni e "giusti", è conoscenza, e non si deve avere paura di affermare che proprio il piacere sommo dell'atto sessuale incendia tale conoscenza. Ma non è facile distinguere questo piacere sommo dell'incontro dei corpi, dei cuori, delle intelligenze, dalla pulsione. Sì, la pulsione da sola, con la sua prepotenza, può creare l'inferno, eppure essa ci abita, e, se non ci fosse, non saremmo naturalmente capaci di darci e di accoglierci. La pulsione da sola può addirittura portare a un'unione dei corpi che conosce solo l'attimo fuggente e a un'eccitazione dei sensi che conosce la senescenza precoce dei

² La leggenda è contenuta nel romanzo *I fratelli Karamazov*. Ivan Karamazov, ateo, narra questa leggenda per rendere comprensibili i suoi dubbi teologici al fratello credente. Dostoevskij non procede, come Kant, dalla libertà a Dio, bensì, viceversa, da Dio alla libertà. La libertà è qualcosa di più di un postulato che fonda la possibilità di ogni discorso morale, essa rappresenta un dato essenziale ed esistenziale della condizione dell'uomo che è posto sempre e comunque, proprio in virtù della libertà, dinanzi al dilemma inevitabile fra bene e male.

sensi stessi. Non è anche per questo che sovente le storie d'amore, anche sigillate pubblicamente, conoscono la fine e dunque il fallimento dell'amore?

Quando, di fronte all'altro soggetto, non si sosta con rispetto, come davanti a un mistero, a una trascendenza; quando non si è capaci di inchinarsi di fronte all'altro e di farlo per amore; quando non si percepisce il segreto dell'altro, che sfugge alla nostra presa, allora non si è capaci di castità. Ecco la difficoltà della castità, quasi impossibile, invivibile si potrebbe dire; anche Gesù, del resto, ha messo in guardia i suoi discepoli: «Chiunque guarda una donna per bramarla, ha già commesso adulterio con lei nel proprio cuore» (Mt 5,28).

Guardare una donna per bramarla è vederla non in quanto donna, ma come oggetto, dunque non percepire in lei "la persona altra"; significa passare accanto a una possibile relazione autentica, per percorrere altre vie che non portano alla comunione. Mettendoci di fronte a questa esigenza, comprendiamo le nostre fragilità, le nostre incapacità, e misuriamo la dominante animale che è in noi e che non sempre siamo capaci di sottomettere e di ordinare.

Dalle sfide connesse all'esercizio della libertà mi viene di pensare ad un testimone singolare: al pastore Bonhoeffer. Mi piace ricordarlo quando nel carcere nazista, in attesa dell'esecuzione della sua condanna a morte, scriveva: «Dio si lascia buttare fuori dal mondo, sotto la croce. Dio è impotente e debole in questo mondo e solo così ci aiuta. È molto chiaro ciò che è scritto in Matteo 8,17: "Perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle nostre malattie". Perciò, Cristo ci aiuta non con la forza della sua onnipotenza, ma con la sua debolezza e la sua sofferenza. Tutte le religioni raccomandano la persona sofferente al potere di Dio. La Bibbia, invece, raccomanda gli esseri umani all'impotenza e alla sofferenza di Dio. Solo un Dio che soffre può aiutare»³.

Occorre vivere nel mistero dell'aldilà: Dio nel mondo.

La sequela dei giorni ci pone costantemente motivi di gioia e di incertezza. Come e quanto durerà questa dolce sinfonia? Dove, come e quando arriverà il segnale dello stop?

A dire il vero ne ho parlato recentemente con degli amici della Misericordia di Agliana. Ma come succede fra amici loro mi hanno pregato di «farla finita con questi discorsi, con questa *nenia* relativa alla morte». «Non ti lamentare!» – mi gridano. «Cerca di approfittare al meglio di questi giorni che hai». E tutto mi viene silenziato.

Però dentro di me proseguo l'intima narrazione. Mi immagino esposto... in solitudine, accompagnato dal *Dies irae* e da appositi brani musicali e poi nel verde cimitero...

Rivado, dunque, spesso a Bonhoeffer. Nel 1944, da una prigione nazista, lo ripeto, il pastore e teologo luterano scrisse al suo amico e cognato: «Il nostro modo di diventare adulti ci porta a riconoscere, con realismo, la nostra condizione davanti a Dio. Dio si fa conoscere da noi che dobbiamo vivere come persone capaci di affrontare la vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona. Il Dio che ci lascia vivere nel mondo senza pensare all'ipotesi che Dio opera in esso. Questo è il Dio davanti al quale noi stiamo in modo permanente. Davanti a Dio e con Dio dobbiamo vivere senza Dio [...]. Dio è debole e impotente nel mondo e questo è esattamente il modo, l'unico modo in cui egli è con noi e ci aiuta. [...]»⁴.

Evito i crisantemi, fiori da morti, connessi con l'aldilà. Sono innamorato dell'aldilà.

³ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1996, p. 440.

⁴ *Ibidem*.

La religione si caratterizza, spesso, nel produrre uno sdoppiamento della realtà in due mondi: a) per favorire il distacco interiore da questo mondo passeggero oscuro, caduco; b) in vista del mondo definitivo luminoso, permanente dell'aldilà.

Per Bonhoeffer l'Evangelo non propone un distacco da questo mondo, ma, secondo la linea dell'Incarnazione, l'immersione in questo mondo. L'Evangelo unifica la realtà: Dio *nel* mondo, non Dio *e* il mondo.

Anche per la coscienza secolarizzata il mondo è uno, ma senza Dio, dato che Dio appartiene all'aldilà.

Il cristianesimo scopre Dio nell'aldilà. Su questa scoperta si incentra la ricerca di Bonhoeffer. La ricerca di Dio non può avvenire lontano dal mondo, evadendo dalle realtà storiche.

Nel prendere le distanze da una concezione di un Dio separato dal mondo, Bonhoeffer segnala tre forme inautentiche di conoscenza di Dio: 1. la concezione del Dio come onnipotente (solo Dio nell'aldilà); 2. del Dio tappabuchi, che colma i buchi della nostra ignoranza; 3. del Dio scappatoia come risorsa estrema a cui ricorrere nei momenti critici della vita (morte, sofferenza e colpa). Dio non vuole essere accettato per disperazione.

Innanzitutto vivere Dio nell'aldilà vuol dire scoprire la polifonia della vita.

Noi alberghiamo in noi stessi Dio e il mondo intero. Dio può essere paragonato al *cantus firmus*, al tema dominante della vita, rispetto al quale tutti gli altri temi musicali si muovono e si intrecciano, in autonomia e in segreto rapporto con il tema dominante.

È la trascendenza dell'aldilà, che si manifesta nell'avvicinarsi all'altro. Trascendenza nell'aldilà è scoprire tutte le dimensioni della vita. La religione non è un settore, ma una dimensione della realtà.

Per un certo tempo l'essere cristiani dovrà consistere nel pregare e nel praticare la giustizia tra gli uomini. Questa concentrazione dovrà dar luogo alla nascita di un nuovo linguaggio.

Nessuna chiesa ha osato mettere in pratica questa indicazione di Bonhoeffer di una doppia ascesi, l'ascesi della parola, riservata alla preghiera, l'ascesi dell'azione, riservata esclusivamente alla pratica della giustizia in mezzo agli uomini.

Per imparare a credere, dunque, occorre evitare una duplice fuga: la fuga "religiosa" in un fantomatico mondo celeste fra le nubi e gli angeli, ed anche realtà ecclesiastiche che si sottraggono dal mondo, da questo mondo nell'aldilà, e la fuga secolare che si libera da Dio e dal suo mistero, creandosi un'illusoria eternità terrestre. Dio e mondo sono congiunti, sono riconciliati in Gesù Cristo.

L'etica del viandante

Per viaggiare sulle strade del mondo, occorre evitare di porvi fisse dimore, far propria l'etica del viandante. Oscillo costantemente fra Ulisse, l'eroe del mare, e Abramo, non ho niente di fisso, di definitivo. L'atteggiamento degli anni sessanta del secolo scorso era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, dell'immaginazione al potere.

In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alle prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un processo democratico. Al futuro si guarderà con sempre minore speranza e si dilaterà l'indignazione e il senso della paura.

È iniziata appunto la stagione dell'insicurezza. L'antropologo Marc Augé l'ha paragonata all'anno Mille, cioè all'anno della grande paura, la paura della fine del mondo. Questa stagione è stata potenziata dal crollo delle torri gemelle di New York. Ora questa fiducia esistenziale, tradotta in istituzioni, si è dissolta ed è stata sostituita dalla sfiducia esistenziale. Le minacce provenienti dalle reti terroristiche transnazionali hanno inaugurato un nuovo capitolo della società mondiale del rischio.

Le prime vittime di questa società sono la moralità e la ragione. Il continuo cambiamento delle coordinate culturali che sono alla base del mondo di oggi crea paura del futuro, induce a cercare sempre nuove sponde di senso e di protezione. Oggi il nemico non si pone al di là dei confini geografici, ma al di là di quelli ideologici. Non si identifica con un paese specifico: non ha patria.

La chiave della cultura dell'insicurezza sta nel comprendere l'insicurezza come elemento della nostra stessa libertà. Non saranno i muri, le frontiere blindate, gli eserciti ai confini a bloccare le stragi degli innocenti nel fondo del Mediterraneo. Correttamente, anche dopo recenti e reiterate stragi nel *Mare nostrum*, è stato scritto: «Per piacere risparmiatemi le lacrime, le addolorate dichiarazioni, le ipocrite esortazioni affinché “non accada mai più”, perché nel Mediterraneo non cesseranno, nonostante gli argini alzati». Ho pensato al *Canto General* di Pablo Neruda, alla situazione in cui evoca:

....

*Frattanto, entro gli abissi
pieni di zucchero dei porti,
cadevano indios sepolti
dal vapore del mattino:
rotola un corpo, una cosa
senza nome, un numero caduto,
un grappolo di frutta morta
finita nel letamaio⁵.*

Nonostante tutto, occorre comunque non abdicare al proprio tempo. Importante in questo contesto è il richiamo al monaco Thomas Merton.

Nel 1967, così scriveva in vista di un «messaggio di un cosiddetto contemplativo a un cosiddetto uomo del mondo»: «Nella mia solitudine sono diventato come un esploratore per te, un viandante di regni che tu non sei in grado di visitare: sono stato chiamato a esplorare un'area deserta del cuore umano... un'arida, rocciosa, oscura terra dell'anima, talvolta illuminata da strani bagliori che gli uomini temono e popolata da spettri che essi astutamente evitano, tranne che nei loro incubi».

Viaggio, ricerca, esplorazione sono forse i termini che meglio rendono un'idea della vita e del cuore di Merton: non a caso c'è chi ha utilizzato come chiave interpretativa della sua figura proprio l'unico viaggio da lui compiuto dopo la sua entrata in monastero, viaggio conclusosi in maniera tragica a migliaia di chilometri di distanza ed esattamente 27 anni dopo. Sì, quel suo riconoscersi un cercatore chiamato «a esplorare un'area deserta del cuore umano» anche a nome di chi questa ricerca non può o non vuole compiere mi pare il suo lascito più prezioso, un'eredità destinata a non esaurirsi e impossibile a essere delimitata.

Da monaco autentico, Merton ha perseguito questa ricerca dimorando in un cammino di unificazione interiore: così, più si dilatava la sua apertura verso universi nuovi, più lui veniva ritirandosi in una vita eremitica, solitaria. Significative a questo proposito alcune pagine del suo diario scritte nel settembre 1968, alla partenza di quel viaggio verso oriente che tanta parte ha avuto nella dimensione interiore degli ultimi anni della sua vita: «Parto con lo spirito completamente aperto: spero senza particolari illusioni. La mia speranza è semplicemente di godere del lungo viaggio, di profittarne, di

⁵ P. Neruda, *La United Fruit Co.* (ultimi versi), da *Canto General*, 1950.

imparare, di cambiare, forse di trovare qualcosa o qualcuno che mi aiuti a progredire nella mia ricerca spirituale... L'importante è rispondere perfettamente alla volontà di Dio nell'occasione providenziale di questo viaggio, a prescindere da che cosa possa portare». E pochi giorni dopo, durante una tappa nel monastero di "Christ in the Desert" in New Mexico, aggiungerà: «Un viaggio è una brutta morte se, con sottile artificio, ci si aggrappa o non si rinuncia a tutto ciò che si era prima di partire, cosicché alla fine non si cambia per nulla. Lo stimolo nuovo permette di aggrapparsi più vistosamente alle solite illusioni familiari e distorte. Si ritorna a casa avendo solo rinsaldato e ampliato la propria ingordigia, con nuove abilità (reali o immaginarie) di soddisfarla. Io non sto tornando "a casa", lo scopo di questa morte è diventare davvero senza dimora».

Così, chi pensasse che tutto l'impegno di Merton, il suo prendere parola a tempo e fuori tempo, il suo farsi carico delle fatiche e degli aneliti dei suoi contemporanei sia stato un recitare la parte del poeta anticonformista, non solo compirebbe un errore di giudizio, ma si priverebbe della possibilità di capire l'autenticità di un'intera esistenza, passerebbe accanto a un esempio raro di quella *sancta simplicitas* che non è ingenuità bensì il ricondurre tutto al *simplex*, all'unità profonda, il pervenire alla contemplazione come capacità di leggere il mondo intero con gli occhi stessi di Dio.

Del resto così descriveva la vocazione monastica in una conferenza tenuta a Calcutta davanti a un uditorio composto in massima parte da buddisti: «il compito del monaco o della persona marginale, della persona meditativa e del poeta è quello di andare al di là della morte anche in questa vita, di andare al di là della dicotomia vita-morte ed essere perciò un testimone della vita... Miei cari fratelli dell'Oriente, noi non stiamo per scoprire una nuova unità, stiamo semplicemente riscoprendo una vecchia unità. Noi siamo già una cosa sola, ma pensiamo di non esserlo. Quello che dobbiamo recuperare è la nostra unità originaria: ciò che noi dobbiamo essere è ciò che siamo».

E nella conferenza che precedette immediatamente la sua morte, ricordava come il monachesimo «sia quello buddista che quello cristiano, cercano la soluzione dei problemi partendo dall'interno dell'uomo stesso: invece di prendere in considerazione le strutture esterne della società, essi cominciano con la coscienza dell'uomo... È la totale confusione della sua coscienza che non permette all'uomo di percepire la realtà come essa è veramente».

Emblematica dell'esito mai concluso della ricerca delle radici del senso, che tanto appassionò Merton, è una delle sue ultime annotazioni nel diario, profeticamente stesa solo quattro giorni prima della morte: «La mia prossima tappa sarà il congresso di Bangkok. Poi l'Indonesia: lì inizierà un viaggio del tutto nuovo. Non so ancora con certezza dove mi porterà... ma il viaggio è solo all'inizio. Alcuni dei luoghi che sin dall'inizio volevo davvero vedere non sono ancora stati raggiunti».

Il volto di Dio e il cuore dell'umano, che Merton ha tanto desiderato vedere, li ha raggiunti in altro modo, concludendo in modo impreveduto la sua storia. Ora non resta che comprenderla.