Parola e Tempo

Percorsi di vita ecclesiale
tra memoria e profezia

n. 10, anno X ~ 2011

Istituto Superiore di Scienze Religiose
"Alberto Marvelli"
Diocesi di Rimini

In copertina:

Piero della Francesca, *San Sigismondo venerato da Sigismondo Pandolfo Malatesta* (particolare dell'affresco), 1451.

Parola e Tempo

Percorsi di vita ecclesiale
tra memoria e profezia

Pazzini Editore

Parola e Tempo
Annale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli"
Diocesi di Rimini

Direttore Responsabile:
Natalino Valentini

Comitato di Redazione:
Marco Bellini
Don Antonio Brigliadori
Elisabetta Casadei
Don Biagio Della Pasqua
Don Matteo Donati
Nevio Genghini
Alessandro Giovanardi
Mons. Fausto Lanfranchi
Don Vittorio Metalli
Maurizio Mussoni
Auro Panzetta
Antonio Polselli
Paolo Rossi
Natalino Valentini

Redazione:
Segreteria ISSR "Alberto Marvelli"
Via Covignano, 265
Tel. e fax 0541.751367
e-mail: segreteria@isrmarvelli.it

Segreteria di redazione e cura redazionale:
Melania Marcatelli

ISBN: 978-88-6257-123-4

© by Pazzini Stampatore Editore s.r.l.
via Statale Marecchia 67, 47826 Verucchio (RN)
tel. 0541/670132 - fax 0541/670174
www.pazzinieditore.it
e-mail: pazzini@pazzinieditore.it

Editoriale

Chiesa, fede e cultura
Le sfide del nostro tempo

di Mons. Francesco Lambiasi *

Parola e Tempo, Annale dell'ISSR "A. Marvelli" è giunto al suo decimo numero. È una tappa importante che la nostra comunità ecclesiale saluta con gioia e gratitudine, soprattutto per la qualità e la continuità che la proposta ha saputo garantire in questi anni. La complessità della sfida culturale messa in atto sin dall'inizio con l'avvio di questa esperienza ha in gran parte raggiunto gli obiettivi che si proponeva, trasformato progressivamente questa pubblicazione in un concreto servizio alla formazione teologica, culturale e spirituale di tante persone, andando ben al di là dei confini locali, come attestano i positivi e autorevoli riscontri ricevuti in questi ultimi anni. La meditata cura e la scelta qualitativa dei materiali proposti in questo decennio, unitamente all'autorevolezza degli studiosi coinvolti (com'è ampiamente documentato dall'*Indice* riportato in calce al presente Volume), ha consentito non soltanto di ripensare le forme per un rinnovato confronto tra Vangelo e cultura, tra Chiesa e mondo, ma anche di esplorare nuove vie tese a coniugare in modo più efficace ricerca teologica e azione pastorale.

Il nostro è un tempo assai complesso, sempre più dominato da una concezione sincretica della cultura e dei valori, dalla progressiva crisi delle evidenze etiche, ma soprattutto pervaso da nuove e raffinate forme di paganesimo e di ritorno idolatrico che invadono persino la stessa fede cristiana, tanto più se priva di nutrimento e di cura. Non si è cristiani solo per una generica appartenenza a una famiglia o a una comunità, ma si diviene ogni giorno discepoli del Signore attraverso una ricerca di senso della propria vocazione battesimale. Come già ho avuto occasione di rimarcare anche all'inizio di questo nuovo anno pastorale, la sequela di Gesù richiede una conversione radicale, con tutta una impegnativa sequenza di cambiamenti faticosi e sofferti. Richiede distacchi dolorosi e duri allenamenti, esige serietà e piena concentrazione, coerenza, fedeltà collaudata e rodata disciplina. In una parola il vangelo è e resta croce, ma è anche risurrezione; perciò è e resta una bella notizia, anzi la notizia più sorprendente e appagante. Ma se non si prende coscienza del dono ricevuto per accoglierlo e accrescerlo nella propria esistenza quotidiana, la fede si trasforma in fideismo o in sterile e vuoto devozionismo, riempito spesso dalla presenza di tanti idoli. Anche per questo oggi la maturità dei credenti nella fede non può più prescindere da un'autentica *ricerca* di senso e da un serio cammino di consapevolezza spirituale, teologica e culturale.

Noi abbiamo sete di vita, di amore, di verità, di libertà, di bellezza; in una parola abbiamo fame di senso e di speranza. Ci portiamo in cuore un sogno di felicità e di futuro. A questa sete di Assoluto, a questo bisogno di Infinito, noi

* Vescovo della diocesi di Rimini e Moderatore dell'ISSR "A. Marvelli" della diocesi di Rimini.

cristiani diamo un volto e un nome: il volto di Dio, il nome di Gesù Cristo. Non si può rimanere sempre pargoli nella conoscenza delle cose di Dio, bisogna trovare il coraggio di seguire il Signore anche se, come Egli ci ricorda: «Questo linguaggio è duro. Chi potrà intenderlo?». Guai a chi vorrà continuare a banalizzare il suo Vangelo, riducendolo a racconto, a leggenda, a mito, ma anche a chi vorrà trarne qualche facile morale, qualche edificante massima. Esso resta segno di contraddizione: «Voi vi scandalizzerete per causa mia». Tutti, non qualcuno soltanto. Dunque, la sequela di Cristo implica un accurato ritorno alle fonti costitutive della Rivelazione cristiana, della Parola di Dio e della sacra Tradizione (patristica, liturgica, ascetica, mistica …), come pure dell'insegnamento della Chiesa; ritrovare il tempo, l'esercizio del raccoglimento, il rigore, il sapore, il gusto, tutto ciò che dona sostegno e gioia a una conoscenza autentica della verità innestata alla vita. Solo in questa direzione sarà possibile rigenerare una fede più credibile e affrontare le sfide culturali e antropologiche che oggi si affacciano all'orizzonte della nostra società complessa e globalizzata, espostaad una potenza mediatica inaudita.

Inseguendo questa prospettiva, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" della nostra diocesi, mediante la sua ricca proposta formativa, anche attraverso la rivista *Parola e Tempo*, ha offerto un contributo prezioso al discernimento ecclesiale delle principali sfide che attraversano la quotidianità e si affacciano sul nostro futuro. Già il titolo ce lo rammenta: la *Parola* eterna si è fatta carne nel *Tempo* dischiudendo a noi la profondità del mistero, non per essere esaurita, ma per essere percorsa in sentieri fatti di silenzio e di ascolto, di obbedienza e di testimonianza, di apertura all'ulteriorità della vita e del mondo. Una *Parola* che attende, nella libertà dell'ascolto, di essere restituita arricchita di senso, salvandola dall'oblio, dall'indifferente successione degli istanti, fino a trasformare il *Tempo* in evento opportuno di grazia (*kairos*), nell'incontro concreto con il Dio vivente.

Ma come operare l'ascolto del tempo, cercando di cogliere *i segni* della Presenza del mistero, e aiutare la Chiesa a crescere nella comunione e nel dialogo della carità con la comunità degli uomini? La via ancora attualissima, indicata dal magistero conciliare, è quella del discernimento (*Gaudium et Spes*, 44), che implica la possibilità di assumere la complessità del reale; il confronto disvelante con la Parola; la ricerca di strade percorribili, per essere "lievito" del mondo e "sale" della terra, "rugiada" e "profumo", soprattutto in questo tempo nel quale si infittiscono le ombre dell'inimicizia e si estende il deserto nichilista.

Il prezioso servizio offerto in questi anni a sostegno di una vigorosa scelta formativa dei credenti, teso soprattutto a favorire (come sollecitato dalla Chiesa italiana nell'ultimo decennio) la maturazione di «una fede adulta e "pensata", capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo», in stretta connessione con il *Progetto Culturale orientato in senso cristiano*, non può essere abbandonato. Al contrario, esso esige uno slancio ancor più generoso e condiviso, una paziente continuità, affinché il Vangelo sia davvero incarnato nel nostro tempo «per ispirare la cultura e aprirla all'accoglienza integrale di tutto ciò che è autenticamente umano».

La cultura cristiana della quale abbiamo tutti bisogno è una cultura non posticcia, solida, realmente radicata in Cristo e realmente cultura. Questa è la por-

tata della sfida che anche la Chiesa italiana ha incominciato da alcuni anni a far propria, coinvolgendo, orientando e trasformando l'azione pastorale delle singole Chiese particolari. In questa prospettiva, "pensare la fede" con la mente e con il cuore di Cristo, tentare di raccordare in modo profetico le istanze del tempo presente con quanto Dio svela dall'eternità e nel futuro, verso il quale tutta la storia tende, non ha nulla di accademico o intellettualistico, ma è essenzialmente un atto d'amore per Dio e per l'uomo. Ecco perché non possiamo sottrarci sdegnosamente al confronto con il nostro tempo, in esso infatti siamo chiamati a incarnare un autentico cristianesimo vissuto, e non una vaga filantropia, riflesso di un'esistenza redenta e trasfigurata dall'incontro con Cristo.

Arte e Fede
La Bellezza nella vita della Chiesa e della Città *

di Mons. Timothy Verdon **

Rimini è la città del "tempio": del monumento sognato da Sigismondo Pandolfo Malatesta e disegnato da Leone Battista Alberti intorno al 1450; Sigismondo, abile condottiero, era infatti fautore della coeva cultura umanistica di cui il Tempio è uno dei massimi capolavori. Ma quest'edificio è molto più che un monumento all'uomo illustre: esso è una chiesa cristiana, voluta da un principe che, scomunicato da Pio II nel 1461, nella sua gioventù – nel 1435 – era stato tuttavia capitano degli eserciti pontifici in Romagna e nelle Marche. Il Tempio prende il via tra queste due date, e la presente riflessione vuole suggerire – oltre al senso celebrativo umanistico del monumento – anche il messaggio spirituale che esso trasmetteva ai contemporanei.

Il Tempio è una chiesa: come si vede chiaramente lungo i suoi fianchi, dietro la facciata marmorea dell'Alberti vi è in effetti una struttura più bassa, la trecentesca San Francesco, che il progetto albertiano semplicemente rinchiude a mo' d'involucro. L'architettura "alla romana" dell'Alberti – che non solo ripropone le forme dell'arco di trionfo d'età augustea ancora visibile a Rimini, ma incorpora frammenti di porfido e marmo colorato provenienti da altre strutture riminesi d'epoca imperiale – è in un certo senso un addobbo celebrativo del tipo spesso eretto in materiali effimeri nel Quattrocento, nell'occasione di qualche vittoria. Il committente, Sigismondo Malatesta, infatti aveva giocato un ruolo importante nella vittoria di Firenze, Venezia e gli Sforza milanesi sugli interessi dei Visconti, di Napoli e dello Stato Pontificio nel 1447, e la commissione all'Alberti in quell'anno è certamente legata al suo trionfo militare.

Lo stile all'antica era prediletto da regnanti quattrocenteschi come Sigismondo, forse perché, evocando l'impero romano, suggeriva un'epoca della storia in cui la forza d'armi e quella civilizzatrice della cultura erano considerate sufficienti requisiti per governare, e mentre il gotico internazionale era lo stile dei principi d'antico lignaggio, l'evocazione del mondo classico investiva anche infondate pretese dinastiche di un'aria eterna. Era poi un *topos* dell'umanesimo rinascimentale che l'imperitura fama degli antichi era legata ai monumenti che essi avevano lasciato, che costituivano una forma materiale di "gloria"; Sigismondo, guerriero spietato e inflessibile dittatore, credeva probabilmente di assicurarsi la benevolenza della storia con l'ammodernamento di quest'edificio, ribattezzato infatti col suo nome come *Tempio malatestiano*. La funzione specifica del travestimento della chiesa era poi commemorativa: all'interno furono collocate le tombe di Sigismondo e della sua consorte, mentre negli archi laterali del nuovo involucro esterno, in corrispondenza

* Prolusione all'A. Ac. 2010-2011 dell'ISSR "A. Marvelli", tenuta a Rimini in Sala Manzoni il 23 ottobre 2010.

** Storico dell'Arte e teologo, sacerdote della diocesi di Firenze, dove dirige l'Ufficio diocesano per la catechesi attraverso l'arte. Docente presso la Stanford University e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, è autore di numerose pubblicazioni sull'Arte Sacra.

alle finestre trecentesche, furono posti i sepolcri d'illustri umanisti ai servigi del Malatesta.

Un'altra casata principesca ad adottare lo stile all'antica sarebbe poi stata quella di Mantova, i Gonzaga, e vent'anni dopo l'inizio dei lavori a Rimini nasce il progetto dello stesso Leon Battista Alberti per la ricostruzione della basilica mantovana di Sant'Andrea. In uno stile che l'Alberti denominava etrusco, Sant'Andrea sorpassa il tempio riminese in monumentalità, grazie all'unificazione dei tre livelli della facciata inferiore mediante un "ordine colossale" di pilastri reggenti l'architrave e il frontone, ma l'impressione globale è meno antica, meno "romana", che non a Rimini; semmai è l'interno di Sant'Andrea – il sistema di volte a botte ornate di cassettoni che dal portico esterno si estende all'interno della chiesa mantovana – che come l'esterno del Tempio Malatestiano parla il latino classico. A Mantova l'umanista ed archeologo Alberti cercò infatti di ricreare la grandiosità della rovinata Basilica di Costantino nel foro romano. L'eliminazione della navate laterali e la concentrazione delle masse di muratura necessarie per sostenere la spinta dell'enorme volta centrale (larga dieci metri!) in piloni nei cui intervalli vengono definite le cappelle sussidiarie, anticipa di un secolo l'architettura della Controriforma cinquecentesca.

Roma e la visione quattrocentesca del "monumento"

L'evidente *romanitas* sia del Tempio Malatestiano che di Sant'Andrea invitano a riflettere sull'importanza dell'Urbe nell'immaginario del periodo. Per farlo, bisogna però tornare indietro di quasi un secolo, al ritorno dei papi da Avignone a Roma, e ricostruire pazientemente il rapporto tra la Chiesa, maggiore istituzione ideale della fine del Medioevo e dell'alba dell'era moderna, con l'antica capitale imperiale.

Urbano V fece ingresso nell'Urbe il 16 ottobre 1367, andando ad abitare in Vaticano, dove negli anni seguenti ricevette l'imperatore d'Occidente Carlo IV e quello d'Oriente, Giovanni V Paleologo. Seguiranno però decenni di terribile confusione nel governo della Chiesa, ed è solo con l'elezione del nobile romano Oddone Colonna al Concilio di Costanza – Martino V (1417-31) – che ritorna finalmente una qualche stabilità. Martino V abiterà il palazzo di famiglia a Roma, non il Vaticano, ed interverrà in misura minimale come mecenate, ma lo squisito tabernacolo eucaristico di Donatello, oggi nella Sagrestia dei Beneficiati di San Pietro, è probabilmente una sua commissione[1]: rientra nel gusto del pontefice, probabile committente della pala d'altare di Santa Maria Maggiore eseguita in quegli anni da un altro artista fiorentino, Masolino di Panicale; anche la lastra tombale di Martino V, attribuita dal Vasari a certo Simone, fratello di Donatello, suggerisce la preferenza di questo papa per lo stile "all'antica" dei maestri toscani[2].

Nella raffinatezza dei suoi particolari, il tabernacolo donatelliano è emblematico della situazione dell'arte a Roma nei primi decenni del Quattrocento. Piccolo, evoca le forme dei grandi monumenti che nessuno sperava più di restaurare, tanto meno di eguagliare o sorpassare. Cogliamo analoga ammirazione per le glorie del passato commista a sconfitta nelle parole di un umanista impiegato da Martino V come segretario,

1. H.W. Janson, *The Sculture of Donatello*, Princeton, New Jersey 1963, pp. 95-101.
2. *Ibid.*, pp. 232-35.

il toscano Poggio Bracciolini, che, descrivendo le escursioni archeologiche intraprese con un amico nei "luoghi deserti della città", dice: «Eravamo stupefatti sia per l'antica grandezza degli edifici crollati e le vaste rovine dell'Urbe antica, sia per il colossale sfacelo di tanto impero: stupefacente e davvero deplorevole mutevolezza del destino». Sul colle del Campidoglio, guardando le rovine del foro romano, con un sospiro dolente l'amico (Antonio Loschi) osserva: «Quanto è ormai lontano questo Campidoglio da quello del nostro Virgilio, quando cantava, "Questi spazi, un tempo coperti da orridi cespugli, oggi sono aurei": versetto che oggi andrebbe tradotto, "Un tempo aureo, il Campidoglio ora è tornato squallido, coperto di spine e di cespugli"»[3].

La ricostruzione dell'antica capitale rimase, infatti, un sogno ben al di là delle possibilità dei papi del primo Quattrocento, indeboliti ed impoveriti dall'esilio avignonese e dallo scisma. Un altro testo del periodo – una bolla di Martino V risalente al 1425 – suggerisce la vera situazione in cui l'autorità suprema della Chiesa si trovava: è l'ordinanza che ricrea, dopo la lunghissima interruzione dovuta all'assenza di un forte potere centrale, l'ufficio per la nettezza urbana! La bolla motiva il ripristino di questa struttura spiegando che,

> «come si può facilmente constatare, Roma e il suo distretto [...] soffrono per il grande sconcio e la rovina invero disdicevoli a causa della mancanza dell'ufficio dei Maestri delle strade [...], ed inoltre, a quanto apprendiamo, taluni cittadini [...], ossia macellai, pescivendoli, calzolai, conciatori ed artigiani vari abitanti luoghi e laboratori di Roma, dove esercitano i rispettivi mestieri, usano gettare ed occultare per le strade, le vie, le piazze ed altri luoghi pubblici e privati frattaglie, teste, zampe, ossa, sangue, nonché pelli, carni e pesci guasti, ed altre cose fetide e putrefatte [...]; e taluni altri, poi, abitanti e residenti pure nell'Urbe, sono indotti dall'ambizione e da riprovevole temerità ad aggiungere malanno a malanno, osando sconsideratamente e sacrilegamente occupare, devastare, alienare e ridurre a proprio uso strade, piazze, luoghi pubblici, privati ed ecclesiastici; dei quali non si fanno alcuno scrupolo di disporre per proprio comodo, insensibili ad intendere quanto siffatti eccessi siano nocivi alla salute del corpo, alla purezza dell'aria e alla salvezza delle anime»[4].

Il successore di Martino V, il veneziano Gabriele Condulmer – Eugenio IV (1431-47) –, non conobbe problemi di questo genere per un motivo semplice e terribile: ad appena tre anni dalla sua elezione venne scacciato da Roma, causa l'ostilità dei romani e soprattutto dei Colonna, che egli voleva privare dei ricchi benefici avuti da papa Martino. Tra il 1434 e il 1443 papa Eugenio visse con la corte pontificia a Firenze, ospite della Repubblica e del suo più potente cittadino, Cosimo de' Medici; fece spostare a Firenze il concilio ecumenico apertosi a Basilea e trasferitosi poi a Ferrara, e nel duomo di Firenze, sotto la cupola allora appena terminata da Filippo Brunelleschi (di cui si parlerà più avanti), firmò nel 1439 l'effimero eppure

3. *Eneide* VIII, 348. Cfr. C. D'Onofrio, *Visitiamo Roma nel Quattrocento. La città degli umanisti*, Romana Società Editrice, Roma 1989, p. 67.

4. C. Cocquellines, *Bullarium privilegiorum ac dipolatum romanorum Pontificum amplissima collectio*, Roma 1743, III, 3, p. 179.

significativo atto di unione tra le chiese d'Oriente e la chiesa Latina, *Laetentur coeli.* Questo traguardo, che sembrava porre termine a secoli di separazione, è evocato in una delle formelle modellate da Lorenzo Ghiberti per le ultime porte del battistero fiorentino – le cosiddette Porte del Paradiso – che situa l'incontro tra Salomone e la Regina di Saba (chiara allusione all'incontro tra il papa e le autorità ecclesiastiche venute dall'Oriente) davanti ad una splendida chiesa moderna in cui è facile riconoscere le forme della cattedrale di Firenze.

Il suo prestigio rafforzato dagli esiti positivi del concilio, Eugenio IV tornò a Roma nel 1443. Commissionò all'artista fiorentino Antonio Averlino detto Filarete splendide porte bronzee per la basilica di San Pietro, installate nel 1445[5]. Queste porte – tra le poche opere monumentali riutilizzate nella ricostruzione cinquecentesca della basilica – non hanno però l'aspetto della Porta del Paradiso ghibertiana, che il Filerete doveva pure conoscere, evocando piuttosto – nonostante affascinanti "citazioni" classiche – lo stile e l'iconografia del Medioevo romano, come se la terribile interruzione dell'esilio avignonese seguito dallo scisma non ci fosse mai stata: "medievalismo", questo, apparente nella ieratica rigidità delle figure e nella sistemazione dei personaggi, con Cristo e Maria in alto e – nei grandi rettangoli centrali – i santi fondatori della chiesa di Roma, Paolo e Pietro. La figura dello stesso Eugenio IV, in ginocchio davanti a san Pietro da cui riceve le chiavi emblematiche dell'autorità papale, conferma lo scopo ideologico dell'opera, che mira a sottolineare l'origine dell'*auctoritas papae* – risposta, questa, ad un'altra delle questioni che Eugenio IV aveva dovuto affrontare: quella relativa all'autorità del successore di Pietro su eventuali raggruppamenti di cardinali e vescovi sotto forma di un concilio generale.

L'apparente esitazione, o quanto meno la lentezza dei papi del primo Quattrocento nell'introdurre lo stile che allora prendeva forma in riva all'Arno, è dovuta a molteplici cause, tra cui la limitatezza delle risorse economiche e la necessità di dedicare i mezzi disponibili al restauro di strutture ed opere esistenti, piuttosto che a commissionarne delle nuove. Ma c'era anche un senso diffuso dell'impossibilità di eguagliare le glorie di un passato che a Roma non era un nobile sogno, come a Firenze, ma la realtà di un'antica capitale ancora visibile e tangibile. Cogliamo ancora accenti di "disfattismo culturale" nelle parole di un altro umanista della corte pontificia, il forlivese Biondo Flavio, che, dedicando un suo libro sulla "Restaurazione di Roma" (*Roma instaurata*) a Eugenio IV, distingue «le grandezze dei meravigliosi edifici» della Roma dei Cesari dalla «miseria e povertà di questo secolo inferiore alle tante ricchezze di quelli antichi»[6].

Ma il complesso d'inferiorità stava per finire, e con esso anche l'esitazione dei papi a tentare opere grandi tali quali le antiche. Apostolo del nuovo ottimismo fu l'umanista ed architetto Leon Battista Alberti, giunto a Firenze nel seguito di Papa Eugenio IV nel 1434. Arrivando, l'Alberti poté assistere all'ultima fase della realizzazione della cupola brunelleschiana, e nel prologo del piccolo libro sull'arte della pittura da lui scritto in quell'anno sentiamo l'ammirazione che questa immensa

5. H. Roeder, *The Borders of Filarete's Bronze Door to Saint Peter's*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» X (1947), pp. 150-53; U. Nilgen, *Filaretes Bronzetur von St. Peter. Zur Interpretation von Bild und Rahmen*, in *Actas des XXII Congresso Internacional de Historia del Arte*, Granada 1973 (1978), III, pp. 569-85.

6. Blondi Flavii forlivensis, *Romae instauratae libri III*, in *Opera omnia*, Basilea 1559, vol. 1, pp. 218-72.

struttura allora destava. L'autore trentenne aveva stretto amicizia con Brunelleschi (cui dedica la versione italiana dell'opera, chiamandolo familiarmente "Pippo"), e doveva essere al corrente della complessa vicenda umana sviluppatasi intorno alla cupola: la gelosia del rivale del Brunelleschi, Lorenzo Ghiberti; le accuse di altri rivali, quale Gherardo da Prato; le liti continue e la «disperazione e amaritudine» – per usare le parole del Vasari – in cui spesso s'era trovato il Brunelleschi. Oltre all'ammirazione infatti, sentiamo anche solidarietà nel passaggio che c'interessa. «Chi mai sì duro o sì invido», chiede Alberti con passione, che «non lodasse Pippo architetto vedendo qui struttura sì grande, erta sopra e' cieli, ampla da coprire con sua ombra tutti e' popoli toscani, fatta senza alcuno aiuto di travamenti o di copia di legname, quale artificio certo, se io ben iudico, come a questi tempi era incredibile potersi, così forse appresso gli antichi fu non saputo né conosciuto?»[7].

«*Struttura sì grande, erta sopra e' cieli, ampla da coprire con sua ombra tutti e' popoli toscani…*». Sono parole che ancor oggi comunicano l'impressione profondissima del momento in cui – passato l'ultimo colle e girata l'ultima curva nella strada da Roma – l'Alberti vide per la prima volta questa montagna creata dalla mano d'uomo dominare in mezzo alla pianura. Le parole esprimono anche un sentimento nazionale: «ampla da coprire... tutti e' popoli *toscani*», dice, e sentiamo l'orgoglio dell'emigrato tornato in patria. Di famiglia fiorentina, Leon Battista era nato a Genova nel 1404, aveva fatto gli studi a Padova e Bologna, ed era passato a Roma nel 1432. Parla, nel prologo stesso, del «lungo esilio in quale siamo noi Alberti invecchiati» prima di tornare «in questa nostra sopra l'altre ornatissima patria». Fu la cupola di Santa Maria del Fiore ad accoglierlo al suo ritorno; già terminata nel 1434 (a parte la lanterna e il rivestimento esterno), fu la cupola a insegnargli che cosa significasse l'essere fiorentino.

Un ultimo aspetto di questa descrizione va sottolineato: quello che riassume e dà spessore storico sia all'ammirazione che all'orgoglio patriottico. A Padova e a Roma il giovane esule aveva avuto una formazione intellettuale umanistica, e veniva ora da Roma a Firenze precisamente nella sua qualità di "abbreviatore apostolico", ossia latinista della cancelleria pontificia. Era imbevuto dell'erudizione archeologizzante dell'epoca: aveva già stillato la parodia di una commedia antica in latino e una *Descriptio urbis Romae* che elogiava i monumenti dell'antica capitale imperiale.

Gli venne perciò spontaneo di collocare la sua esperienza della cupola brunelleschiana e della coeva scultura e pittura fiorentina nella prospettiva dell'arte antica: il suo stupore, come l'amicizia per Brunelleschi e il senso di una particolare *dignitas* nazionale, si muovono da questa base. Dice l'Alberti:

> «Io solea meravigliarmi insieme e a dolermi che tante ottime e divine arti e scienze, quali [...] veggiamo copiose erano in que' vertuosissimi passati antiqui, ora così siano mancate e quasi in tutto perdute... ma poi che io dal lungo esilio in quale siamo noi Alberti invecchiati, qui fui in questa nostra sopra l'altre ornatis-

7. L.B. Alberti, *Della Pittura*, prologo, in *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1973, vol. III, pp. 7-8. Per inquadrare la monumentalità della cupola come elemento integrante del suo "messaggio", è utile l'eccellente studio di H. Cancik, *Groesse und Kolossalitaet als religioese und aesthetischen Kategorien*, in Aa.Vv., *Genres in Visual Representation (Visible Religion VII)*, Leida 1990, pp. 52-68.

sima patria ridutto, compresi in molti ma prima in te, Filippo, e in quel nostro amicissimo Donato scultore [Donatello] e in Nencio [Lorenzo Ghiberti] e Luca [Della Robbia] e Masaccio, essere a ogni lodata cosa non posporli a qual si sia stato antiquo e famoso in queste arti [...] a quegli antichi, avendo quale aveano copia da chi imparare e imitarli, meno era difficile [...] ma quinci tanto più el nostro nome più debba essere maggiore, se noi sanza precettori, sanza esemplo alcuno, troviamo arti e scienze non udite e mai vedute».

Con la scoperta della sua patria, cioè, Alberti scopriva anche un potenziale umano insospettato: grandezza d'animo, coraggio, inventiva, capacità nel fare che non imitavano prototipi antichi ma che li eguagliavano e perfino sorpassavano! Queste osservazioni hanno particolare pregnanza nel contesto del presente saggio, dal momento che la corte umanistica formatasi intorno a Sigismondo si proponeva di realizzare in ambito riminese le prodezze filosofiche e letterarie allora associate con Firenze, e lo stesso Tempio Malatestiano – come si sa dalla medaglia di Matteo dei Pasti – doveva essere incoronato da una cupola come quella del duomo fiorentino.

Nicolò V e la ricostruzione di San Pietro

Tornando a Roma, possiamo dire che il nuovo ottimismo culturale caratterizzò il successore di Eugenio IV, il toscano Tommaso Parentucelli, nato di una famiglia né nobile né ricca nel 1397 ed eletto al soglio pontificio nel 1447 col nome Nicolò V. Parentuccelli s'era pagato gli studi di teologia all'Università di Bologna insegnando latino e greco ai figli di ricche famiglie fiorentine, e conosceva bene sia Firenze che la sua nuova arte; l'introduzione sistematica a Roma del linguaggio formale sviluppato in riva all'Arno sarà infatti dovuta a lui. Eletto poi appena tre anni prima di un giubileo, chiamerà vari artisti fiorentini a preparare l'Urbe per l'invasione di pellegrini prevista per il 1450. Queste commissioni – che sono le prime di una certa importanza a Roma in quasi un secolo e mezzo, e che coincidono temporalmente con l'ideazione e l'avvio del Tempio – miravano a sottolineare l'antichità e il prestigio dell'autorità dei papi, umiliata dall'esilio avignonese, indebolita da scismi e contestata dal nascituro conciliarismo.

Scegliendo il Vaticano per sede, Niccolò V inaugurò la grande stagione d'espansione e d'abbellimento del Palazzo Apostolico destinato a durare fino al XVII secolo. Prolungò verso ovest l'ala nord costruita da Niccolò III, creando il corpo d'edificio in cui il visitatore al complesso trova oggi le Stanze di Raffaello. A differenza delle strutture duecentesche del complesso, poi, l'ala di Niccolò V è realizzata con mattoni coevi alla costruzione – fatti apposta per il nuovo palazzo cioè – e non di recupero[8]. E per decorare i saloni dell'ala nuova furono chiamati soprattutto maestri formati nel nuovo stile fiorentino: Beato Angelico, Piero della Francesca e il giovane Luca Signorelli; dei loro affreschi, distrutti o coperti da Raffaello sessant'anni dopo, non sappiamo niente.

8. F. Mancinelli, *Il Palazzo Apostolico Vaticano dalle origini a Sisto IV*, in Aa.Vv., *Il Palazzo Apostolico Vaticano*, a cura di C. Pietrangeli, Nardini, Firenze 1992, p. 37.

Niccolò V fece decorare anche la piccola "cappella segreta" situata nella torre costruita da Leone IV e attigua al nuovo appartamento di rappresentanza. Gli affreschi sono del Beato Angelico, e raffigurano episodi delle vite, rispettivamente, di santo Stefano e di san Lorenzo, a cui la cappella è formalmente dedicata. Due scene fanno capire come l'interesse rinascimentale per l'antichità venne sfruttato in questa circostanza: le storie di Lorenzo, diacono e martire spagnolo del III secolo ucciso per la fede a Roma nella persecuzione di Valeriano, vengono ambientate davanti a edifici evocanti la Roma antica, con frontoni classicheggianti arricchiti di rilievi e una grande aula basilicale allusiva alla stessa basilica Vaticana costruita nel IV secolo.

Questi riferimenti "archeologici" convivono tuttavia con elementi contemporanei – quattrocenteschi –: loggiati, chiostri e paramenti liturgici del XV secolo. Il messaggio complessivo riguarda pertanto l'autentica "antichità" della Chiesa romana ma anche il suo rinnovamento nel Quattrocento; o – meglio – presentano il pontificato di Niccolò V come un fedele ritorno alle eroiche origini della Chiesa di Roma. I soggetti delle scene che riguardano san Lorenzo – Sisto II che consegna le ricchezze della Chiesa al santo diacono e Lorenzo che le distribuisce poi ai poveri – hanno l'analoga funzione di situare la politica economica di Niccolò V (e forse soprattutto gli introiti prevedibili nell'occasione del Giubileo del 1450) nella prospettiva di una millenaria attenzione della Chiesa di Roma ai poveri.

Va sottolineata l'amicizia di Niccolò V con Firenze. Figlio di un medico, s'era pagato gli studi lavorando per ricche famiglie fiorentine, dicevamo. Bibliofilo, era tra i consulenti chiamati a suggerire testi da copiare per equipaggiare la splendida nuova biblioteca del Convento di San Marco, nonché amico personale del committente della biblioteca, Cosimo de' Medici, a cui poi affiderà l'appalto del servizio di tesoreria del Giubileo del 1450 – non poca cosa se un testimone quattrocentesco, Vespasiano da Bisticci, poteva affermare che grazie a quell'evento «il banco dei Medici ebbe nelle mani più di cento migliaia di fiorini della Chiesa».

Preoccupato di comunicare il prestigio dell'ufficio papale, Niccolò V avviò, ancor prima del palazzo nuovo con le sue decorazioni, un potente sistema di difese: una cinta muraria che in parte aggiornava le mura medievali e in parte le rinforzava con nuove torri e col celebre torrione a protezione sia del complesso residenziale che della basilica. Mediante un tratto mai costruito, le nuove mura dovevano congiungersi col Castel Sant'Angelo, sostituendosi alle mura di Leone IV, per creare una vastissima area sicura intorno alla basilica e al palazzo. Il Castello stesso – l'antica Mole adrianea – fu rafforzato con quattro torri agli angoli delle esistenti fortificazioni esterne, e venne fortificato anche il Ponte Sant'Angelo, al fine di assicurarsi il controllo militare sia dell'Urbe che della cittadella leonina, secondo il principio articolato sessant'anni prima in un ammonimento dei romani al napoletano Bonifacio IX: «Se tu vuoi mantenere lo stato di Roma, acconcia Castello Sant'Angelo»[9]. Il biografo di Niccolò V, Gianozzo Manetti, aggiunge poi che il papa provvide anche ad abbellire il Castello, ricoprendo l'esterno con intonaco bianco, mentre «nell'interno separò tra loro aule e triclini in modo tale da poter essere comodamente utilizzato

9. C. D'Onofrio, *Castel Sant'Angelo e Borgo tra Roma e papato*, Romana Società Editrice, Roma 1978, pp. 224 e 236.

sia per abitazione sia per regale roccaforte» – intervento profetico, questo, dell'uso che un suo successore, Clemente VII, sarebbe stato costretto a farne durante il sacco di Roma nel 1527[10]. Ma non era sufficiente fortificare l'accesso al borgo leonino e quindi alla basilica e al palazzo; come osserva Cesare D'Onofrio, «occorreva anche mettere in ordine quel ginepraio di vicoli, porticati, magnani, steccati, resti di antichi edifici (tra cui la famosa colossale piramide che si ergeva quasi nel mezzo del Borgo); occorreva insomma che quell'area così mal costruita e peggio tenuta, che sembrava apposta creata per aggressioni e guerriglia, venisse bonificata»[11].

In effetti, col passare dei secoli e nella lunga assenza dei papi, il borgo era diventato uno dei bassifondi di Roma: una terra di nessuno occupata da *squatters* che abusavano dei pellegrini. Il prelato fiorentino Rosello Roselli, scrivendo a Giovanni di Cosimo de' Medici nel 1450, descrive senza mezzi termini la brutale realtà di quest'area davanti a San Pietro nonché le energiche misure di Niccolò V nell'occasione dell'Anno Santo, già turbato dal riaffacciarsi della peste:

> «Questa terra è una spiluncha de ladri: ogni dì se rubba e uccidesi, come gli uomini fussero castroni; non basta la moria che v'è, ché anchora se tagliano a pezi come rape. Tu sai che nella via che va a Sancto Pietro, lì presso alle mura, erano fatte molte casette di quelli poveri che stavano achactare; ove già s'era fatta grandissima congregatione di gaglioffi, e tacevasi di molto male. El papa fece mettere fuoco in quelle case, tutte furono arse; quelli ribaldi andarono nella mala hora. In fra gli altri che stavano lì, v'era uno che andava col culo per terra, non aveva gambe; questo ribaldo aveva di nocte morti con le sue mano sei romeni et tolto quello che avevano; non se vidde mai la maggiore crudeltà. Costui è suto preso, et serà fornito; gli altri ribaldi sonno fuggiti…»[12].

Con linguaggio meno colorito, il biografo Gianozzo Manetti conferma l'intervento descritto dal Roselli e ne illustra lo scopo urbanistico: la creazione di un *vicus curialis* – un approccio dignitoso e razionale ad una grande, nuova piazza davanti a San Pietro:

> «La cosiddetta cittadella curiale», dice, «… doveva cominciare dalla porta del ponte della mole Adriana. In questo punto, demolite interamente tutte le abitazioni esistenti tra le mura della città ed il Tevere – le quali si estendevano in larghezza fino a dirigersi verso la grande torre palatina da lui edificata a questo scopo – avrebbe costituito un grande spazio vuoto. Da questa vastissima piazza partivano poi tre larghe ed ampie vie tra loro distinte: due sui lati ed una intermedia, tutte e tre dirette ad una piazza ancor più grande che si apriva dinanzi alla Basilica Apostolica. Attraverso la strada mediana, il percorso andava diretto dalla prima piazza alla porta centrale della detta Basilica. La strada di destra portava diretta alla porta del Palazzo. La strada di sinistra conduceva a quell'altissimo ed ingente obelisco e dove secondo il progetto della nuova basilica erano previste le residenze per i canonici, volgarmente detti dormitori»[13].

10. T. Magnuson, *Studies in Roman Quattrocento Architecture*, Stoccolma 1958, pp. 351ss.
11. C. D'Onofrio, *Visitiamo Roma*, cit., p. 45.
12. F. Flamini, *La lirica toscana del rinascimento anteriore ai tempi del Magnifico*, Pisa 1891, p. 610.
13. T. Magnuson, *Studies in Roman Quattrocento Architecture*, cit., pp. 351ss.

Più avanti nel suo testo, poi, Manetti torna a parlare dell'«altissimo ed ingente obelisco» – quello già menzionato nel primo capitolo, rimasto in piedi sul fianco meridionale della Basilica, in corrispondenza della spina dell'antico Circo di Nerone –, precisando che «in questa grandissima ed ornatissima area» che Nicolò V proponeva di creare davanti a San Pietro, il pontefice voleva anche «collocare nel seguente modo, bellissimo ed altamente devoto, quel grandissimo e massimo obelisco proprio nel mezzo dell'area trasferendolo dal luogo» in cui si era trovato sin dal I secolo, per innalzarlo su una base sorretta da statue bronzee dei quattro evangelisti con «sulla sommità dell'obelisco, un'altra statua di bronzo di Gesù Cristo nostro Salvatore, con una croce d'oro nella destra»[14].

Significa che la futura trasformazione di Piazza San Pietro, incluso lo spostamento dell'obelisco di cui si parla nel nostro capitolo 7, era già immaginata alla metà del XV secolo!

L'indicazione più importante del Manetti – l'anticipazione futuristica più sorprendente – è suggerita dalla frase, citata laddove l'autore parla delle tre vie portanti da Castel Sant'Angelo a San Pietro, che tratta dell'ubicazione delle abitazioni canonicali «secondo il progetto della *nuova basilica*». In effetti, Nicolò V non sognava solo una nuova piazza drammatizzata dalla presenza dell'antico obelisco, ma una nuova San Pietro! Un disegno dello studioso cinquecentesco G. Grimaldi ci dà la forma del «progetto della nuova basilica», che in pratica riproduceva quella antica ma con l'aggiunta di una cupola all'incrocio delle navate col transetto, e di un nuovo coro ad ovest profondo c. 46 metri. L'architetto prescelto, il fiorentino Bernardo Rossellino, intendeva riutilizzare – almeno in parte – le esistenti mura della navata centrale, rafforzandole ed aggiungendo nuove mura esterne capaci di sostenere il peso e la spinta laterale di un sistema di volte a crociera, a sostituzione dell'antica soffittatura in capriate lignee. Il nuovo coro doveva offrire uno spazio proporzionato alla sempre più elaborata liturgia papale, nonché al sempre crescente numero di persone che fiancheggiavano il pontefice nelle celebrazioni solenni; e le navate rifatte con moderne volte a crociera dovevano comunicare il messaggio di una Chiesa capace di rinnovarsi, pur conservando perfettamente il proprio passato.

Era stato Leon Battista Alberti ad insistere sulla necessità di intervenire sulla Basilica Costantiniana, chiamando l'attenzione dei contemporanei all'inclinazione sviluppatasi nei muri della navata maggiore, fuori piombo di oltre un metro[15]. Questo fatto, insieme alla scelta di un collaboratore dell'Alberti, Bernardo Rossellino, come progettista, conferma la matrice fiorentina dell'idea (del resto intuibile, considerati i legami personali e culturali tra Nicolò V e Firenze). L'intero progetto s'ispirava, possiamo dire, al nuovo duomo fiorentino, da poco ultimato con la realizzazione della cupola brunelleschiana e considerata una chiesa moderna, più razionale nell'impianto dell'antica Basilica Vaticana ed anche più maestosa nelle dimensioni[16]. Infatti la profondità del coro progettato dal Rossellino, di c. 46 metri, aveva questo

14. *Ibid*.

15. P. Boccardi Storoni, *Storia della Basilica di San Pietro*, Editoriale Viscontea, Pavia 1988, p. 82.

16. C.L. Frommel, *San Pietro*, in Aa.Vv., *Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo. La rappresentazione dell'architettura*, a cura di H. Millon e V. Magnago Lampugnani, Bompiani, Milano 1994, pp. 399-423.

significato: aggiunto ai 118 metri della vecchia basilica, il coro rosselliniano avrebbe creato un interno più lungo di quello del duomo di Firenze – 164 metri contro i 153 di Santa Maria del Fiore.

La città come sogno

La contemporaneità di questi sviluppi con la costruzione del Tempio Malatestiano invita a considerare questi progetti come espressioni distinte ma correlate di un unico processo, che non riguarda solo i rispettivi "templi" – San Pietro e San Francesco a Rimini – ma, come abbiamo appena visto a Roma, l'edificio chiesa come perno di un complesso tessuto urbanistico, capace di evocare globalmente la grandezza e l'ordine del mondo antico. Ricordiamo che il contesto *reale* oltre che *ideale* delle innovazioni che creeranno il mondo moderno – il contesto cioè economico e politico, filosofico e religioso – era sempre la città: le innovazioni avvenivano nelle città e a servizio di una società urbanizzata; anche il Tempio Malatestiano implicava un rinnovamento globale di Rimini e del suo popolo.

La città rinascimentale verrà però concepita in un modo del tutto diverso dalla città medievale[17]. Possiamo riassumere la diversità di questa nuova visione con un'immagine emblematica: una *Città ideale* dipinta intorno al 1470-1480 da un maestro umbro – un'opera tipica del filone concettuale che passerà, attraverso Piero della Francesca e Pietro Perugino, dal primo Quattrocento fiorentino al grande Cinquecento romano[18]. Questa tavola, oggi conservata a Baltimora, si colloca in effetti a metà strada fra Firenze e Roma, fra modernità e antichità: a destra fa vedere il Battistero fiorentino, creduto antico ma qui "aggiornato" secondo i canoni del XV secolo; a sinistra c'è invece una struttura del I secolo, il Colosseo; e in mezzo l'artista situa un arco trionfale "all'antica" con fastigio rinascimentale.

È una città immaginaria, la città della memoria e dell'avvenire in cui l'antichità serve da sfondo per la vita di tutti i giorni, la vita di piazza. La piazza a sua volta è arricchita di quattro alte colonne recanti statue che – nella tradizione iconografica del Campanile di Giotto e della Sala della Pace – rappresentano le Virtù. Sulle loro colonne, le Virtù delimitano uno spazio simmetrico, dando spessore etico alla luminosa razionalità del mondo sognato dall'artista.

Non è un'opera religiosa, questa "città ideale" di Baltimora. Unico riferimento cristiano è il Battistero, incluso più come monumento storico che come chiesa. Le Virtù non sono quelle teologali, ma l'Abbondanza, la Fortezza, la Prudenza, e – in primo piano a sinistra – la Giustizia: le Virtù cardinali, cioè, quelle che interessano la vita della collettività, con la Temperanza sostituita dal soggetto che qualche decen-

17. A. Chastel, *Un episode de la symbolique urbaine au Xvème siècle: Florence et Rome, cités de Dieu*, in *Urbanisme et architecture. Etudes écrites et publiées en l'honneur de Pierre Lavedan*, Paris 1954, pp. 75-79; G.C. Argan, *The Renaissance City*, New York 1969; L. Firpo, *La città ideale del Rinascimento*, UTET, Torino 1974; L. Benevolo, *The Architecture of the Renaissance*, 2 voll., Londra 1978; E. Guidoni, *La città dal medioevo al Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1981; Aa.Vv., *La città italiana del Rinascimento tra utopia e realtà*, a cura di A. Buck e B. Guthmuller, Venezia 1984; C. Smith, *Architecture in the Culture of Early Humanism. Ethics, Aesthetics, and Eloquence 1400-1470*, New York 1992.

18. T. Verdon, *"Urbs beata". Riflessioni sulla città ideale rinascimentale*, in Aa.Vv., *Oestliches-Westliches. Studien zur vergleichenden Geistes-und Religionsgeschichte. Hommage an Cyrill J.C. von Korvin-Krasinski*, a cura di M. Sladek, Heidelberg 1995, pp. 321-336.

nio prima Donatello aveva scolpito per una colonna del Mercato Vecchio di Firenze, l'Abbondanza. Questa seconda allusione a Firenze fa pensare poi che la "idealità" dell'immagine sia relativa, e che l'artista abbia in mente una città reale o in via di realizzazione, un sogno che si stava avverando.

Non si tratta di un'opera religiosa, abbiamo detto. Eppure, credo che si debba applicare a questa e a simili visioni urbanistiche "perfette" del Quattrocento un termine desunto dal linguaggio biblico-liturgico: *urbs beata*, "santa (o felice) città", termine allusivo alla Gerusalemme celeste: la «città dalle mura e piazze d'oro fino», come dice un antico inno latino – «*plataeae et muri eius ex auro purissimo*» – la nuova Sion costruita nei cieli, «*urbs Ierusalem beata, dícta pacis visio*»[19].

Così, anche se l'immagine di Baltimora non è religiosa, essa è *sacra.* Rappresenta l'applicazione alla città terrestre di qualità associate con fondamentali aspirazioni dello spirito: la veneranda antichità dei monumenti, il nobile messaggio delle statue, e soprattutto l'ordine che mirabilmente informa e struttura il tutto – ordine che, per la Rinascita come già per il Medioevo, manifestava la pace sociale, a sua volta "frutto" o meglio "opera" della giustizia, *pax opus iustitiae*, come dice Isaia (*Is* 32,17). L'immagine raffigura una città quindi in cui la vita si svolge con dignità antica, illuminata da virtù umane, nell'armonioso ordine di una pace radicata nel giusto rapporto tra gli uomini: «*urbs beata*» davvero; «*dicta pacís visio*» – propriamente denominata "visione di pace".

Oggi difficilmente sperimentiamo il senso di meraviglia che lo spettatore quattrocentesco doveva provare davanti ad immagini come questa. Per noi, la prospettiva lineare non è più nuova, la statuaria pubblica è fin troppo conosciuta dopo gli eccessi dell'Ottocento, e le larghe piazze delle nostre città sono diventate parcheggi. Da tempo, poi, dubitiamo della possibilità e forse perfino del valore dell'ordine morale che le statue e piazze del Rinascimento volevano simboleggiare.

Nel Quattrocento, invece, la situazione era diversa. L'ordine urbanistico-etico era ancora un sogno possibile, ancora da perfezionare. Nei "ritratti" di città medievali pervenutici – di Siena nel *Buon governo* del Lorenzetti, o di Firenze nell'affresco della Loggia del Bigallo, opera di un seguace di Bernardo Daddi – al posto dell'ordine troviamo una gioiosa confusione, un'accavallarsi di case e chiese, una diversità di stili. Il Trecento *desiderava* l'ordine: sia a Firenze che a Siena, le prime leggi che regolano la larghezza delle vie pubbliche e l'altezza delle facciate dei palazzi risalgono a questo periodo – ai secoli XIII-XIV cioè.

Il Trecento desiderava soprattutto l'ordine morale che quello architettonico simboleggiava, come testimoniano le figure allegoriche dell'affresco di Ambrogio Lorenzetti. Desiderava l'ordine di una pace sociale nata dalla giustizia, che a sua volta è radicata nella Sapienza di Dio. Nel pensiero cristiano, poi, la Sapienza di Dio – che l'Antico Testamento definisce come uno «Spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile […], artefice di tutte le cose […], emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente [...] un riflesso della luce perenne» (*Sap* 7,21-26) – viene identificato con Cristo, Parola, *Logos*, "logica ordinatrice" per mezzo della quale tutte le cose sono state create – l'ermeneutica, la sottostante *ratio*

19. *Breviarium romanum*, Inno per i primi vespri, Comune della dedicazione di una chiesa.

dell'universo: Cristo, spesso rappresentato nell'arte medievale con il compasso in mano, il Signore che solo «conosce le leggi del cielo e ne applica le norme sulla terra» (*Gb* 38,33), il Verbo di Dio che *in principio* trasse l'ordine dal caos, Colui che, in testi sapienziali dell'Antico Testamento quale il Libro di Giobbe, figura come l'inimmaginabile potenza che ha posto le fondamenta della terra, fissando le sue dimensioni, e che ha teso su di essa la misura; Colui che «ha fissato le basi del mondo» e «ha posto la sua pietra angolare mentre gioivano in coro le stelle del mattino e plaudivano tutti i figli di Dio» (*Gb* 38,6-7).

La visione della "beata città" anticamente ordinata nel dipinto di Baltimora era perciò un'immagine *contemplativa* per gli umanisti cristiani del Quattrocento. Ce lo confermerà Pico della Mirandola nella *Oratio de hominis dignitate* pronunciata davanti alla corte pontificia nel 1486, non molti anni dopo l'esecuzione della veduta urbana ideale oggi a Baltimora: «*Iam summus Pater architectus Deus, hanc quam videmus mundanam domum divinitatis, templum augustissimum, arcanae legibus sapientiae fabrefecerat*» («Il sommo Dio nostro Padre, l'Architetto, ha costruito il mondo come abitazione per esseri divini, tempio augustissimo disegnato secondo le leggi arcane della sua sapienza»). E l'uomo? Pico continua così: «*Sed, opere consummato, desiderabat Artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiretur*» («Ultimata l'opera sua, l'Artefice [Dio] desiderò che ci fosse qualcuno capace di capirne la logica, di amarne la bellezza, di ammirarne la grandezza»). Pico conclude chiamando l'uomo «*universi contemplator*», «contemplatore dell'universo»[20].

Mai l'uomo ha sognato un destino così eccelso; mai sogno ha così sorpassato la realtà materiale! Per capire la meraviglia che il Rinascimento provò davanti a immagini quali la *Città ideale* e testi come questo di Pico della Mirandola, dobbiamo ricordare com'era il mondo *reale* del primo Quattrocento. Già nel secolo precedente, cronisti e umanisti – Giovanni Villani a Firenze, Petrarca a Roma – esprimono la sensazione di perdita che la confusa fisionomia delle città medievali comportava: perdita tecnica e culturale, per cui città antiche con templi e portici ben ordinati man mano si erano trasformate nelle roccaforti dell'Italia medievale, il cui contrassegno più tipico erano le torri brutalmente funzionali ai fini difensivi del periodo, scure, anguste, arroccate le une sulle altre. Opprimente doveva essere l'assenza di spazi aperti; va ricordato che l'alternarsi di viali soleggiati con grandi piazze che oggi caratterizza il centro di molte città è un'invenzione del tardo XIX secolo. A Firenze, ad esempio, nel primo Quattrocento perfino l'antico foro romano – Piazza della Repubblica, com'è chiamata ora – era un mercato labirintino stretto tra case torri, come vediamo in foto fatte prima della trasformazione di questo spazio urbano nel 1886-90.

Oggi ancora, a Firenze come in molte città italiane, appena dietro facciate umbertine o *liberty* ritroviamo le ristrettezze e contorsioni tipiche delle città medievali, per noi pittoresche ma per il primo Rinascimento invece deplorevoli. Alla dignità dell'uomo chiamato a contemplare l'ordine del cosmo ben altro si confaceva!

20. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitatis*, a cura di B. Cicognani, Le Monnier, Firenze 1942, pp. 4-6.

La città come progetto etico

Dal punto di vista tipologico, la città ideale del Quattro e Cinquecento voleva ricreare la Roma antica. Gli spazi pubblici ordinati, gli splendidi palazzi e monumenti, l'arricchimento con sculture: tutto derivava dall'ammirazione ben documentata dei visitatori alla Urbe. Lorenzo Ghiberti nei *Commentari*, il Manetti nella *Vita di Brunelleschi*, Leon Battista Alberti e poi Giorgio Vasari ci confermano lo stupore dell'uomo quattro-cinquecentesco davanti alle rovine di Roma (anche qui, però, è bene ricordare che visitatori rinascimentali vedevano un'altra Roma: senza i viali umbertini e addirittura senza i palazzi e le chiese cinque-seicentesche – una Roma priva di quel primo riordinamento che lo stesso Rinascimento le avrebbe dato).

Quando nel 1430 Poggio Bracciolini descrive l'antica capitale imperiale, o trenta anni più tardi Bartolomeo Platina racconta gli interventi del toscano Niccolò V per riordinare la città, parlano – abbiamo visto – di una metropoli ancora quasi deserta, una vasta area di rovine non ancora ricostruita che lasciava intuire l'aspetto urbanistico di Roma negli ultimi secoli dell'Impero. Riuscivano tuttavia – e meglio di noi – ad immaginare il mirabile ordine dei porticati continui, fori, templi e terme monumentali: l'ordine allora ancora decifrabile come un insieme organico.

Il ripristino di quell'ordine verrà considerato parte del compito spirituale dei papi, e l'epitaffio di Niccolò V, composto dal Platina, elenca così le imprese del pontefice: «Combatté l'errore dello scisma, restaurò la vita morale della chiesa e restaurò anche edifici, chiese e case […]». Era stato infatti Niccolò V a far coprire la cupola del Pantheon con le lastre di piombo che tuttora si vedono, salvando così l'antico tempio da sicura rovina.

Fu un successore di Niccolò V, il senese Enea Silvio Piccolomini, a tradurre in realtà la visione di una città idealmente ordinata alla dignità dell'uomo. Eletto papa nel 1458, venne incoronato con il nome di Pio II nella vecchia Basilica di San Pietro; nel noto affresco raffigurante la cerimonia, opera del Pinturicchio nel Duomo di Siena, la Basilica Vaticana sembra nuova, ma in realtà era fatiscente, una vasta struttura risalente a Costantino il Grande quasi 1200 anni prima. Come gli altri monumenti dell'antica capitale imperiale, San Pietro nel Quattrocento crollava per la venusta età.

Così la città che Pio II fece costruire *ex novo* – il suo paese natale Corsignano, ribattezzato "Pienza" – altro non doveva essere che una nuova Roma, l'espressione in miniatura di ciò che i successori di Pietro speravano per Roma stessa e che solo nel Cinquecento, con Giulio II e Donato Bramante, si sarebbe intrapreso nell'Urbe[21].

Va sottolineata l'intenzione morale e storica del progetto di Pio II. Contemporaneamente alla commissione di ridisegnare il palazzo vescovile e quello comunale di Corsignano, e di erigere accanto al nuovo Duomo un Palazzo di famiglia, Pio II promosse un altro sogno del suo papato: l'ultima crociata, intesa a riprendere il luoghi santi convertendo l'infedele ad un cristianesimo ridefinito in termini essenziali ed universali. La città ideale concepita dall'Alberti ed eseguita da Bernardo Rossellino, pertanto, non era che la manifestazione simbolica di una maggiore (anzi, di una massima) unità sognata dal pontefice umanista, un nuovo ordine mondiale

21. L. Finelli, S. Rossi, *Pienza tra ideologia e realtà*, Dedalo, Bari 1979 (con ampia bibliografia).

radicato nella pace e nella reciproca comprensione tra i popoli. La delusione di Pio II, quando i principi cristiani declinarono l'invito ad associarsi al progetto, diventa comprensibile se leggiamo una sua lettera, scritta prima di diventare papa, in cui il Piccolomini dà voce al suo ardente desiderio di pace nel mondo. Con mesta passione Enea Silvio scrive a Leonardo Bentivoglio delle divisioni politiche d'Europa:

> «Perché sperare in un miglioramento? La cristianità manca di un capo universale: né il papa né l'imperatore è sinceramente riconosciuto. Ogni città ha il suo re, e i principi sono tanti quanti le casate. Come persuaderli ad unirsi sotto una sola bandiera? A chi daresti il comando di un siffatto esercito? Che ordine ci potrebbe essere? Quale disciplina militare, quale obbedienza? Quale pastore potrebbe condurre un tale gregge? Chi comandare le loro diverse lingue, chi regolare i loro costumi diversi? Chi può obbligare gli inglesi ad amare i francesi, chi unire genovesi con aragonesi o riconciliare tedeschi con boemi?»[22].

La pace era ancora un sogno, e forse non a caso la minuscola, perfetta Pienza ha dell'onirico. Altrove però, in maniera meno "ideale", il sogno si stava realizzando. A Firenze, quaranta anni prima del papato di Pio II, la città ideale incominciò a sovrapporsi ad una città reale. Sul fianco orientale del grande spazio allora indefinito che correva dal Convento dei Serviti al Monastero dei Benedettini Silvestrini (poi dei Domenicani dell'Osservanza) – cioè da SS. Annunziata a San Marco – Filippo Brunelleschi aveva immaginato l'armoniosa Loggia degli Innocenti, primo elemento di un insieme che si sarebbe esteso in seguito a tre quarti della piazza: elemento formale che, ancora nel Cinquecento, offriva ai fiorentini un mezzo semplice per ridurre all'unità la molteplice realtà del tessuto urbano, quando la sagoma disuguale dei tetti di diverse abitazioni venne unificata dietro la Loggia dei Serviti, che rispecchia esattamente quella degli Innocenti dirimpetto[23].

In questo orfanotrofio costruito su disegno del Brunelleschi tra il 1420-1446 per volere di una ricca corporazione artigianale, l'Arte della Seta, viene simboleggiata la capacità umana di amare il prossimo, servendo Cristo nei suoi fratelli "più piccoli". I rilievi robbiani della facciata spiegano il nome dello Spedale, dedicato al ricordo dei "Santi Innocenti": i bambini trucidati da Erode nel tentativo di uccidere Gesù. Nei tondi di terracotta invetriata posti tra gli archi del Brunelleschi, vediamo teneri bambini in fasce, tra cui qualcuno capricciosetto che si libera; sono ritratti ideali degli ospiti del ricovero, i "gitatelli" fatti passare attraverso la ruota (la cui posizione è ancora visibile, in fondo all'arcata di facciata, a sinistra). Questi bimbi furono cresciuti nell'Istituto, dove imparavano a leggere e scrivere; avevano un abito particolare con lo stemma dello Spedale, e all'età di poter lavorare (tra i 16-18 anni), venivano "collocati" presso una bottega d'artigiano o in campagna. Il numero elevato di assistiti, attraverso i secoli, può essere calcolato se si guarda l'elenco telefonico di Firenze, dove i nomi "Innocenti", "Nocenti" e "Nocentini" occupano pagine e

22. *Lettera* del 1454, in *Opera omnia*, Basilea 1571.

23. H. Klotz, *Die Fruehwerke Brunelleschis und die Mittelalterliche Tradition*, Berlino 1970; G.C. Argan, *Brunelleschi*, Mondadori, Milano 1985; H. Saalman, *Filippo Brunelleschi. The Buildings*, Londra 1993.

pagine. Sono i discendenti dei bambini dello Spedale, reinseriti nella società.

I bimbi che si agitano, nei rilievi di Andrea Della Robbia, costituiscono un curioso contrasto con l'armonia assoluta dell'arcata del Brunelleschi. Si può dire che, al *disordine* che aveva sconvolto tante giovani vite – la malattia o morte dei genitori, la povertà degli altri parenti, che li obbligava ad abbandonare i piccoli – Firenze ha saputo contrapporre un *ordine* radicato nell'amore: una *pace* frutto della *giustizia* praticata da uomini di buona volontà intervenuti nell'interesse del singolo trovatello ma anche a favore della città in cui questi ragazzi un giorno avrebbero trovato casa e lavoro.

L'architettura del Brunelleschi traduce in pietra, cioè, la fede del Rinascimento cristiano in un ordine che trasforma l'uomo: che lo educa e lo nobilita. La scelta poi di uno stile "all'antica" – con colonne, capitelli, architravi ed archi classicheggianti – suggerisce (qui come nella coeva *Trinità* del Masaccio) un radicamento nel passato, un ritorno alle origini. Come per dire: Firenze conserva i più alti valori del mondo greco-romano, tra cui la dignità dell'essere umano. Nel contempo, il riferimento iconografico agli "innocenti" del Vangelo, e le citazioni architettoniche di edifici religiosi locali (il Battistero e San Miniato al Monte), danno allo Spedale un carattere non solo "classico" ma anche "*nazionale*" e *cristiano*, come per dire: Firenze conserva i valori della sua eredità antica, sì, ma li ha assimilati alla tradizione cristiana; celebra la dignità dell'uomo, ma privilegia i piccoli.

Lo stesso intreccio di significati traspare nella Basilica di San Lorenzo, ricostruita da Filippo Brunelleschi dal 1420 in poi, per volere dei Medici. La prima fase del progetto, la così detta "Sagrestia Vecchia", illustra bene l'indole dell'"Umanesimo cristiano": situa la tomba dei genitori di Cosimo Vecchio – un sarcofago all'antica – all'epicentro di uno spazio quadrato sormontato da una cupola emisferica. L'esperienza della morte viene così "contestualizzata" nell'ambito di un *passato* (la classicità, evocata nel sarcofago e nell'impianto architettonico della Sagrestia) che *torna a vivere*. E il "disordine" che la morte implica – l'interruzione dei progetti, la dissoluzione del corpo – viene assorbito dall'ordine cosmico delle forme geometriche: il cubo del vano e l'emisfero della cupola. Tutto infine è "rivestito" di Cristo: sopra il sarcofago contenente i resti dei genitori di Cosimo de' Medici, Brunelleschi colloca un magnifico tavolo di porfido e marmo su cui disporre i paramenti per la celebrazione liturgica, e davanti al tavolo apre il piccolo vano dell'altare, anch'esso uno spazio quadrato a cupola emisferica. Quattro tondi negli angoli della Sagrestia, sotto la cupola grande, ospitano rilievi di Donatello con episodi della vita dell'Evangelista Giovanni, il santo patrono del padre di Cosimo, Giovanni di Bicci de' Medici[24].

Lo stesso rapporto tra geometria ed esperienza religiosa è operativo nel corpo principale della Basilica, dove la simmetria di forme e spazi parla di un Dio che vince il caos, crea l'ordine e riempie l'universo di luce (che è anche "luce" dell'intelletto). Lo stile perfezionato dal Brunelleschi – in cui elementi strutturali vengono articolati in pietra arenaria grigia ("pietra serena"), mentre i muri sono lasciati bianchi – invita a sperimentare la chiesa in termini concettuali: il credente "analizza" la

24. T. Verdon, *Arte, Fede, Storia. Guida alla Firenze cristiana*, Studio Editoriale Fiorentino, Firenze 1999, Capitolo 4.

struttura, leggendone gli elementi portanti come si legge un disegno.

Così a San Lorenzo l'incontro dell'uomo con Dio, che ogni chiesa predispone, non è impostato sul sentimento o sul mistero, ma sulla *intelligibilità*. Fatto "ad immagine" di Dio, l'uomo si realizza – è più simile a Dio – quando penetra, con l'intelligenza, le leggi che strutturano l'universo, riproducendole (nell'architettura e soprattutto nella propria vita spirituale, morale ed etica). Al cuore di quest'analisi, poi, veniamo a conoscere la "logica" profonda del reale: il "*Logos*", "Verbo", "Parola" attraverso cui tutto ciò che esiste è stato articolato, Gesù Cristo, Luce nella coscienza ma anche nell'intelletto dell'uomo.

A metà strada

In questa ideale ricostruzione del senso dell'architettura e dell'urbanesimo della Rinascita, il Tempio costruito dall'Alberti per Sigismondo Malatesta si trova a metà strada tra gli inizi fiorentini e la maturità romana. Oltre che all'antico dell'Urbe, attinge alla griglia d'idee forgiata a Firenze e da pensatori fiorentini a Roma nei primi decenni del Quattrocento, e guarda verso le idee e le grandi realizzazioni romane del secondo XV secolo e del tempo di Giulio II: si pensi al "tempio" sormontato da una cupola nell'affresco di Pietro Perugino nella cappella di Sisto IV in Vaticano, *La consegna delle chiavi a San Pietro*, nonché alla titanica basilica avviata dal nipote di Sisto IV, Giulio II, sul disegno di Donato Bramante nel 1506, San Pietro. Nell'ambizione umanistica di rendere eterno il committente, e soprattutto nella convinzione di un profondo significato cristiano insito nell'evocazione dell'antico, il Tempio Malatestiano infatti offre una chiave fondamentale per capire l'immagine di sé che la Chiesa, e con essa la società europea, presenteranno al mondo nei secoli successivi; una tappa fondamentale della nostra storia, è tra gli edifici decisivi nella formazione dell'identità occidentale.

Parte monografica

Il Vangelo di Marco

Percorsi ermeneutici di Catechesi biblica*

* I saggi raccolti in questa parte monografica sono stati presentati nel corso della XII Settimana Biblica dal titolo "*Il Vangelo di Marco ('Vi farò pescatori di uomini', Mc 1,17)*" che ha avuto luogo a Rimini in "Sala Manzoni" dal 18 al 21 Ottobre 2010. Come negli anni precedenti, l'iniziativa è stata promossa e coordinata da diverse realtà diocesane: Ufficio Catechistico Diocesano, Azione Cattolica, Centro Culturale "Paolo VI" e Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli".

Gesù chiama i primi discepoli: vocazione e relazione

di Elena Bosetti *

Come accade la chiamata dei primi discepoli nel vangelo secondo Marco e quale novità relazionale pone in atto? Osserveremo lo sviluppo del tema in *Mc* 1-3 articolando il percorso in tre tappe: 1. dall'esperienza vocazionale di Gesù alla chiamata dei primi quattro discepoli; 2. dall'ingresso in Cafarnao alla vocazione di Levi, il pubblicano; 3. dalla scelta costitutiva dei Dodici alla nuova famiglia di Gesù.

In questo vangelo, che è il più breve e che molti studiosi ritengono essere anche il più antico[1], nulla ci è detto circa la nascita e l'infanzia di Gesù. Marco avvolge di silenzio la vita precedente il battesimo, non appaga la curiosità storica che vorrebbe sapere dove Gesù è nato, dove è cresciuto e si è formato, come ha vissuto e cosa ha fatto: insomma, totale silenzio sul *curriculum* di Gesù!

L'evangelista entra subito nel vivo del nostro tema presentando la *vocazione* di Gesù, la sua relazione con il Padre, l'esperienza battesimale. Cosa ha significato per Gesù la rivelazione della sua identità filiale, l'esperienza del suo essere il Figlio amato e consacrato dallo Spirito per una missione di salvezza universale? E come poi l'Amato va in cerca di compagni, di uomini disposti a lasciare tutto per seguirlo? Marco non sa immaginare un Gesù senza discepoli. Il suo vangelo intreccia saldamente cristologia e discepolato. Basta dare uno sguardo alla struttura o composizione letteraria per accorgersi di un dato significativo: i tre "sommari" che ritraggono l'attività di Gesù sono puntualmente seguiti da un racconto riguardante i discepoli. Così al primo sommario dedicato all'annuncio del Regno (*Mc* 1,14-15) segue la chiamata dei primi quattro (1,16-20), al sommario che presenta l'attività terapeutica e la crescente fama di Gesù (3,7-12) fa seguito l'istituzione dei Dodici (3,13-19), e al terzo sommario che ritrae Gesù rifiutato dai suoi concittadini e itinerante per i villaggi di Galilea (6,6b), corrisponde simmetricamente l'invio in missione dei Dodici (6,7-13). Il Gesù di Marco interagisce strettamente coi suoi discepoli, coinvolgendoli nella sua stessa vocazione e missione. È sempre lui che prende l'iniziativa, che *passa*, *vede* e *chiama*.

1. Dall'esperienza vocazionale di Gesù alla chiamata dei primi quattro: l'Amato cerca discepoli

Dopo il primo versetto, che costituisce il titolo programmatico dell'intera narrazione: «Inizio (*archē*) del lieto annuncio (*tou euaggeliou*) di Gesù Cristo [Figlio di Dio]», Marco ci ambienta subito nel deserto dove ha luogo la missione del Battista che prepara la "strada" (*hodos*) di Gesù nella prospettiva indicata da un'ampia citazione biblica (vv. 2-3). Collocata subito dopo il titolo, questa citazione che rilegge *Es* 23,20 e due testi profetici (*Ml* 3,1 + *Is* 40,3), ha la funzione di congiungere in modo

* Biblista, docente di *Esegesi del Nuovo Testamento* presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma).

1. Si veda al riguardo il gustosissimo saggio di F. Lambiasi, *Mi presenti Gesù? Intervista a Marco «inventore» del vangelo*, EDB, Bologna 2006.

indissolubile la promessa (Antico Testamento) con il compimento (Nuovo Testamento). L'espressione «Voce di chi grida nel deserto» ispira la descrizione dell'attività kerigmatica del precursore in relazione alle folle che accorrono a lui per farsi immergere nel fiume Giordano confessando i propri peccati (*Mc* 1,5).

A differenza degli altri sinottici, nel vangelo marciano sono poche le parole proferite da Giovanni e tutte centrate sul confronto tra la sua missione e quella del Messia (*Mc* 1,7-8). Egli è presentato come "colui che è più forte" e al quale Giovanni non è degno nemmeno di sciogliere i legacci dei sandali. Dalla persona il paragone si estende alla missione: mentre il profeta del deserto immerge nell'acqua, il Messia immergerà (battezzerà) nello Spirito Santo.

*1.1. Cieli aperti: l'esperienza vocazionale di Gesù (*Mc *1,9-13)*

La scena centrale del prologo è costituta dal battesimo di Gesù. *Mc* 1,9 punta il riflettore su Nazaret di Galilea, ma solo per dirci che Gesù viene da lì: si ha l'impressione che si tratti di un personaggio noto, che non ha bisogno di altra presentazione. Egli abbandona la sua precedente situazione di vita per recarsi da Giovanni, come uno dei tanti che accorrevano a lui per farsi battezzare. Tra le righe si percepisce l'attrazione che il Battezzatore esercita su Gesù: lo attira con il suo modo di vivere e di predicare, lo provoca a uscire dal nascondimento di Nazaret per entrare decisamente nella scena pubblica. Giovanni fa emergere, per così dire, la "vocazione" di Gesù. Comincia una nuova fase nella vita del Nazareno, che appoggia il movimento suscitato da Giovanni nel segno di un cambiamento di mentalità (*metanoia*) per la liberazione dai peccati (*Mc* 1,4).

Gesù solidarizza con questo bisogno di liberazione, solidarizza con il movimento di gente peccatrice ma che accetta il richiamo alla conversione, che cerca un nuovo stile di vita. Egli stesso si sottopone al rito del battesimo: «e fu immerso da Giovanni nel Giordano» (*Mc* 1,9). Il verbo al passivo (*ebaptisthē*) dice chiaramente che non si è trattato di un auto-battesimo. Anche Gesù ha ricevuto il segno del battesimo come tutti i penitenti. Diversamente da Matteo (3,14-15), Marco non si serve di alcun *escamotage* letterario per giustificare questa scena che descrive con la massima sobrietà, indugiando su ciò che ad essa segue: «E subito, risalendo dall'acqua, vide i cieli squarciati e lo Spirito discendere su di lui come una colomba» (*Mc* 1,10).

L'avverbio "subito" (*euthys*) molto usato nel racconto marciano (41 volte), intende collegare strettamente l'azione battesimale con la scena seguente, accelerando il ritmo della narrazione. Gesù sale dall'acqua, azione che potrebbe alludere al popolo che esce libero dal Mar Rosso (*Sal* 114,3.5), ed ecco un verbo di percezione che ricorre qui per la prima volta: "vide" (*eiden*). Il punto di vista passa dall'esterno all'interno (dal punto di vista del narratore a quello di Gesù). Infatti il soggetto di questo verbo di percezione, di questo singolare vedere è soltanto Gesù. La descrizione di ciò che accade avviene nella sua prospettiva, indica la sua profonda esperienza[2].

Non così nel quarto vangelo, dove chi vede e testimonia è il Battista (*Gv* 1,32). Inoltre solo Marco parla di cieli "squarciati" (*schizomenous*). Nella letteratura biblica e in particolare apocalittica i cieli che si aprono sono il segno della comunicazione

2. Cfr. J. Marcus, *Jesus' Baptismal Vision*, in «NTS» 41 (1995), p. 512.

tra cielo e terra. Gesù vede ciò che ad ogni altro resta nascosto: la verità di sé e del suo intimo rapporto con Dio. Lo Spirito si posa su di lui come una colomba, immagine che evoca il racconto del diluvio (*Gen* 8,6-12) che nella tradizione cristiana assume significati battesimali (*1Pt* 3,20-21). C'è forse qualche allusione anche al *Cantico* (2,14; 5,2; 6,9) dove la colomba simboleggia la fidanzata? Nelle *Odi di Salomone* si legge: «Come le ali delle colombe sui loro piccoli e le bocche dei loro piccoli verso di loro, così anche le ali dello Spirito sul mio cuore» (28,1). Dunque simbolo di presenza amante questa colomba. Gesù intraprende la sua missione pubblica guidato da questa presenza amante, in una relazione intima e continuativa con lo Spirito. Nella tradizione evangelica la discesa dello Spirito su Gesù è interpretata concordemente come segno della sua consacrazione messianica.

Ed ecco (al vertice della scena) la voce interpretativa della visione. Questa voce viene *dal cielo*, è viva voce del Padre che attesta: «Tu sei il figlio mio amato, in te mi sono compiaciuto» (*Mc* 1,11). Gesù è dunque rivelato a se stesso come "nato da Dio", "figlio amato". La comunicazione che viene dal cielo è tessuta concretamente di espressioni bibliche, riprese in particolare dal racconto di *Gen* 22 (dove Isacco è indicato come il figlio amato), dal primo canto del Servo, personaggio nel quale Dio si compiace (*Is* 42,1) e dal *Sal* 2,7 che presenta il Messia nella sua particolare relazione con Dio. Il titolo di "figlio" ha grande rilevanza nel vangelo di Marco e trova conferma nella scena della trasfigurazione (*Mc* 9,7). Gesù è il Figlio per eccellenza a cui Dio affida la realizzazione di un programma vocazionale unico, che lo coinvolge in un progetto di salvezza universale.

Cosa comporta questa esperienza per Gesù? Il seguito del racconto mette in luce il paradosso: «E subito lo Spirito lo spinge nel deserto» (*Mc* 1,12). Il cammino dell'amato Figlio di Dio è sottoposto alla prova, alla tentazione. La vocazione non sottrae dalle insidie del tentatore. Anzi impegna nella lotta duratura, come indica la costruzione della frase con il verbo *eimi* all'imperfetto: «era nel deserto quaranta giorni messo alla prova da satana» (v. 13). La vocazione, l'esperienza profonda dell'essere amati dal Padre e guidati dal suo Spirito, deve essere messa alla prova per verificare l'adesione personale. Attraverso l'esperienza ineludibile della prova si possono esaminare gli atteggiamenti del cuore e le opzioni umane (cfr. *Dt* 8,2). Marco (diversamente dagli altri due sinottici) non informa il lettore su quali aspetti Gesù è stato tentato. Ma dall'intero racconto appare chiaro che Gesù ha vissuto la prova come una dimensione costante del suo ministero, sia attraverso persone che avvenimenti concreti (cfr. *Mc* 8,11-13; 8,33; 12,15). La tentazione corrisponde a un'esperienza paradigmatica non solo in rapporto alla vocazione di Gesù ma anche a quella della comunità cristiana, chiamata a vivere la fede nell'ubbidienza alla volontà di Dio che vuole sempre il bene dell'umanità, contrastando le forze del male.

*1.2. Sulle rive del mare di Galilea: la chiamata dei primi quattro (*Mc *1,16-20)*

L'arresto del Battista fa scoccare l'ora di Gesù che ritorna in Galilea «predicando il vangelo di Dio» (*Mc* 1,14). Dio stesso è all'origine della *bella notizia* che porta a compimento il tempo dell'attesa e inaugura il momento decisivo (*kairos*) della storia salvifica. Gesù è l'araldo appassionato di questa bella notizia. Ma non si accontenta di predicare, va in cerca di compagni, di collaboratori. E non va a cercarli al tempio o in

sinagoga, ma in riva al mare, al porto di Cafarnao dove si lavora e si fatica, dove si pesca e si vende il pesce... Gesù *osserva* la vita nella sua dimensione feriale, quotidiana. La osserva per così dire dal di dentro, camminando *presso*, facendosi vicino. I verbi sono quasi tutti di movimento. Gesù è descritto mentre cammina e l'incontro sembra del tutto casuale. S'imbatte in pescatori assorti nel loro mestiere: anzitutto i fratelli Simone e Andrea, che in piedi nell'acqua bassa gettano la rete, e quindi i figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, che invece stanno nella barca ad aggiustare le reti. Il loro padre dirige una piccola impresa, una sorta di azienda ittica con soci e vari aiutanti.

L'azione elettiva ha inizio con un verbo di percezione: "vide". Questo vedere, osserva Stock, ha un carattere creativo, fonda qualcosa di nuovo e di perenne, significa la meraviglia dell'incontro da persona a persona[3]. Lo sguardo penetrante di Gesù va dritto al cuore, all'identità, al mistero personale. Egli vede la persona nella sua unicità che viene espressa dal "nome" (*vide Simone e Andrea…*) e la vede nella sua concretezza relazionale (*fratello* di, *figlio* di). In altre parole, il vedere di Gesù va dritto al centro, all'identità personale, ma abbraccia l'intero contesto, l'intreccio dei legami, le relazioni familiari e sociali. Nella prospettiva di Marco è proprio questo sguardo che genera la relazione di amore di mutua appartenenza nel senso che a partire da questo *vedere* (e sentirsi pienamente veduti) Gesù e i chiamati si apparterranno per sempre.

Gesù dunque passa, vede e chiama direttamente alla sequela: *deute opisō mou*, «Su, dietro di me!». L'espressione suona come un imperativo e manifesta, da parte di Gesù, l'intenzione di una scelta chiara e duratura che richiede un'adesione diretta e personale, un mettersi in cammino dietro di lui, al suo servizio. Gesù non lascia infatti disoccupati, dischiude un orizzonte più grande, lancia un sogno, fa balenare il futuro con la promessa: «Vi farò diventare pescatori di uomini» (1,17). Fino a questo momento essi hanno pescato pesci nel mare di Galilea, ma d'ora innanzi, seguendo Gesù diventeranno altro (nuova identità) e apprenderanno un'arte nuova, diventeranno "pescatori di uomini". Valendosi della metafora in senso positivo e nondimeno segnato dall'analogia tra la fatica e la pazienza del pescare, Gesù prospetta il carattere missionario del loro nuovo compito. Egli li chiama a condividere il suo destino e la sua missione di salvezza universale.

Colpisce la prontezza di questi primi chiamati: essi *lasciano* tutto per *seguire* Gesù. Simone e Andrea lasciano le loro reti (1,18), Giacomo e Giovanni il loro padre Zebedeo (1,20). L'essere discepoli comporta una risposta radicale, significa lasciare il tipo di vita finora condotto, significa abbandonare tutto, in crescendo: le reti, la barca, i soci, il padre… Le cose necessarie diventano secondarie. L'unica veramente decisiva è l'andare dietro a Gesù. Pietro potrà dire più avanti: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito» (*Mc* 10,28). Come Abramo, che uscì dalla sua patria fidandosi totalmente della Voce che lo chiamava, così Simone, Andrea, Giacomo e Giovanni accettano di uscire dalla loro situazione di vita fidandosi pienamente della parola di Gesù.

È interessante che i primi quattro chiamati siano due coppie di fratelli. Come mai? Ha qualcosa da dire questo dettaglio con il sogno vocazionale di Gesù? Deci-

3. K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, ADP, Roma 2010, p. 37.

samente. E lo si comprende meglio sullo sfondo delle origini narrate dalla Bibbia, storia di fraternità minacciata, dove Caino uccide il fratello (*Gen* 4,8). La *Genesi* attesta la profonda ferita della fraternità, da Abele a Giuseppe venduto dai suoi fratelli. È possibile un'altra genesi? Come diventare pienamente fratelli? La bella avventura del Vangelo, l'avventura salvifica della fraternità, comincia con due coppie di fratelli che si mettono in cammino sulle orme di Gesù.

2. Dall'ingresso in Cafarnao alla scandalosa chiamata di Levi

*2.1. Una giornata tipo, indimenticabile (*Mc *1,21-39)*

Marco dà molto rilievo all'ingresso di Gesù in Cafarnao[4]. Esso avviene di *sabato*, in compagnia dei primi quattro chiamati, come un picchetto d'onore. Tre scene articolano la giornata, ambientate rispettivamente in *sinagoga*, nella *casa* di Pietro e *davanti alla porta*, dove al finir del sabato accorrono tutti i malati.

Al *mattino* Gesù e i suoi discepoli partecipano insieme alla preghiera del sabato in sinagoga. Non solo. L'evangelista precisa che Gesù «insegnava» (*Mc* 1,21). Insegnare è l'attività principale di Gesù, dall'inizio alla fine del suo ministero (cfr. *Mc* 14,49). Ma fin da subito si dice che tutti «erano stupiti del suo insegnamento»; erano pieni di meraviglia perché Gesù insegnava «come uno che ha autorità» (*Mc* 1,22). Egli insegna in modo diverso dagli scribi che studiano la Scrittura, soprattutto la Torah (Legge) e la interpretano in senso etico, indicando come comportarsi per fare la volontà di Dio. Il popolo avverte che l'insegnamento di Gesù è diverso. Esso sprigiona una singolare autorità che si manifesta in forza liberatrice dalle potenze del male (esorcismi). Si chiedevano l'un l'altro: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità. Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!» (*Mc* 1,27). L'insegnamento di Gesù è qualificato anzitutto come "nuovo", in pieno accordo con la novità del regno di Dio che si è fatto vicino, e questa novità è liberante. Gesù scaccia i demoni, libera da tutto ciò che opprime e sfigura l'essere umano. La potenza carismatica del Maestro nei confronti dei demoni (chiamati spiriti immondi) è l'azione liberatrice che Marco riferisce più spesso (cfr. *Mc* 1,34.39; 3,11-12; 5,1-20; 9,14-29) e che i discepoli devono a loro volta esercitare (*Mc* 3,15; 6,7.13).

Cosa significa questo in chiave vocazionale? Possiamo notare che i primi quattro chiamati hanno subito modo di apprendere la novità di Gesù, di cogliere la sua speciale *relazione* con Dio dichiarata dagli stessi demoni. Uno di essi infatti nella sinagoga di Cafarnao grida: «Io so chi tu sei: il santo di Dio!» (*Mc* 1,24). La novità di Gesù e l'autorità (*exousia*) del suo insegnamento è legata alla sua speciale relazione con Dio, alla sua santità, al suo essere guidato dallo Spirito (come appare nel racconto del battesimo: *Mc* 1,10). Per questo la sua autorità è pienamente a servizio dell'uomo, è l'amore stesso di Dio che si rivela, libera, guarisce.

Dopo la mattinata in sinagoga, si va a pranzo in casa di Simone e di Andrea, dove Gesù compie un altro gesto autorevole. La casa per Marco ha una forte valenza

4. Cfr. M. Adinolfi – P. Kaswalder (edd.), *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di* Mc *1*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1997.

positiva, è l'ambito dell'accoglienza e della catechesi privata che Gesù riserva ai suoi discepoli (il termine *oikia* "casa" ricorre 18 volte). Ma questa è la prima volta che Gesù entra in quella casa che lo accoglierà in modo stabile e la signora, la suocera di Simone, era a letto in preda alla febbre. Dunque c'è una situazione di disagio in quella casa e i familiari intercedono premurosamente, mostrando interessamento e solidarietà: «subito gli parlarono di lei» (*Mc* 1,30). Gesù non si fa attendere: «si avvicinò e la fece alzare prendendola per mano; la febbre la lasciò ed ella li serviva (*diēkónei*)» (*Mc* 1,31). Si allude al discepolato e alla *diakonia* femminile? Il verbo *diakoneō* (servire) usato all'imperfetto esprime azione durativa, quasi fosse una costante. Ricorre anche per descrivere l'atteggiamento delle donne che seguivano Gesù (*Mc* 15,41). Nella comunità cristiana i discepoli sono chiamati ad essere "diaconi" gli uni degli altri (*Mc* 9,35), sul modello di Gesù che non è venuto per essere servito ma, per servire e dare la propria vita (*Mc* 10,45). È dunque una guarigione per il servizio quella che Gesù compie a favore della suocera di Simone in giorno di sabato. Gesù riabilita entrambi, l'uomo (in sinagoga) e la donna (nella casa) in ordine alla vocazione liturgica che deve esprimersi in modo eminente proprio in giorno di sabato, dedicato alla lode e al servizio di Dio. Liturgia che deve impastare tutta la vita e che pertanto non si esaurisce in sinagoga ma si prolunga attorno alla mensa: nel pasto gioioso del sabato, dove la donna esprime una *diakonia* che la trascende.

Marco continua il racconto con una dettagliata annotazione temporale: «quando si fece sera, dopo il tramonto del sole» (1,32). Non si tratta di una ripetizione ma di una sottolineatura volta a precisare che il sabato (con l'obbligo del riposo) è decisamente terminato. In altre parole, la gente attende la fine del riposo sabatico per portare a Gesù i propri malati. L'intera città si raduna *presso la porta*, la piccola piazza davanti alla casa si riempie delle miserie umane e Gesù si prodiga generosamente verso tutti: guarisce i malati e caccia via i demoni. Così i primi discepoli chiamati alla sequela hanno modo di apprendere come Gesù si rapporta alla gente e alle singole persone, come insegna e si prende cura dei malati. Ma c'è ancora altro che essi devono scoprire: il segreto della preghiera.

Al *mattino presto*, quando ancora è buio, Gesù si alza e si ritira in un luogo deserto. Vuole restare solo per entrare in intima relazione con Dio e accordare in modo sempre più preciso la sua azione con il volere divino. «All'aurora ti cerco», dice l'orante (*Salmo* 63,1) dando voce all'anelito profondo dell'anima. Non diversamente Gesù. Quando Simone e gli altri discepoli lo raggiungono possono vedere da dove egli attinge energia e nutrimento: dall'intima relazione con il Padre. Essi vorrebbero ricondurlo a Cafarnao, dalla gente che lo cerca: «Tutti ti cercano!» (*Mc* 1,37). Ma Gesù nella sua relazione orante con il Padre ha intravisto l'ampio orizzonte della missione: occorre andare "altrove", di villaggio in villaggio a predicare il lieto annuncio. Egli si presenta come l'evangelizzatore itinerante che vuole raggiungere il maggior numero di persone.

*2.2. Di nuovo lungo il mare: la vocazione di Levi e il festoso banchetto (*Mc *2,13-17)*

Dopo aver percorso i villaggi di Galilea si ritorna a Cafarnao (*Mc* 2,1). E qui i discepoli hanno modo di crescere nella loro formazione imparando il segreto della bella notizia: in che consiste il cuore del Vangelo che Gesù annuncia?

È una vera sorpresa quando il Maestro dice al paralitico, che era stato fatto calare ai suoi piedi scoperchiando il tetto, «Figlio, ti sono perdonati i peccati» (*Mc* 2,5). Quattro amici lo avevano portato da Gesù non certo per ottenere il perdono dei peccati, ma perché avevano fiducia che lo potesse guarire e far camminare. Gli esperti della Legge inorridiscono al sentire Gesù che si arroga il potere di rimettere i peccati. È una *bestemmia*! Solo Dio può perdonare i peccati! E non hanno torto. Ma Gesù non si scompone e mostra di avere entrambi i poteri: comanda infatti al paralitico di alzarsi e di andare a casa portando egli stesso la sua barella.

Gesù continua a mostrare il suo potere di perdonare i peccati e lo fa in modo ancor più sconcertante chiamando alla sequela Levi, il noto pubblicano di Cafarnao. Per certi aspetti questo racconto di vocazione presenta le stesse caratteristiche delle chiamate precedenti (*Mc* 1,16-20). Anche qui Gesù *passa*, *vede*, *chiama*: «Passando vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: *Seguimi*. Ed egli si alzò e lo seguì» (*Mc* 2,14).

In un solo versetto Marco concentra tutta una storia, un evento formidabile, una chiamata scandalosa. Lo specifico di questa chiamata infatti è che Gesù si rivolge a un *pubblicano*, vale a dire a un uomo ritenuto da tutti un *peccatore*. Non che i primi quattro chiamati fossero senza peccato, ma appartenevano alla gente normale, onesta, con la quale si può vivere senza imbarazzi. Non così con i pubblicani, gente odiata per il loro mestiere che li bollava come ladri e disonesti, oltre che "impuri" per il loro contatto con i pagani.

Gesù *chiama* Levi anzitutto con il suo sguardo amante, pienamente gratuito. Lo *vede* mentre è seduto al banco dei gabellieri, dunque anche lui al suo lavoro, mentre esercita il suo mestiere. Osserva Martini:

> «Gesù chiama la gente a seguirlo là dove si trova, nella propria situazione concreta. Va a porgere a ciascuno il suo invito là dove egli è, in una situazione comune, onesta e onorata come quella dei pescatori, oppure in una situazione disonorata e moralmente difficile come quella del gabelliere. Gesù va dall'uno e dall'altro e li chiama. […] Dio ci ha incontrati e chiamati là dove eravamo, invitandoci alla fede e alla sequela del Cristo. La chiamata dunque viene offerta ad ogni uomo là dove egli si trova, nella propria situazione»[5].

Ancora una volta Gesù va dritto al cuore dove si nasconde la ferita del figlio di Alfeo, la sua insoddisfazione, la nostalgia di altro: di una vita piena e fraterna. Soltanto una parola sulla bocca di Gesù: «Seguimi!». E Levi non ci pensa due volte, molla tutto, si alza e gli va dietro. Felice come non mai. Così felice e onorato di quella chiamata che organizza un banchetto a casa sua e invita tutti gli amici pubblicani e peccatori.

Occorre far festa! Gesù non rifiuta l'invito e si mette a tavola con i pubblicani. La comunione di mensa (mangiare e bere insieme) esprime amicizia e anche di più: comunanza di vita. Quel festoso banchetto viene dunque a dire che Gesù fa comunione di vita non solo con Levi, ma con quanti si trovano nella sua stessa situazione.

5. C.M. Martini, *L'itinerario spirituale dei Dodici*, Borla, Roma 1983, p. 41.

Egli non mette separazioni tra puri e impuri, avvicina i peccatori, si sente mandato a invitare tutti al banchetto dell'amore di Dio.

Alla festa in casa di Levi prendono parte anche i *discepoli*, menzionati qui per la prima volta come un gruppo distinto (*Mc* 2,15-16). Ora essi possono meglio rendersi conto di cosa significa diventare "pescatori di uomini"… D'altro lato sono fatti bersaglio degli avversari (scribi e farisei) che tendono a squalificare il loro Maestro: «Perché mangia e beve insieme ai pubblicani e ai peccatori?» (*Mc* 2,16). Insomma, *dimmi con chi vai e ti dirò chi sei*! Agli occhi dei farisei Gesù si *squalifica* con la sua familiarità coi peccatori. Si evidenzia lo scandalo del Vangelo.

Come reagisce il Maestro? Egli difende il proprio operato citando un proverbio: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati». Gesù si autocomprende come un medico in funzione di quei malati che sono i peccatori. Suo compito è diagnosticare il male e curarlo: «Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (*Mc* 2,17). La sua missione ha come finalità la chiamata dei peccatori, la loro vocazione alla salvezza. Proprio questa è la bella notizia: la *misericordia* abbraccia la *miseria*. Dio non presuppone la giustizia degli uomini ma ama i peccatori e offre gratuitamente il suo amore salvifico. La chiamata alla sequela del pubblicano Levi e il banchetto con gli amici pubblicani sigilla il comportamento di Gesù, la sua sconvolgente familiarità con gente di mala vita, discriminata dai religiosi.

3. Dalla scelta costitutiva dei Dodici alla nuova famiglia di Gesù

*3.1. Sul monte: Gesù costituisce il gruppo dei Dodici (*Mc *3,13-19)*

La seconda sezione narrativa si apre sullo sfondo del mare di Galilea. Dopo la diatriba in sinagoga per la guarigione in giorno di sabato dell'uomo dalla mano paralizzata, che si conclude con il complotto dei farisei e degli erodiani che decretano la morte di Gesù (*Mc* 3,6), il Maestro si ritira strategicamente con «i suoi discepoli» (*Mc* 3,7). Marco nomina i discepoli quasi sempre in stretto rapporto con Gesù, come evidenziano le locuzioni «i suoi discepoli» (*Mc* 2,15.23; 3,7.9; 5,31 ecc.), «i tuoi discepoli» (*Mc* 2,18), «i miei discepoli» (*Mc* 14,14) e in *Mc* 4,34 «i propri discepoli», con enfasi sulla relazione di appartenenza.

Nonostante il tentativo di ritirarsi dalla scena pubblica, la folla rincorre Gesù anche da lontano: la sua fama ha raggiunto non solo la Giudea e Gerusalemme, ma anche l'Idumea, la Transgiordania e le città della Fenicia, Tiro e Sidone (Mc 3,8). La gente accorre da lui per essere guarita e liberata dalle potenze maligne. Ma Gesù prende distanza dal successo, chiede ai suoi discepoli che gli approntino una barca per difendersi dall'assalto della folla che vuole toccarlo e impone il silenzio ai demoni che urlano la sua identità di Figlio di Dio (*Mc* 3,11-12).

Questo scenario di popolo dolorante che accorre a Gesù fa comunque da sfondo al secondo tipo di chiamata. Il Maestro sale sul monte dove compie qualcosa di speciale: costituisce il gruppo dei Dodici. La frase è solenne: «E sale sul monte, e chiama a sé (*proskaleitai*) quelli che lui voleva» (3,13). Il *monte* è il luogo della rivelazione divina, ma qui è soprattutto la sovranità di Gesù che viene posta in evidenza. Dalla moltitudine di persone che lo seguono, egli chiama solennemente alcuni. Nessuna pressione, i chiamati sono scelti liberamente da lui, secondo la sua volontà:

«ne fece Dodici». Notiamo che il verbo *poie* (fare) usato dall'evangelista ricorre nella prima pagina della Bibbia dei LXX per indicare l'azione creatrice di Dio (*Gen* 1,1.7.16.21.25.26.27.31). I Dodici sono dunque la *creazione* di Gesù. Il loro numero richiama le dodici tribù di Israele. Anche la comunità di Qumran era guidata da una cerchia di dodici laici (cfr. *1QS* 8,1). La speranza di Israele si configura nella restaurazione del popolo come totalità delle dodici tribù. In tal senso i Dodici (*oi dódeka*) sono simbolo dell'Israele riunificato. Ma per quale scopo Gesù costituisce questo gruppo dei Dodici? Per una duplice finalità: per *stare* con lui e per continuare la sua missione («per inviarli»). Infatti sono chiamati "apostoli", che significa appunto *inviati*, mandati. Come Gesù essi sono inviati a predicare il vangelo e scacciare i demoni (3,14-15). Ma la loro missione è intrinsecamente fondata sul legame con Gesù, scaturisce dall'intima comunione con lui. La prima cosa a cui sono chiamati è lo stare con Gesù per identificarsi con il suo modo di vivere e di agire, un *essere-con* che è oggetto di elezione e richiama la formula dell'alleanza. Al centro della vocazione e missione dei Dodici c'è la persona di Gesù che diventa per così dire «il contenuto della loro vita» (G. Schmahl).

Primo nell'elenco dei Dodici è Simone, al quale Gesù impone il nome di Pietro. Seguono Giacomo e Giovanni, i due figli di Zebedeo che ricevono ugualmente dei soprannomi; forse a causa del loro impetuoso zelo religioso, Gesù li chiama *Boanèrghes*, "figli del tuono" (solo Marco tramanda questo dettaglio). Sono i tre più intimi, che hanno il privilegio di contemplarlo *trasfigurato* nella sua gloria (*Mc* 9,2-9) e sono chiamati a stargli accanto al Getsemani, quando la *sua anima è triste* fino alla morte (*Mc* 14,33-34). Chiude l'elenco dei Dodici il nome di Giuda Iscariota, il traditore. Anche lui è stato scelto personalmente da Gesù, chiamato all'intimità del suo amore.

*3.2. Nella casa di Pietro: la nuova famiglia di Gesù (*Mc *3,31-35)*

Dal monte si ritorna alla "casa" che ha accolto Gesù fin dal suo ingresso a Cafarnao. Si raduna molta folla, al punto «che non potevano neppure mangiare» (*Mc* 3,20). La cosa desta sospetto e mette in allarme sia i parenti di Gesù che le autorità (gli scribi scesi da Gerusalemme) che lo accusano di essere indemoniato.

Di cosa sono preoccupati i parenti? Perché intervengono con forza per riportare Gesù sotto il controllo della famiglia? Più ancora dell'assillo della folla che non lasciava neppure tempo di prendere cibo, dovevano destare preoccupazione le dicerie sul conto di Gesù. Lo si riteneva un pazzo. Dicevano: «È fuori di sé» (*Mc* 3,21). Dovevano essere preoccupati delle ripercussioni politiche. Volevano riportarlo a Nazaret, tenerlo sotto controllo per evitare che finisse in mano alle autorità politiche o religiose. Si ritenevano autorizzati a intervenire con la forza perché, secondo la legge, toccava alla famiglia tenere a bada una situazione di questo tipo (cfr. *Dt* 13,2-12; 18,15-20; *Zac* 13,2-5).

Gli scribi lo definiscono indemoniato e strumento di Satana; essi vengono da Gerusalemme dove infine Gesù sarà arrestato (*Mc* 14,46) e ucciso.

Dopo la dura polemica con gli scribi (*Mc* 3,22-30) che mostra quanto sia importante per Gesù contestare radicalmente l'accusa dei suoi oppositori che lo definiscono strumento di Satana, l'evangelista informa dell'arrivo della madre e dei fratelli (*Mc* 3,31-35). Essi mandano a chiamare Gesù «stando fuori» (*Mc* 3,31). Colpisce

questo *non-entrare* dei parenti nella casa che accoglie Gesù. Perché non entrano? A causa della folla? Forse. Ma c'è anche un altro aspetto, una sorta di ostacolo relazionale in accordo con la loro intenzione di ricondurre Gesù a Nazaret. Per Marco l'insegnamento impartito *in casa* segna una discriminante tra coloro che stanno "fuori" e coloro che stanno "dentro". A quelli di fuori Gesù parla in parabole, ma in casa, ai suoi, spiega il mistero del regno di Dio (*Mc* 4,11).

Entriamo dunque idealmente nella casa che accoglie Gesù per osservare dal di dentro ciò che vi accade: «Attorno a lui stava seduta una folla» (*Mc* 3,22a). La scena ritrae Gesù come un *rabbi* attorniato dai suoi discepoli, che sono una moltitudine, una "folla" (*ochlos*).

In questo contesto giunge la notizia dell'arrivo dei parenti, e ritorna per la seconda volta il *fuori*: «Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno *fuori* e ti cercano» (*Mc* 3,22b). Come reagisce Gesù? Nessun invito a fare spazio affinché i parenti possano entrare. Qui infatti non è in gioco *l'ospitalità*. I parenti non sono venuti infatti per una visita di cortesia, ma per distoglierlo dalla sua missione. Gesù non si sottrae al conflitto con la sua famiglia. Notiamo che la sua risposta si articola in tre elementi: una *domanda* scioccante, uno *sguardo* penetrante su quanti gli stanno attorno, e finalmente una solenne *dichiarazione*.

Anzitutto Gesù pone una domanda che suona come un netto prendere distanza dai parenti: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?» (v. 33). La domanda è seguita da un lento sguardo circolare: «e girando lo sguardo su quelli che gli sedevano intorno a cerchio». Marco precisa con insistenza questo sguardo: usa due volte la preposizione *perì* (= attorno), come prefisso del verbo *peri-blepō* (= guardare attorno) e davanti al pronome *perì auton* (= attorno a lui). Inoltre specifica che quelli seduti attorno a Gesù formavano "un cerchio". Il Maestro, seduto al centro, traccia dunque un cerchio con lo sguardo, come a raggiungere ciascuno dei presenti. Sono una *folla*, ma ciascuno in un rapporto diretto e personale con Gesù: costituiscono la sua nuova famiglia. Egli li guarda a uno a uno, quasi a verificare l'autenticità del loro essere lì ai suoi piedi ad ascoltarlo, e solo dopo pronuncia la solenne dichiarazione: «Ecco mia madre e i miei fratelli!» (v. 34). E subito spiega il perché: «Chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre» (v. 35).

Gesù ratifica qui la sua scelta. Non si lascia catturare dai parenti e riportare al chiuso, sotto il controllo del clan familiare, ma come hanno fatto i suoi primi discepoli anche lui *lascia tutto*. Aveva già lasciato Nazaret, ma questo è il momento per dire pubblicamente: non torno indietro! Non mi lascio ricondurre nell'ambito della famiglia che ho abbandonato per dedicarmi totalmente alla missione che il Padre mi affida. Davanti a me c'è soltanto ciò che piace al Padre, il suo volere.

Gesù dichiara di fare «sempre e completamente la volontà di Dio, e di sapere qual è la volontà di Dio per tutti. Rivendica per sé una totale corrispondenza con Dio e la sicura conoscenza della volontà di Dio. Quanti lo circondano e lo ascoltano, fanno la volontà di Dio e perciò appartengono a Gesù»[6]. Occorre che anche i suoi parenti entrino in questa prospettiva, passando nella relazione con lui *da fuori a dentro*, dall'essere famiglia secondo la carne al diventare famiglia nello spirito sulla

6. K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, cit., p. 75.

base dell'obbedienza incondizionata al volere del Padre. Null'altro se non il volere del Padre, il suo amore salvifico è il fondamento della nuova famiglia di Gesù. Chi fa la volontà di Dio è considerato da Gesù fratello, sorella e perfino "madre".

La familiarità con Gesù è indubbiamente un dono gratuito, ma deve trovare corrispondenza nell'impegno umano. La vocazione ad essere famiglia di Gesù fa corpo con la fede, con la piena adesione al progetto di Dio, fondamento di relazioni più profonde dei semplici legami di sangue.

Sguardo sintetico

Abbiamo percorso i primi tre capitoli del racconto marciano osservando l'agire di Gesù, dal suo ingresso nella scena pubblica alla chiamata dei pescatori, i primi quattro discepoli, alla scandalosa vocazione del pubblicano Levi che in modo eminente rivela il cuore stesso del vangelo come offerta di salvezza ai peccatori. Abbiamo potuto notare il crescente entusiasmo per la novità di Gesù, novità legata all'annuncio del Regno che sprigiona amore e libertà, novità che fa corpo con l'autorevole insegnamento e con la prassi di liberazione che Gesù pone in atto. D'altro lato la novità di Gesù incontra opposizione, anch'essa crescente e organizzata: da parte soprattutto degli scribi e dei farisei, scandalizzati dalla prossimità di Gesù con i peccatori (*Mc* 2,16) e dal suo violare la normativa del sabato (*Mc* 2,23-24; 3,1-5), conflitto che raggiunge l'apice nel complotto dei farisei con gli erodiani per togliere di mezzo Gesù (*Mc* 3,6).

Come reagisce il Maestro? Gesù non si sottrae al conflitto ma lo vive come dinamica vocazionale, come esigenza di fedeltà alla missione ricevuta. Già subito dopo il battesimo la vocazione di Gesù è messa alla prova della tentazione. Ciò che accade misteriosamente all'inizio, nei quaranta giorni del deserto (*Mc* 1,13), si dispiega poi negli assalti mirati degli avversari che tentano di squalificare la novità dirompente dell'amore del Cristo, come accade in seguito alla chiamata di Levi, nel contesto del festoso banchetto coi pubblicani (*Mc* 2,15).

I primi chiamati si trovano dunque subito coinvolti nella dinamica esistenziale del vangelo: da un lato fanno esperienza dell'irruzione della grazia, dell'amore di Dio che li raggiunge personalmente nello sguardo e nell'invito di Gesù alla sequela, e d'altro lato, proprio il fatto di essere "i suoi discepoli" li espone agli attacchi degli avversari che ne fanno il bersaglio delle loro critiche contro il Maestro (*Mc* 2,16). Si evidenzia così che la vocazione al discepolato implica una condivisione della vita e del destino di Gesù. La formazione avviene strada facendo, nella dinamica relazionale che la novità di Gesù sprigiona. Egli è sempre davanti e in cammino, appassionatamente dedito alla predicazione del vangelo, in lotta contro i vari demoni che opprimono l'umanità, in servizio amorevole di quanti si rivolgono a lui per guarigione e conforto. Da dove attinge l'energia per prendersi cura delle moltitudini che accorrono a lui da ogni dove? I primi chiamati lo hanno potuto sperimentare fin da subito, dalla prima giornata di Cafarnao: è nel rapporto personale con Dio, nella preghiera mattutina in luogo appartato che Gesù trova nutrimento per la sua vita e luce per la sua missione (*Mc* 1,35).

La narrazione di Marco, nell'intreccio del crescente entusiasmo e conflitto, mostra che Gesù prende distanza sia dai suoi oppositori (si ritira presso il mare, *Mc* 3,7)

che dalle folle attratte dalla sua fama. In *Mc* 3,9, per la prima volta dopo la chiamata dei pescatori, si parla nuovamente di una "barca". Gesù chiede ai suoi discepoli di tenergliela pronta per difendersi dalla folla che lo assale. E questo crescendo di folla dolorante sollecita il Maestro a una chiamata nuova, la vocazione del monte: la creazione dei Dodici (*Mc* 3,14-15). Si tratta di una scelta decisiva, della costituzione del gruppo degli "apostoli", la cui missione è fondata sul legame con Gesù. La vocazione ambientata sul monte viene a dire il cammino in salita che questa chiamata ha comportato anzitutto per Gesù, che mentre sale seguito dalla folla, chiama a sé quelli che ha nel cuore e che vuole intimamente associare alla sua missione.

L'ultima tappa del nostro percorso ci ha permesso di cogliere una vocazione più ampia: la chiamata a costituire la sua nuova famiglia, sulla base della incondizionata disponibilità al volere del Padre. Si tratta della vocazione ad essere fratello, sorella e madre di Gesù. È la vocazione ecclesiale, la chiamata che raggiunge personalmente coloro che sono all'interno della casa, uomini e donne, senza alcuna discriminazione, «seduti attorno a cerchio» (*Mc* 3,34), ugualmente in relazione con Gesù, in ascolto del Maestro e come lui totalmente affidati al volere del Padre.

Questa vocazione non è limitata al gruppo storico dei discepoli, ma è aperta a tutti coloro che attuano la volontà di Dio. La folla seduta ai piedi del Maestro è simbolo allargato di una famiglia spirituale che non si lascia ridurre a un numero chiuso, ma si apre a una dimensione universale.

INDICAZIONE BIBLIOGRAFICA:

E. BOSETTI, *Marco. Il rischio di credere*, EDB, Bologna 2002;
J. ERNST, *Il Vangelo di Marco*, Morcelliana, Brescia 1991;
S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano 2003;
F. LAMBIASI, *Mi presenti Gesù? Intervista a Marco «inventore» del vangelo*, EDB, Bologna 2006;
B. MAGGIONI, *Il racconto di Marco*, Cittadella, Assisi 2008;
E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981;
C.M. MARTINI, *L'itinerario spirituale dei Dodici*, Borla, Roma 1983;
G.P. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, LAS, Roma 2000;
K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, ADP, Roma, 2ed. 2010.
K. STOCK, *Vangelo e discepolato in Marco*, in «RdT» 19 (1978), pp. 171-195.

Gesù educa i discepoli

di Bruno Maggioni *

Nella sezione del vangelo di Marco che qui ci interessa (6,6-8,26), il tema più importante è che Gesù si rivela ai discepoli, dei quali però si sottolinea ripetutamente l'incomprensione. Il vangelo di Marco è breve e si concentra su due interrogativi fondamentali: chi è Gesù? Chi è il vero discepolo?[1]

Si tratta di due interrogativi che vengono sviluppati parallelamente, in un crescendo drammatico, che mette sempre più in luce, da una parte, il mistero di Gesù e quindi la paradossalità del progetto che l'uomo è chiamato a condividere; e, dall'altra, la crescente resistenza dell'uomo, le sue esitazioni, le sue paure.

Si comprende, già a questo punto, come il vangelo di Marco sia interessante non solo per il tema che tratta, ma anche per il modo con cui lo tratta: un racconto essenziale, condotto secondo la tecnica del dibattito e con una logica di progressività che conduce il lettore sempre più addentro al mistero di Gesù, quasi un viaggio dalla periferia al centro, e sempre più addentro alla comprensione della propria incredulità.

Il vangelo di Marco è un racconto che, come tutti i racconti, parla "narrando". Non solo e non tanto parla attraverso i discorsi, ma raccontando azioni e descrivendo situazioni. Il racconto non è soltanto da sentire, ma da "vedere". Bisogna leggerlo visualizzandolo.

Un'ultima notizia preliminare: nelle mani di un abile narratore l'episodio storico, datato, singolo, viene come fatto esplodere: rimangono i tratti datati (a testimonianza che l'evento è reale, accaduto, anche storico), ma vengono stilizzati, strappati dall'involucro storico e singolare, per essere validi sempre, in ogni tempo. Cioè, in altre parole, l'episodio circoscritto viene tipicizzato e universalizzato. I personaggi si trasformano in tipi. Parlano anche a noi e fotografano anche noi.

L'invio in missione: 6,6b-13

Ci è già stato detto che i Dodici sono stati scelti per stare con Gesù e per andare a predicare (3,13-14). Abbiamo anche visto nei capitoli precedenti che i discepoli si staccano dalla folla e seguono Gesù, ascoltano e imparano, fanno vita comune con Lui. Ora li vediamo descritti nella seconda direzione della loro scelta: la missione. La collocazione di questo invio in missione non è casuale. La missione del discepolo si inquadra tra il rifiuto di Nazaret (6,1-6) e il martirio del Battista (6,14-21). Un contesto dramma-

* Biblista, docente di *Esegesi del Nuovo Testamento* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano).

1. Consiglio la lettura di E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003; G.P. Perron, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, LAS, Roma 2000; B. Van Iersel, *Marco. La lettura e la risposta*, Queriniana, Brescia 2000; M. Vironda, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, EDB, Bologna 2003. Mi permetto di aggiungere due miei libri di cui ho preso molti dei pensieri qui scritti: *Il racconto di Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 2008; *Era veramente uomo*, Ancora, Milano 2002³.

tico. Il legame con il martirio di Giovanni è sottolineato inoltre dal fatto che Marco lo colloca tra l'invio in missione dei discepoli e il loro ritorno. Così i due episodi si intrecciano. Il discepolo sappia che la missione si svolge tra il rifiuto e il martirio.

Le raccomandazioni di Gesù ai discepoli missionari sono semplici e radicali. Anzitutto i discepoli devono aver ben viva la consapevolezza di una partenza voluta da Lui, non da loro. È Gesù che decide l'invio, dove e come, non il discepolo. Mandare dice un uscire da sé per andare altrove, in posti nuovi, sempre in viaggio, per svolgere un compito non per se stessi ma per Gesù, a nome suo. Tutto questo è racchiuso nel verbo "mandare" (*apostello*).

In secondo luogo si ridice con tratti nuovi la necessità del distacco che accompagna sempre ogni chiamata: né pane, né bisaccia, né soldi, solo un bastone, un paio di sandali e una tunica.

È questa una povertà che è insieme fede, libertà e leggerezza. Anzitutto libertà e leggerezza: un discepolo appesantito dai bagagli diventa sedentario, conservatore, incapace di cogliere la novità di Dio e abilissimo nel trovare mille ragioni di comodo per giudicare irrinunciabile la casa nella quale si è accomodato e dalla quale non vuole più uscire. Ma la povertà è anche fede: è il segno di chi non confida in se stesso, di chi non vuole essere al sicuro da tutto, ma si fida di Dio. Il Signore stesso provvederà ai suoi discepoli.

Abbiamo già insinuato che è previsto anche il rifiuto. La Parola di Dio è efficace, ma a modo suo e, in ogni caso, non toglie all'uomo la libertà: può essere accolta e può essere rifiutata. Il discepolo deve proclamare il messaggio, ma lasciare a Dio (e all'uomo) il risultato. Al missionario è stato affidato un compito, non garantito il successo.

Il ritorno dei discepoli (6,30-33)

L'evangelista racconta il ritorno dei discepoli dalla missione: hanno sperimentato la potenza della Parola, ma anche la fatica e il rifiuto. E Gesù li invita al riposo, in un luogo solitario, in sua compagnia. Ma si tratta di un riposo che non si irrigidisce nelle sue esigenze, anche legittime, ma si mantiene aperto a una fondamentale disponibilità. E difatti il racconto si conclude in modo inaspettato: la folla giunge senza preavviso impedendo il riposo, e Gesù non la fa attendere, ma la accoglie e ne soddisfa le esigenze. Però soddisfa queste esigenze a modo suo: non è a disposizione delle esigenze superficiali della folla che lo cerca, ma solo delle sue esigenze profonde: «E insegnava loro molte cose» (6,34). Al primo posto dunque, la Parola.

La prima moltiplicazione dei pani (6,33-44)

Un primo tratto di questo racconto (di tratti importanti ce ne sarebbero molti, ma qui ci limitiamo a tre) è la *compassione* di Gesù per la folla, «perché erano come pecore senza pastore» (6,34): una folla smarrita e disorientata, ma in ricerca. Nella compassione di Gesù – il vocabolo greco dice l'amore tenero e ostinato, quasi viscerale, di una madre per il figlio – traspare la simpatia di Dio per la gente abbandonata a se stessa. Una simpatia del tutto gratuita. E difatti il miracolo della moltiplicazione dei pani che Gesù compie è gratuito. La folla non l'ha richiesto, né c'è poi – da parte della folla – una qualche reazione o un qualche riconoscimento. Tutto inizia e si

conclude all'interno della "compassione" di Gesù.

Un secondo tratto importante è che Gesù sembra mettere al primo posto la Parola, come già abbiamo insinuato. Anche le folle stanche e affamate – il missionario non lo dimentichi mai! – cercano "significati", non soltanto pane. Cercano il senso della vita, non soltanto di risolvere il problema di vivere.

Il terzo tratto che voglio sottolineare è l'atteggiamento dei discepoli (6,35ss). I discepoli sembrano condividere la capacità di attenzione e di interessamento di Gesù e dicono: «Il luogo è solitario ed è ormai tardi, congedali…»). Ma a ben guardare non condividono quella solidarietà che induce a prendere sulle proprie spalle il problema della gente. Soltanto se si accetta questo pieno coinvolgimento («Voi stessi date loro da mangiare») si può parlare di vera compassione che si fa segno di Dio e di relazioni nuove. L'attenzione e l'interessamento sono importanti, ma non sono ancora il vero annuncio di Gesù. Egli non intende soltanto sfamare la gente, ma compiere un "segno" rivelatore di come Dio vorrebbe il mondo. Secondo i discepoli la gente avrebbe dovuto comprarsi da mangiare. Per Gesù, invece, il "comprare" va sostituito dal "condividere": significa che devono cambiare le relazioni fra te e gli altri, e fra te e le cose. Tu sei responsabile dell'altro e perciò personalmente coinvolto nel suo bisogno. Il problema del pane per tutti è un problema tuo, non soltanto degli affamati. E le cose che possiedi – fossero pure soltanto "cinque pani e due pesci" – sono doni di Dio da godere con gli altri, non a differenza degli altri. Lo schema del "comperare" crea i fortunati e gli sfortunati: alcuni hanno molto, altri poco, altri nulla. I discepoli, che chiedono a Gesù di congedare la folla perché possa comperare il pane, sono ancora nella logica vecchia. Occorre invece passare dal comperare al condividere. Se anche – paradossalmente – i discepoli avessero comperato duecento denari di pane («Dobbiamo andare noi a comperare duecento denari di pane?») da distribuire, avrebbero compiuto un gesto di carità, ma non avrebbero dato un "segno" che introduce nei rapporti una logica differente.

La durezza di cuore (6,45-52)

Appena terminata la moltiplicazione dei pani, Marco racconta che i discepoli sono in barca sul mare e Gesù va loro incontro camminando sulle acque. L'evangelista annota: «Erano enormemente stupiti perché non avevano capito il fatto dei pani, *essendo il loro cuore indurito*» (6,52). L'eccessiva meraviglia dei discepoli è il segno di un cuore indurito. Se Gesù ha saputo sfamare una folla enorme, perché ora meravigliarsi tanto se cammina sulle acque? Chi legge il vangelo di Marco, e ha buona memoria, si ricorda a questo punto di aver già letto che di fronte ai farisei che lo contestavano, Gesù si guardò attorno con indignazione e tristezza per la "durezza dei loro cuori" (3,5). Il fariseo che rifiuta Gesù è duro di cuore, ma anche il discepolo è duro di cuore. La differenza fra le due figure, che sembrava così netta, ora sembra quasi confondersi. Al discepolo non è concesso alcun vanto, né alcuna illusione. E nemmeno gli è permesso di pensare sempre di essere meglio degli altri.

La tradizione degli uomini e la volontà di Dio (7,1-23)

Questa è senza dubbio una pagina di Marco molto importante. Gesù rimprovera i farisei di preferire le loro tradizioni alla volontà di Dio. Meglio: di confondere le

loro tradizioni con la volontà di Dio. Ma le parole di Gesù non hanno solo lo scopo di descrivere il fariseo, bensì anche di descrivere una possibilità sbagliata del discepolo. Infatti il lungo racconto inizia nella forma di una controversia, si trasforma in un discorso pubblico e si conclude come insegnamento privato ai discepoli: dapprima Gesù e i farisei, poi Gesù e la folla, infine Gesù e i discepoli. Questo mutamento di interlocutori può già significare che le parole di Gesù non sono soltanto una risposta alla domanda degli scribi, ma anche (e soprattutto) un insegnamento per chiunque, in particolare per la comunità cristiana. Anzi, se si guarda ancor meglio, ci si accorge che l'intenzione dell'evangelista non è semplicemente di proporci un insegnamento, ma anche di sottolineare la cecità e la non intelligenza degli stessi discepoli: «Siete anche voi così privi di intelletto?». Dunque, non un giudizio su quelli di fuori, ma un avvertimento per quelli di dentro. Non un insegnamento che altri devono capire, ma un insegnamento che anche i discepoli (e la comunità cristiana di sempre) devono capire.

C'è un secondo avvertimento importante per comprendere il discepolo. Gesù "dichiara mondi tutti gli alimenti": i farisei solevano purificare le cose esterne, per Gesù invece occorre purificare l'interno. È da lì che viene il male. Ciò che contamina l'uomo non è quello che entra nell'uomo, ma ciò che esce dal suo cuore. Per Gesù questo capovolgimento – dare la priorità alle proprie tradizioni invece che alla volontà di Dio – è un fatto colpevole, ed è una cosa che devono ben comprendere anche i discepoli: «Siete anche voi così privi di intelletto?».

L'incontro con la cananea (7,24-30) e la guarigione di un sordo muto (7,31-37)

Il gioco delle domande e delle risposte fra Gesù e la donna cananea verte sul posto che i pagani occupano nel disegno di Dio. I figli sono gli ebrei, i cagnolini sono i pagani. Ma la donna riprende l'immagine di Gesù e la sviluppa capovolgendola: non rifiuta la priorità di Israele, però ricorda che anche i pagani hanno un posto. C'è modo e modo di intendere la priorità. Anche l'amore di Dio può avere le sue priorità. Ma si tratta sempre di priorità che non separano e non escludono. Un pensiero, questo, che Gesù riconosce e accoglie, come se quella donna pagana lo avesse illuminato. Anche dai pagani può venire una parola di verità. I discepoli lo sappiano.

Importante è anche l'episodio della guarigione di un sordomuto. Gesù si trova nel territorio della Decapoli, cioè in una regione pagana. Il racconto acquista in tal modo un significato di universalità. Il miracolo è in favore di una persona che secondo la concezione del tempo avrebbe dovuto essere esclusa. Ma Gesù non esclude nessuno.

C'è poi anche il comando di non divulgare il fatto, un tratto che nel vangelo di Marco ricorre in più occasioni. Gesù non voleva che si parlasse dei miracoli, per insegnarci che egli è sì Messia e Figlio di Dio, ma per capire bene la forma della sua messianità e della sua filiazione divina non bastano i miracoli: occorre attendere la sua Passione e la Croce.

La domanda dei farisei e la durezza di cuore dei discepoli (8,10-21)

La seconda moltiplicazione dei pani (8,1-10) è simile alla prima, al punto da sembrare una variante del medesimo episodio. Ma non manca qualche tratto nuovo.

Per esempio una maggiore sottolineatura della compassione di Gesù verso la folla (8,2-3). Soprattutto una diversa collocazione geografica: l'episodio avviene in territorio pagano, nella Decapoli. La visione di Gesù è universalistica. La comunità cristiana non lo dimentichi mai.

Segue poi l'annotazione che alcuni farisei si avvicinarono a Gesù discutendo con Lui e chiedendogli "un segno che venga dall'alto" (8,1-12). Il "segno dall'alto" non indica necessariamente un miracolo più strepitoso, né un prodigio cosmico di tipo apocalittico, ma più genericamente un segno che provi *indiscutibilmente* l'origine divina di Gesù. L'ironia è che i farisei chiedono un segno proprio, subito dopo il racconto di tre miracoli (7,24-8,10). Alla loro domanda Gesù pone il più netto rifiuto: egli non intende compiere miracoli diversi da quelli già compiuti. L'uomo è cieco di fronte ai segni che Dio decide di offrirgli, e se ne scusa pretendendone altri. Il fariseo va in cerca di segni propri, progettati in base alla propria immaginazione e non s'accorge dei molti segni che Dio ha di sua iniziativa seminato lungo la strada. Se mi è permesso scandagliare più a fondo l'atteggiamento del fariseo (potremmo anche dire, più semplicemente, dell'uomo) allora viene da pensare che il "segno dal cielo" che i farisei pretendevano, non era una moltiplicazione dei pani più spettacolare, ma piuttosto una moltiplicazione dei pani con un significato diverso e per una diversa utilizzazione, cioè a servizio di un altro messaggio e di un'altra immagine di Dio. Non è la grandiosità del miracolo che è in gioco ma il suo significato.

Anche dopo la seconda moltiplicazione dei pani, Gesù e i discepoli salgono sulla barca e si avviano all'altra sponda. «Ma i discepoli avevano dimenticato di prendere dei pani e non avevano sulla barca che un solo pane. Allora Egli li ammoniva dicendo: "Fate attenzione, guardatevi dal lievito dei farisei, dal lievito di Erode". E quelli dicevano tra loro: "Non abbiamo pane". Ma Gesù, accortosi di questo, disse loro: "Perché discutete che non avete pane, non intendete e non capite? Avete il cuore indurito? Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite? E non vi ricordate"» (8,14-22). Sembra un dialogo fra sordi. Completamente assorti nella preoccupazione del pane, i discepoli non ascoltano quanto Gesù dice loro. Il Maestro e i suoi discepoli sono fra loro distanti. Il primo è preoccupato del Regno di Dio, i secondi del pane.

Ci è stato detto (4,10-12) che ai discepoli è dato comprendere il Regno di Dio, mentre quelli di fuori guardano ma non vedono, ascoltano ma non intendono. La stessa cosa, ora, è detta per i discepoli: «Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite». Ancora una volta la differenza fra il discepolo e il mondo sembra affievolirsi. Si può essere discepoli e ragionare come il mondo. Oltre che ciechi e sordi, i discepoli sono anche smemorati. «Quando ho spezzato i cinque pani per i cinquemila, quante ceste colme di pezzi avete portato via? Risposero: dodici. E quando ho spezzato il pane per i quattromila, quante sporte piene di pezzi avete portato via? Dissero: sette». Dunque la memoria i discepoli ce l'hanno, ma la *vera* memoria è un'altra cosa. Gesù ha moltiplicato i pani, perché allora preoccuparsi se nella barca c'è un pane solo? Ma un conto è ricordare e un conto è farne un criterio di vita. Un conto è predicare che esiste la provvidenza e un conto è fidarsene.

Conclusione

Mi si permetta una breve conclusione, che ricavo dal racconto della guarigione del cieco nato (8,22-26). È un miracolo molto simile ad altri. Ma ci sono alcuni gesti di Gesù sottolineati: egli prende il cieco per mano, lo conduce fuori dal villaggio, gli mette la saliva sugli occhi e gli impone le mani. Tutto questo potrebbe essere inteso come semplicemente un frutto di tradizione e di costume. Ma non è così. La cosa maggiormente importante che deve colpirci è che mentre i discepoli sono ciechi e sordi (così abbiamo visto), qui un cieco giunge a vedere. È solo il miracolo di Gesù che può vincere la cecità dell'uomo, chiunque esso sia. A questo punto dovremmo anche leggere il breve passo di 16,14-15: «Gesù li rimproverò per la loro incredulità e la loro durezza di cuore […] Poi disse loro: andate in tutto il mondo e predicate». La sostanza e la struttura teologica del discepolato è tutta qui: il discepolo è un uomo che, chiamato, viene meno, e tuttavia non viene meno la fedeltà di Gesù nei suoi confronti. Il discepolato è una struttura aperta, perché Cristo rimane legato ai suoi discepoli nonostante la durezza del loro cuore. Sono duri di cuore, e tuttavia è proprio a loro che il Cristo affida l'annuncio del suo Vangelo. Certo, l'annuncio del Vangelo richiede la coerenza, ma non poggia sulla nostra coerenza. C'è il dovere della coerenza, ma non c'è posto per l'angoscia della coerenza. Anche se peccatori, abbiamo il diritto di annunciare il Vangelo, purché non annunciamo noi stessi e la nostra coerenza, ma l'amore di Dio che perdona ogni uomo, noi per primi.

Gesù educa i suoi discepoli (Mc 8,27-13,37)
Dalla sequela alla testimonianza

di Benedetta Rossi *

Introduzione

Attraverso le seguenti riflessioni, vorremmo addentrarci nella seconda parte del Vangelo di Marco (8,27-16,8), esplorando di quest'ultima le prime due sezioni: 8,27-10,52 e 11,1-13,37. In particolare, dopo aver offerto qualche elemento per comprendere l'organizzazione del testo, ci lasceremo guidare al suo interno da una domanda di fondo, quella sulla relazione educativa tra Gesù e i suoi discepoli. Questa relazione, vissuta prima in cammino e poi a Gerusalemme, conosce alcuni momenti significativi, sui quali vorremmo soffermare la nostra attenzione: a partire dalla confessione di Pietro (8,27-30), il percorso educativo si snoda sulla strada verso Gerusalemme attraverso i tre annunci della Passione; l'educazione in cammino ha il suo punto culminante nella guarigione del cieco Bartimeo, che chiude la sezione (10,46-52). Nel discorso escatologico, in 13,9, si farà esplicita menzione della testimonianza dei discepoli, ma prima ancora di questo sarà la stessa relazione tra Gesù e il tempio a rivelarsi momento educativo.

1. Per uno sguardo di insieme: le sezioni 8,27-10,52 e 11,1-13,37

Da 8,27 a 13,37 il racconto marciano può essere articolato in due sezioni: la prima che procede fino a 10,52, nella quale domina l'immagine di Gesù in cammino con i suoi discepoli, un cammino che si protrae fino a Gerusalemme. Nella seconda sezione (11,1-13,37), viene narrato l'ingresso nella città santa, seguito dal racconto di ciò che Gesù, lungo l'arco di tre giornate compie, a Gerusalemme prima del suo arresto e degli eventi che seguiranno[1].

Con l'intento di dare una panoramica sulle sezioni, offriamo alcune sintetiche osservazioni introduttive[2].

a) Il cammino verso Gerusalemme è scandito dai tre annunci della Passione che consentono di dividere la sezione in tre parti. Ad ogni annuncio segue una reazione e una replica/insegnamento da parte di Gesù. A questo nucleo che si ripete succedono, in ogni singola sezione, una serie di espansioni di natura diversa: narrativa (come 9,2-29: *trasfigurazione* e *guarigione di un epilettico* e 10,46-52 con la *guarigione del cieco di Gerico*), oppure di carattere "legislativo". Queste espansioni, che sono state ricondotte ai generi *halakico* (attuazione legislativa della storia della salvezza) e *aggadico* (racconti), hanno la funzione di dilatare il nucleo centrale dell'annuncio della Passione e il successivo insegnamento, per raggiungere la storia dei lettori di

* Biblista, docente di *Sacra Scrittura* all'ISSR "Beato Gregorio X" di Arezzo.

1. Per questa articolazione di *Mc* 8,27-10,52 facciamo riferimento a M. Grilli, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27-10,52. Lettura in chiave comunicativa*, Studi Biblici 58, EDB, Bologna 2009, pp. 35-43. Per l'organizzazione di *Mc* 11,1-13,37 cfr. K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Bibbia e Preghiera 47, ADP, Roma 2003, pp. 218-287.

2. Per le seguenti considerazioni rimandiamo ancora a M. Grilli, *L'impotenza che salva*, cit., pp. 41-43.

ogni tempo, i quali vengono istruiti ed educati attraverso di esse. Così ad esempio tanto la trasfigurazione, quanto la guarigione di un epilettico sviluppano il tema della Croce, precedentemente messo in evidenza e così attualizzato.

b) La seconda delle due sezioni che ci riguardano, può essere organizzata secondo una scansione temporale di tre giornate, in cui Gesù si sposta da Betania (dove pernotta) a Gerusalemme. Centrale, come vedremo, è l'immagine del tempio e, legata a quest'ultima, l'opposizione con le autorità gerosolimitane, la quale si evidenzia in una serie di controversie che avranno luogo proprio nello spazio sacro. Un momento di cesura significativo è costituito dall'inizio del c. 13 con l'immagine di Gesù che esce dal tempio (13,1) e si pone di fronte ad esso sul monte degli Ulivi (v. 3). La distanza tra Gesù e il santuario segna un passaggio decisivo su cui torneremo.

2. La confessione di Pietro (8,27-30): svolta e anticipazione del cammino

La pericope di *Mc* 8,27-30 si configura come un punto di arrivo rispetto al mistero dell'identità di Cristo, il quale è presentato come la domanda chiave che guida tutto lo sviluppo di *Mc*, a partire dal titolo (1,1: «Vangelo di Gesù, Cristo, Figlio di Dio»), che contiene senza preamboli una dichiarazione sull'identità di Gesù. È una domanda che nella prima parte del vangelo torna sulla bocca di molti, a partire dall'indemoniato nella sinagoga di Cafarnao (1,21-28: «so chi tu sei, il santo di Dio»); anche gli scribi si chiedono chi sia colui che ha l'ardire di rimettere i peccati (2,7), così come i discepoli sulla barca, presi dallo stupore dopo la tempesta sedata, si chiedono: «chi è costui a cui il vento e il mare obbediscono?» (4,41), fino ad arrivare all'affermazione sulla bocca del centurione in 15,39: «veramente quest'uomo era Figlio di Dio».

In 8,27-30 è Gesù che pone a tema direttamente la questione sulla sua identità, coinvolgendo i suoi in una personale risposta: «Ma voi chi dite che io sia?» (v. 29). Egli educa i dodici attraverso una domanda, costringendoli a mettersi in gioco e a prendere posizione, nonostante i tentativi di sottrarsi a questa operazione.

La risposta di Pietro («Tu sei il Cristo», v. 29) scioglie in qualche modo la tensione che fino a questo momento si era accumulata, costituendo una risposta implicita alle domande che avevano punteggiato la prima parte del vangelo. Ma a questa confessione segue in maniera piuttosto inattesa il comando di tacere («e ordinò loro severamente di non parlare di lui ad alcuno», v. 30): se l'identità del Maestro era l'oggetto del mistero che *Mc* aveva messo in campo fin dal momento della sua apertura, perché, adesso che questa identità è compresa, non viene annunciata e testimoniata pubblicamente?

Di fatto, la confessione di Cesarea non costituisce solo un punto d'arrivo rispetto a ciò che precede, ma anche un punto di partenza per quello che segue: certamente Pietro – e con lui il lettore di questa pagina evangelica – intende che Gesù è il Cristo, ma c'è una comprensione ulteriore che è necessario raggiungere. Sapere che egli è il Messia non è il punto d'arrivo, la meta conclusiva della conoscenza di Gesù: c'è qualcosa di più, c'è un mistero più grande che chiede di essere compreso e soprattutto vissuto camminando sulla strada insieme al Maestro[3]. C'è uno scarto

3. Come sottolinea K. Stock, *Marco*, cit., p. 155, l'ordine di tacere non significa tanto che il riconoscimento di Pietro sia falso, quanto piuttosto che esso debba essere completato. La comprensione dell'identità di Gesù si completerà durante il cammino verso Gerusalemme e negli eventi della Passione.

tra conoscere chi è Gesù e seguirlo sulla strada: è in questo scarto che i discepoli sono chiamati a entrare per scoprire – al di là delle possibili definizioni – l'identità più profonda del Maestro, un'identità a cui l'evento della Croce darà la sua piena fisionomia. Il quadro sull'identità di Cristo e quella del discepolo si completeranno lungo la strada a vicenda; ecco che l'identità di Cristo non risulta completa senza la sequela, senza cioè che i suoi discepoli giungano in qualche modo a "incarnare" quello stesso volto.

Se durante il cammino verso Gerusalemme Gesù si dedicherà particolarmente e totalmente all'educazione dei Dodici, possiamo affermare che in 8,27-30, lungo la via (ἐν τῇ ὁδῷ)[4], vengono poste le radici dell'educazione che preannunciano la modalità educativa che si snoderà sulla strada verso la città santa. Ciò che educa è una domanda, non una risposta già confezionata e a buon mercato; assieme alla domanda, il dialogo sarà via privilegiata di educazione, un dialogo già anticipato in 8,27-30, un dialogo che dice comunione nell'educazione, promozione dell'altro e assunzione nel processo educativo della sua libertà, di tutta la sua persona nella sua complessità.

Per educarsi al mistero di Cristo non c'è altra soluzione che "incollarsi" a Lui, aggrappandosi al suo mantello, e seguirlo.

3. La strada verso Gerusalemme (8,31-10,52)

Posti anche noi lettori, assieme ai discepoli, in questo cammino sulle orme del Maestro[5], scopriamo da subito la modalità educativa di Gesù: essa passa attraverso la rivelazione del suo volto; è il volto del Maestro che educa il discepolo, un volto che a Cesarea si è rivelato come mistero, come identità in dialogo.

3.1 Il volto che educa

Il ritmo del cammino verso Gerusalemme viene marcato da tre annunci della Passione (8,31-32; 9,30-31; 10,32-34), i quali, destinati direttamente ai discepoli, svelano progressivamente il volto di un Messia sofferente, consegnato nelle mani degli uomini (9,31; 10,33), il quale giungerà alla risurrezione passando attraverso la morte; questo è presentato esplicitamente come l'oggetto dell'insegnamento di Gesù (cfr. 8,31; 9,31 διδάσκειν). Se fino a questo momento l'insegnamento di Gesù aveva avuto come interlocutore sostanzialmente la folla (4,1.2; 6,34), come luogo la sinagoga (1,21; 6,2), la riva del mare o i villaggi (6,6), adesso l'insegnamento è rivolto ai suoi e ha come oggetto il suo stesso essere, la comprensione del suo stesso volto; è un'istruzione che, lungo la strada, solleva il velo sulla sua persona.

Ciò che educa è dunque lo svelamento progressivo del volto del Cristo, nel suo mistero di rifiuto, di debolezza (evocato dalla *consegna*), di sofferenza e infine di morte.

4. *Mc* 8,27 sottolinea, in particolare, come Gesù ponga la domanda sulla sua identità "lungo la via", espressione questa che viene tralasciata dal parallelo di *Mt* 16,13; «Questo dato […] vuole assicurare che quanto segue non è avvenuto in uno dei villaggi di Cesarea […], cioè vicino a gente straniera o in mezzo al rumore villereccio, ma nella solitudine di un viaggio e quindi entro il piccolo gruppo degli amici fidati di Gesù» (cfr. W. Michaelis, «ὁδός», in *GLNT* VIII, p. 188).

5. La costruzione della narrazione di Marco chiede intenzionalmente che il lettore, interpellato fin dall'inizio riguardo alla domanda sull'identità di Gesù, prenda parte all'esperienza dei discepoli lungo la strada verso Gerusalemme.

Misteriosamente, però, Gesù annuncia che passando attraverso questa morte si giunge alla vita («il Figlio dell'uomo doveva […] dopo tre giorni risorgere», 8,31). Ecco che Gesù educa i suoi a stare di fronte al mistero: svelare il proprio volto non significa abolire il mistero, ma anzi intensificarlo. È il mistero del volto dell'altro, nel momento stesso in cui si rivela, a educare i dodici in cammino.

3.2 Lasciarsi educare: le resistenze dei dodici

La relazione educativa non è soltanto passività di fronte all'iniziativa dell'"educatore": essa richiede sempre il coinvolgimento della libertà del destinatario, la quale si esplica attraverso la scelta di *lasciarsi educare*.

Così Mosè raccomandava a Israele sulla soglia della terra della promessa: «Ricordati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere […] per metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore» (*Dt* 8,2). La strada, il cammino, immagini che dominano il racconto in *Mc* 8,27-10,52[6], hanno una vera e propria funzione di rivelazione del cuore: «per sapere quello che avevi nel cuore» (*Dt* 8,2). È solo camminando con il Maestro che il cuore del discepolo si svela, pian piano, nelle sue bellezze e contraddizioni, nei suoi entusiasmi e nelle sue paure. Ancora più precisamente: è solo nel momento in cui Gesù rivela il senso della sua storia e il culmine della sua vita, quindi nel momento in cui il volto di Gesù si svela, che viene alla luce ciò che i discepoli che lo seguono hanno nel cuore.

Ad ogni annuncio della Passione, infatti, segue puntualmente una reazione da parte dei discepoli, i quali manifestano più o meno chiaramente le loro resistenze di fronte alla rivelazione del volto di un Maestro impotente, un Maestro consegnato e inerme: la libertà del discepolo di *lasciarsi educare*, di lasciarsi condurre da un Maestro siffatto è messa alla prova e reagisce lasciandosi coinvolgere; in questa dinamica si svela il volto del discepolo.

a) La prima resistenza proviene da Pietro (8,32), la cui percezione di Gesù come il Messia – proclamata in 8,29 – è messa in crisi immediatamente dall'annuncio della sofferenza e del rifiuto cui Gesù andrà incontro; Pietro all'udire queste parole cerca di tirare Gesù dalla sua parte (cfr. 8,32: καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος «Pietro avendolo tirato a sé»), cioè in qualche modo di addomesticare il volto del Messia alla sua percezione, alla sua idea di Lui[7]. Siamo di fronte alla prima resistenza e contempo-

6. La locuzione «per la strada» (ἐν τῇ ὁδῷ) marca l'inizio (8,27) e la fine (10,52) della sezione, oltre ad essere frequente al suo interno (cfr. K. Stock, *Marco*, cit., p. 152). Benché il tema principale che guida il filo dell'esposizione sia identificabile nella passione, morte e risurrezione, risulta altrettanto evidente che è l'immagine del cammino percorso da Gesù e dai suoi a tenere unito il materiale dell'intera sezione (cfr. R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*. Parte prima, Commentario Teologico del Nuovo Testamento II/1, Paideia, Brescia 1980, pp. 84-85; M. Grilli, *L'impotenza che salva*, cit., pp. 37-38).

7. La sfumatura semantica del vb. προσλαμβάνομαι può implicare l'idea di "tirare a sé" con l'intento di convincere qualcuno rendendolo così parte della propria opinione (cfr. *At* 17,5), avvicinandolo a sé (cfr. J. Mateos – F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*. Analisi linguistica e commento esegetico, vol. 2, Cittadella, Assisi 2002, p. 249). Secondo C. Spicq, in *Mc* 8,32, il verbo andrebbe interpretato alla luce di quelle attestazioni dove esso assume il significato di "prendere con forza, impadronirsi, dominare"; esso segnalerebbe dunque l'impeto di Pietro, il cui scopo risulta comunque essere quello di condurre il Maestro a cambiare opinione (cfr. C. Spicq, *Note di Lessicografia Neotestamentaria*, vol. II, Paideia, Brescia 1994, p. 479).

raneamente al primo svelamento del cuore del discepolo, il quale resiste al mistero che gli si para di fronte cercando di addomesticarlo, di trascinarlo dalla sua parte.

b) La seconda resistenza è meno esplicita della prima e proviene da tutto il gruppo; in 9,32 leggiamo che di fronte al secondo annuncio della Passione «essi non capivano queste parole e avevano timore di interrogarlo». Subito dopo emerge con chiarezza cosa aveva tenuti occupati i discepoli lungo la strada: «per la strada infatti avevano discusso tra loro chi fosse più grande» (v. 34). La paura di fronte al secondo annuncio della Passione e il rifiuto di comprendere[8], sfociano nella discussione su chi fosse il più grande.

La precisazione dell'evangelista («avevano timore di interrogarlo», v. 32) porta in primo piano il timore di porre domande, un timore assai significativo. In *Is* 7,12 leggiamo che il re Acaz di fronte alla richiesta del Signore: «chiedi un segno», afferma: «non chiederò», adducendo un diplomatico: «non voglio tentare il Signore». Di fatto, dietro il rifiuto di Acaz di domandare al Signore, si nasconde la paura di lasciarsi coinvolgere dalla risposta che ne sarebbe inevitabilmente seguita. Anche per i discepoli il rifiuto di domandare spiegazioni è legato alla paura («avevano *timore* di interrogarlo», *Mc* 9,32): ci si astiene dalla domanda per paura della risposta, una risposta che potrebbe essere esigente e pericolosamente coinvolgente. Questo timore viene significativamente tacitato attraverso la discussione su chi è il più grande, una diatriba che si contrappone radicalmente all'annuncio di Gesù cercando di esorcizzarne le possibili conseguenze. La seconda delle resistenze di questi ultimi di fronte al volto del Maestro che si svela potrebbe essere allora sintetizzata come la paura di lasciarsi coinvolgere e afferrare da un mistero che si percepisce.

c) Di fronte al terzo annuncio della Passione, l'ultima resistenza vede come protagonisti Giacomo e Giovanni, i quali con la loro richiesta (10,35-36) suscitano la reazione violenta del resto del gruppo (v. 41); l'obiezione all'annuncio di Gesù si fa sempre meno esplicita, ma sempre più drammatica. Ancora una volta, in maniera forse simile a quanto era accaduto con Pietro, c'è un tentativo di addomesticare il Maestro alle proprie esigenze, ma questa volta risulta essere quasi più drammatico. Infatti, se Pietro cercava di "tirare a sé" il mistero, ciò che fanno Giacomo e Giovanni è "usare" il Maestro come via per ottenere privilegi: «Maestro vogliamo che quello che ti chiediamo tu ce lo faccia» (10,35), questo l'esordio dei due che poi specificheranno la richiesta: sedere uno alla destra e uno alla sinistra nella sua gloria[9].

Potremmo essere tentati di pensare che queste ripetute resistenze costituiscano momenti di arresto nel processo educativo, e ne segnano progressivamente la sconfitta; accade, piuttosto, il contrario. Infatti, Gesù assume le resistenze dei discepoli, trasfor-

8. Secondo Pesch, il verbo qui impiegato da *Mc* e il contesto implicano il rifiuto di capire da parte dei discepoli (cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., Parte seconda, p. 160).

9. Come specifica A. Romaldo, la domanda dei due discepoli «non va letta in modo banale. Essi, infatti, hanno ben capito che Gesù entrerà nella sua gloria attraverso la morte […] Essi sanno pure che la stessa sorte toccherà a loro e si dichiarano pronti a bere il suo stesso calice, ma proprio per questo, pensano di potersi così guadagnare, come fosse un merito, un posto autorevole nel Regno di Dio» (cfr. A. ROMALDO, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell'abbraccio nella Bibbia*, Ricerche 1, Cantagalli, Siena 2007, p. 55).

mandole ogni volta in occasione di insegnamento al quale i suoi non si oppongono. Così la rivelazione del volto del Maestro e del suo annuncio cresce progressivamente e si specifica sempre più, grazie alle resistenze dei discepoli; vediamo brevemente come.

a) La prima resistenza consisteva nell'addomesticare il mistero alla propria aspettativa, nel volerlo "tirare a sé": ecco che Gesù immediatamente ristabilisce l'ordine. È il mistero che sta davanti e attira, non è possibile né pensabile il contrario («va' *dietro a me*», v. 8,33; «chi vuol venire *dietro a me*», v. 34). È proprio in contrapposizione con il tentativo di salvataggio di Pietro che Gesù affermerà: «chi vuole salvare la propria vita, la perderà» (v. 35).

b) Avevamo sintetizzato la seconda delle resistenze dei dodici come un rifiuto di lasciarsi coinvolgere e afferrare dal mistero. Di fronte a questo Gesù non solo riprende la questione del più grande e più piccolo con una significativa inversione («se uno vuole essere il primo sia il servo di tutti», 9,35), ma fa seguire un gesto significativo, narrato solo da *Mc*: prende un bambino, lo pone in mezzo e lo abbraccia; a partire da questo parlerà di accoglienza («chi accoglie me…», v. 36). Del gesto, che ha una ampia serie di significati[10], vorremmo semplicemente sottolineare una sfumatura: il bambino si è lasciato coinvolgere dal mistero di Cristo, si è lasciato abbracciare da esso, accogliendolo, senza opporre resistenze all'abbraccio di Gesù. L'insegnamento sull'accoglienza rovescia la resistenza dei discepoli; accogliere significa infatti lasciarsi coinvolgere dal mistero, lasciandosi abbracciare da esso senza paura.

c) Infine la terza resistenza: la ricerca di privilegi da parte di Giacomo e Giovanni diventa ancora una volta occasione per un'ulteriore rivelazione. Il privilegio è quello del servizio e chi vuole diventare grande, dovrà farsi schiavo di tutti (10,44).

Il processo educativo, dunque, passa necessariamente attraverso l'assunzione delle resistenze che l'altro pone, affinché esse vengano trasformate, diventando così occasione di educazione. D'altra parte, lasciarsi educare significa assumere le proprie resistenze, portarle alla luce e lasciare che essere vengano trasformate da opposizione in un'occasione di crescita. In questo percorso, lo svelamento progressivo del volto del Maestro educa i discepoli a conformarsi al suo stesso volto attraverso – e non nonostante! – le loro resistenze. Lo svelamento reciproco dei volti è finalizzato alla comunione, all'assunzione del volto del Maestro come paradigma di vita.

3.3 Una figura di sintesi: Bartimeo

Come il ministero di Gesù in Galilea (*Mc* 1,14-8,26) si era concluso con la narrazione della guarigione di un cieco a Betsaida (8,22-26), così accade per il cammino verso Gerusalemme, il quale si conclude con il racconto della guarigione di Bartimeo a Gerico (10,46-52).

La storia è nota, così come è chiara la simbologia sottesa alla narrazione: il racconto conduce, infatti, il lettore-discepolo dalla staticità di una figura seduta lungo

10. Per una panoramica al riguardo cfr. A. Romaldo, *Gesù abbraccia*, cit., pp. 117-130.

la "strada" alla sequela di quest'uomo che, dopo aver riacquistato la vista, «prese a seguirlo per la strada» (v. 52). Senza la pretesa di un commento esaustivo, cerchiamo di evidenziare alcuni elementi significativi di questa vicenda narrata in un punto e in un modo strategico dall'evangelista.

Rispetto al precedente racconto di guarigione del cieco (8,22-26), ciò che emerge con più evidenza è l'espressione del desiderio di Bartimeo; mentre, infatti, il cieco di Betsaida è condotto a Gesù da altri («gli condussero un cieco pregandolo di toccarlo», 8,22), questa volta accade qualcosa di diverso: è Bartimeo a gridare con insistenza, dando voce alla sua aspirazione profonda: «Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!» (10,47). Tutto avviene attraverso la voce e l'udito, nell'impossibilità di vedere[11]: è la condizione dei discepoli, di coloro per i quali lo svelamento progressivo del volto del Maestro avvenuto lungo la strada, aveva provocato una progressiva cecità, evidenziata da un'incapacità di comprendere sempre più radicale e drammatica.

In questa situazione di non visibilità, ciò che educa è l'ascolto e, in questo ascolto, la voce del proprio desiderio e della propria preghiera. È la supplica insistente rivolta al Figlio di Davide[12] che trasforma un uomo immobile in un discepolo che segue il Maestro sulla strada. Perché il discepolo possa educarsi è necessario dunque che porti alla luce e alle labbra il desiderio di guarigione della propria cecità. Non è un passo facoltativo, è piuttosto una necessità, come conferma la domanda che Gesù rivolge a quest'uomo una volta giunti al faccia a faccia: «che cosa vuoi che io faccia per te?» (10,51), la quale costringe Bartimeo a verbalizzare il proprio anelito di guarigione. Educarsi alla sequela significa dunque alimentare e dare spazio al desiderio di vedere il volto del Maestro e di seguirlo; è questo desiderio che conduce alla guarigione[13].

La cecità di fronte al volto del Maestro che si rivela, dunque, non è un ostacolo insormontabile: essa è piuttosto condizione che apre al desiderio della relazione con Lui, il quale, se tradotto in preghiera e supplica consente al lettore di passare da "discepolo potenziale" seduto sulla strada che il Maestro percorre a discepolo autentico che si muove quasi correndo sulle sue orme, verso Gerusalemme.

4. La meta del cammino: Gesù e il tempio

Seguendo il racconto di Marco approdiamo a Gerusalemme, dove viene a delinearsi in maniera precisa l'obiettivo del cammino di Gesù, identificabile con il tempio. Dopo l'ingresso messianico, infatti, la prima giornata di Gesù nella città santa si con-

11. Si può notare la concentrazione di una terminologia attinente al campo semantico della parola pronunciata e udita (ἀκούω: v. 47; κράζω: vv. 47-48; λέγω: vv. 47.48.51; φωνέω: v. 49 3x; ἀποκρίνομαι: v. 51).

12. Lo stesso titolo messianico accomuna il riconoscimento di Bartimeo a quello di Pietro a Cesarea.

13. Anche in questo testo compare il tema delle *resistenze*: non si tratta più di resistenze interne al protagonista, ma di ostacoli esterni i quali cercano di soffocare la sua voce; si afferma, infatti, che «molti lo rimproveravano perché tacesse» (*Mc* 10,48). Successivamente Gesù, rivolgendosi ad un destinatario non meglio specificato, ordina: «Chiamatelo» (v. 49). Lo svolgimento del testo e l'impiego della 3ª pl. creano l'effetto di sovrapporre i volti di coloro che imponevano al cieco di tacere e di coloro che successivamente lo chiamano (cfr. B. van Iersel, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Commentari Biblici, Paideia, Brescia 2000, pp. 311-312). Gli oppositori di Bartimeo, vale a dire le resistenze al cammino di sequela, vengono superate dal desiderio del cieco e di nuovo trasformate da Gesù, diventando la possibilità stessa della guarigione e dell'incontro con il Maestro.

clude con l'entrata di Gesù nel tempio in un'ora ormai tarda e con lo sguardo che Gesù rivolge tutt'intorno (11,1) prima di ritirarsi con i dodici a Betania. È proprio da questo sguardo osservatore e riflessivo che scaturirà il gesto del giorno seguente, la cacciata dei venditori dal tempio (11,15-19).

4.1 Tempio e corpo di Cristo

Il rapporto con il tempio è immediatamente conflittuale, come ci mostrano gli avvenimenti della giornata successiva, a partire dalla vicenda dell'albero di fico lungo la strada di Betania. L'episodio è singolare, tanto per la menzione della fame di Gesù dopo essere uscito da Betania (11,12), quanto per la ricerca di un frutto fuori stagione (v. 13), così come per la reazione suscitata dal trovare solo foglie sull'albero (v.14). Evidentemente il gesto ha un carattere simbolico e come tale chiede di essere interpretato.

Il fico è una delle immagini impiegate nell'Antico Testamento per indicare la relazione di alleanza tra Dio e il suo popolo, alleanza di benedizione e fecondità, che trova una raffigurazione proprio in questa pianta che dà frutto (cfr. *Gl* 2,21-22); al contrario, il fico che non produce più frutto e si secca è segno del giudizio divino che si abbatte su Gerusalemme (cfr. *Ger* 8,13). In *Os* 9,10 l'immagine dei fichi che iniziano a maturare rappresenta Israele trovato dal Signore; *Ag* 2,18-19 collega l'abbondanza e il rigoglio di fichi, assieme a viti e olivi, alla benedizione divina che si estenderà su Israele a partire dal giorno in cui vengono poste le fondamenta della costruzione del tempio del Signore («dal ventiquattro del nono mese», v. 18).

Anche in Marco l'immagine del fico è legata al tempio, luogo significativo dell'alleanza tra Dio e il suo popolo: l'episodio della maledizione dell'albero e la sua spiegazione fanno, infatti, da cornice alla cacciata dei venditori dallo spazio sacro[14].

Gesù non trova frutti, mancanza questa che il seguito del testo rileggerà come una decadenza del tempio, diventato da casa di preghiera una caverna di ladri (11,17). Il giorno dopo il fico risulterà seccato fino alla radice, notazione che indica il carattere definitivo di una distruzione e annuncia al contempo una svolta radicale: quel fico non sarà più, nessuno mangerà più i suoi frutti e perciò non ha più ragione di esistere.

Considerando dunque la simbologia di questo albero da frutto unitamente alla sua peculiare collocazione in *Mc*, possiamo affermare come il fico seccato indichi la fine di un certo regime di alleanza, la quale aveva il suo centro nel tempio[15]. Attraverso il gesto di Gesù viene decretata la cessazione di questo vecchio regime e, contemporaneamente, inaugurato un tempo nuovo, una nuova alleanza, la quale troverà il suo centro in un altro tempio, quello del Corpo del Cristo. Se, infatti, già da queste pagine risulta chiara una contrapposizione tra Gesù e il santuario, conflitto che evoca comunque un nesso tra le due realtà, i racconti dell'arresto e della Passione metteranno a tema esplicitamente il legame tra tempio e Corpo di Cristo[16].

14. Cfr. R.Pesch, *Marco 2*, cit., pp. 291-292.

15. Secondo van Iersel, il fico verdeggiante sarebbe immagine proprio delle belle costruzioni del tempio; l'autore sottolinea inoltre come «l'azione di Gesù nel tempio ci dice che il racconto del fico non riguarda in verità il fico, ma riguarda quanto sta per accadere al tempio» (cfr. B. van Iersel, *Marco*, cit., pp. 328-329).

16. Significative al riguardo le accuse che vengono rivolte a Gesù in *Mc* 14,58 attraverso la citazione delle sue stesse parole: «io distruggerò questo tempio, fatto da mani d'uomo, e in tre giorni ne costruirò un altro,

4.2 La relazione con il Padre

La risposta di Gesù all'osservazione di Pietro di fronte al fico seccato (11,21) è piuttosto singolare: essa parla di fede, preghiera, perdono e soprattutto di relazione con il Padre, appellato per l'unica volta nel Vangelo di Marco come «padre vostro» (v. 25). Gli studiosi di *Mc* hanno ampiamente mostrato che i vv. 24-25 racchiudono – per così dire – il *Padre nostro* secondo Marco, la versione marciana della preghiera di Gesù[17]. Strana collocazione rispetto a quella di *Mt* e *Lc*, i quali inseriscono il Padre nostro nel discorso della montagna (*Mt* 6,9-13) o nel contesto di un insegnamento sulla preghiera (*Lc* 11,1-4). La collocazione di *Mc* ci suggerisce di intendere questa peculiare e intima relazione con il Padre – una relazione alimentata dalla percezione della figliolanza così come dalla preghiera fiduciosa – come il superamento della modalità di relazione a Dio, ormai sorpassata, costituita dalla tradizionale alleanza e rappresentata dal tempio. Il tempio antico è sostituito da quello nuovo, Cristo stesso con il suo Corpo consegnato alla morte; come un tempo l'accesso a Dio era mediato dall'antico tempio e dall'alleanza, così ora l'accesso al Padre, "padre vostro", è mediato proprio da Cristo, dalla sua morte e risurrezione.

4.3 La meta del cammino risignificata

Possiamo considerare un aspetto ulteriore: la destinazione del cammino di Gesù con i Dodici (i quali a Gerusalemme rimangono sempre con lui, durante tutte le sue azioni e le sue controversie) è costituita proprio dal santuario. Ora, se *Mc* viene a rivelarci che c'è un altro tempio «non fatto da mani d'uomo» (*Mc* 14,58), allora di fatto viene risignificata anche la meta del cammino del discepolo, che non sarà più la città santa e il tempio, ma Cristo stesso, Maestro, accompagnatore sulla strada, ma allo stesso tempo, meta del cammino di ogni discepolo.

Ecco che l'educazione dei Dodici si completa per così dire a Gerusalemme e, pian piano, viene a chiarirsi che quel volto che si era rivelato lungo la via verso la città santa, che quella storia di debolezza e resurrezione insieme, è la meta del cammino di ogni seguace del Maestro di Nazaret, via d'accesso al Padre.

5. «Per dare testimonianza» (13,9)

Con il c. 13 Gesù esce da Gerusalemme in compagnia dei suoi e si colloca sul monte degli Ulivi, seduto, di fronte al tempio. È possibile cogliere un suggestivo riferimento a *Ez* 11,23[18]: «Dal centro della città la gloria del Signore si alzò e andò a fermarsi sul monte che è a oriente della città», il monte degli Ulivi. Come in *Ez* la gloria del Signore, così adesso il Figlio unigenito, che possiede la gloria del Padre (*Gv* 1,14), esce dal tempio e si siede sul monte degli Ulivi. Da qui egli inizia un lungo discorso rivolto in disparte (*Mc* 13,3) ai primi chiamati, Pietro, Giacomo e Giovanni, cui si aggiunge Andrea, nel quale si annuncia per i discepoli una svolta radicale.

Viene un momento in cui l'educazione è compiuta, momento in cui essi dovranno essere in grado di discernere il volto del Maestro in mezzo a tanti che gridano: «Sono

non fatto da mani d'uomo»; o ancora in 15,29: «tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni». Infine, in *Mc* 15,38 si narra che alla morte di Cristo «il velo del tempio si squarciò in due, da cima a fondo».

17. Cfr. tra gli altri G. Biguzzi, *Mc 11,23-25 e il Pater*, in «RivBib» 27 (1979), pp. 57-68.

18. Cfr. J. Mateos – F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. 3, pp. 251-252.

io» (v. 5), abusando del nome stesso del Signore, e ingannando. «Badate a voi stessi!» (v. 9), raccomanda Gesù, perché il tempo dell'educazione finisce, quello in cui si è condotti sulle strade della Galilea dal Maestro, tempo in cui si può rispondere e domandare, tempo di spiegazioni e chiarimenti possibili. Viene un momento in cui l'educatore deve fare un passo indietro: è il tempo della missione («prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le nazioni», v. 10) e della testimonianza («per dare testimonianza a loro», v. 9), prospettive necessarie in ogni cammino educativo, un cammino che ha un termine e un compimento e che risulterebbe inconcepibile o grottesco senza questi ultimi. L'educazione che Gesù ha impartito ai suoi lungo le strade della Galilea è finalizzata alla missione e alla testimonianza, all'attestazione cioè di chi ha visto e udito, di chi ha fatto esperienza del Figlio di Dio.

È significativo il momento in cui la testimonianza accade: «vi *consegneranno* ai sinedri, *sarete percossi* nelle sinagoghe […] per dare testimonianza a loro» (v. 9). *Consegnare* e *essere consegnato* (gr. παραδίδωμι): era questo il verbo che scandiva gli annunci della Passione lungo la strada verso Gerusalemme (9,31; 10,33 [2x]), indicando il destino cui Gesù andava incontro. «Sarete percossi», annuncia Gesù in 13,9: trovarsi in balia della violenza dell'altro, anche questo tema tornava negli annunci della Passione, seppur con termini e parole diverse[19].

Da qui la testimonianza: nel momento in cui la storia del Maestro diventa la stessa storia del discepolo o, ancora più precisamente, nel momento in cui la vita di Cristo riaccade nella vita del discepolo, allora la testimonianza prende corpo.

Quando quel volto che si svela lungo il cammino, un volto mite, in cui la debolezza diventa forza, in cui la vita si manifesta nella fragilità, nella rinuncia all'aggressività e addirittura nella morte, diventa lo stesso volto del discepolo, cioè la meta del suo andare, allora si passa dalla sequela alla testimonianza, o meglio: la sequela stessa diventa testimonianza.

Una sequela in cui la forma dell'educazione è il dialogo, lo svelamento reciproco del volto sia del Maestro che del discepolo, uno svelamento in cui si vive la comunione. Una sequela in cui ogni resistenza portata alla luce diventa opportunità di rivelazione ulteriore, occasione in cui il discepolato si radica e si approfondisce, una sequela difficile e paradossale – se vogliamo – non scontata, come ci mostra l'uomo ricco di *Mc* 10,17-22, una sequela di cui però Bartimeo porta alla luce il segreto: il desiderio. Un desiderio forte, capace di superare ostacoli e limitazioni, un anelito che prende la forma del grido, «Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!» (10,47), e che di fronte alla domanda di Gesù, sfocia in un appello che è quello del discepolo di ogni tempo di fronte al Mistero: «Rabbunì (maestro mio), che io veda di nuovo!» (v. 51).

19. In 8,31 si annuncia che il Figlio dell'uomo dovrà soffrire molto ed essere ucciso; in 10,34, riguardo al suo destino, Gesù afferma: «lo derideranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno, lo uccideranno».

Il Vangelo di Marco
«E cominciò a insegnare loro molte cose» (*Mc* 6,34b)
Gesù invia i suoi discepoli (14,1-16,8). La missione, tra smacco e grazia

di Giacomo Perego, ssp *

Diversi esegeti ritengono che il racconto del mistero pasquale nel secondo vangelo si apra in 14,1 e si estenda fino a 16,8. In realtà, la sezione di Mc 14,1-16,8 potrebbe raccogliere due distinti atti narrativi: l'atto conclusivo del ministero pubblico di Gesù (14,1-50) e l'atto dedicato al mistero pasquale (14,51-16,8). Entrambi, attraverso il tono provocatorio tipico dell'evangelista Marco, ci aiutano a riflettere sul tema della missione e dell'annuncio da prospettive inedite[1].

Non potendo approfondire interamente i capitoli in oggetto, siamo obbligati a fare una scelta: la nostra attenzione si soffermerà sui due estremi del racconto, cercando di illustrare il tema della missione sullo sfondo della prima pericope della sezione di *Mc* 14,1-50 (vale a dire i vv. 1-11 dedicati al banchetto di Betania) e dell'ultima pericope della sezione di *Mc* 14,51-16,8 (cioè il brano di 16,1-8 che riporta l'annuncio della risurrezione e l'invio delle donne). Per ciascuno dei due brani metteremo in evidenza alcuni aspetti del testo greco che incidono sulla traduzione, per poi lasciar emergere alcune considerazioni che possono stimolare la riflessione sul tema della missione.

La missione secondo Mc 14,1-11. Tra sprechi inaccettabili e consegne senza sconti

Uno sguardo d'insieme

L'atto narrativo posto a chiusura del ministero pubblico di Gesù si articola in tre momenti (oseremmo quasi dire "in tre banchetti") che presentano il progressivo avvicinamento dell'*ora* che inaugura il mistero pasquale di passione, morte e risurrezione. Fulcro dell'annuncio e motivo primo dell'invio, il mistero pasquale è celato dietro gesti dalla forte carica simbolica: l'unzione della donna di Betania nei vv. 1-11, il pane spezzato e il vino versato nei vv. 12-31, il bacio di Giuda e la consegna di Gesù nei vv. 32-50. Le porte di accesso al mistero pasquale sono quelle dello spreco, della consegna di sé e dell'esposizione a una radicale ed esigente solitudine che non ammette sconti. Esperienze che l'inviato deve mettere in conto. Ma soffermiamoci sul banchetto di Betania, ripercorrendo insieme il testo.

> 14 [1] Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν· [2] ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

* Biblista, docente di *Nuovo Testamento* presso l'Istituto di Vita Consacrata "Claretianum" (Roma), direttore editoriale edizioni San Paolo (Milano).

1. Per la struttura letteraria del secondo vangelo, rimandiamo all'introduzione del nostro *Vangelo secondo Marco. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011, pp. 9-20.

3 Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, κατακειμένου
αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς,
συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς. 4 ἦσαν δέ τινες
ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν; 5 ἠδύνατο
γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς
πτωχοῖς· καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους
παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί. 7 πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ'
ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. 8 ὃ
ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. 9 ἀμὴν δὲ
λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν
αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.
10 Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριὼθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν
παραδοῖ αὐτοῖς. 11 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον
δοῦναι. καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.

14 1Due giorni dopo doveva celebrarsi la Pasqua e gli Azzimi. I capi dei sacerdoti
e gli scribi cercavano il modo in cui arrestarlo con inganno e farlo morire. 2Dice-
vano infatti: «Non durante la festa, perché non ci sia una sommossa del popolo».
3Mentre egli si trovava a Betania, in casa di Simone il lebbroso, disteso a mensa,
giunse una donna che aveva un vaso di alabastro (pieno) di unguento di nardo
genuino, molto costoso; infranto l'alabastro, lo versò sul suo capo. 4C'erano alcu-
ni che si sdegnarono tra loro: «A che pro questo spreco di unguento? 5 Si sarebbe
potuto vendere questo unguento per oltre trecento denari, dandoli ai poveri». E
la rimproveravano. 6Gesù però disse: «Lasciatela in pace. Perché la infastidite?
Lei ha compiuto un'opera buona nei miei confronti. 7I poveri li avete sempre con
voi e potete far loro del bene quando volete; me, invece, non mi avete sempre.
8Ciò che era in suo potere, lei lo ha fatto: ha unto in anticipo il mio corpo in vista
della sepoltura. 9In verità vi dico: dovunque sarà predicato il Vangelo, in tutto il
mondo, sarà narrato, in sua memoria, anche quello che lei ha fatto».
10(Nel frattempo), Giuda Iscariota, uno dei Dodici, se ne andò dai capi dei sa-
cerdoti per consegnarlo loro. 11Essi, dopo averlo ascoltato, si rallegrarono e pro-
misero di dargli del denaro. Ed egli cercava il modo in cui consegnarlo (loro) al
momento opportuno.

Alcune considerazioni sul testo

Un cambiamento di scena (dal monte degli Ulivi al luogo in cui si trovano le autorità) e una nuova indicazione cronologica (due giorni prima della Pasqua) introducono l'episodio che si apre presentando le autorità religiose animate da un preciso obiettivo: arrestare Gesù per metterlo a morte (vv. 1-2). La cosa non risulta nuova al lettore, dal momento che un simile disegno era già affiorato in 3,6 e confermato in 11,27-28 e 12,12. Ormai si tratta solo di portarlo a termine. Paradossalmente, quello che le autorità ritengono un possibile ostacolo (la festa e la folla) si tradurrà in qualcosa che faciliterà il tutto: Gesù, infatti, morirà proprio in occasione della festa e con il concorso della folla che testimonierà contro di lui. La stessa ricerca di un inganno adatto allo scopo troverà in Giuda, «uno dei Dodici», la soluzione ideale. Significa-

tiva, da questo punto di vista, è la corrispondenza terminologica che unisce i vv. 1-2 ai vv. 10-11 mostrando chiaramente come Giuda risponda in pieno all'obiettivo delle autorità religiose. Questi versetti fanno da cornice all'intera scena. Quattro considerazioni legate al testo possono essere di aiuto al nostro approfondimento.

Nel testo si parla della festa di Pasqua e degli Azzimi (14,1); è utile ricordare che, in origine, Pasqua e Azzimi erano due feste distinte: la prima nata nel contesto dei pastori nomadi, con l'offerta dell'agnello, la seconda in quello dei contadini sedentari, come celebrazione del solstizio di primavera. Successivamente esse vennero associate e rilette alla luce dell'evento dell'Esodo, sottolineando, nel caso della Pasqua, il "passaggio" dalla condizione di schiavitù a quella di libertà, e nel caso degli Azzimi, l'abbandono del lievito vecchio nella terra d'Egitto e l'attesa del lievito nuovo nella terra promessa.

Un secondo dettaglio del testo che merita attenzione è la figura di «Simone il lebbroso» (14,3). La puntualizzazione dell'evangelista è significativa, dal momento che un lebbroso era una persona impura e la Legge vietava di sedersi alla sua mensa. Secondo alcuni, si tratterebbe di una persona guarita dal Maestro, secondo altri di un errore di trascrizione nella versione aramaica del testo di Marco: il termine *gārābā'* («commerciante di ceramica») sarebbe stato confuso con *garbā'* («lebbroso»), oppure *ha-ṣanû'â* («il pio») sarebbe stato confuso con *ha-ṣarû'â* («il lebbroso»). Si tratta, tuttavia, di ricostruzioni del tutto ipotetiche che sembrano dimenticare un tratto tipico di Marco: quello di favorire le immagini forti e i contrasti: Gesù siede a mensa con un lebbroso, esprimendo, nell'episodio, l'accoglienza verso due classi sociali ai margini: gli impuri e le donne.

Colpisce poi la gestualità della donna che irrompe sulla scena. Più che interessarsi all'identità di quest'ultima, l'evangelista sembra teso a evidenziarne i gesti, tra i quali la rottura del vasetto che contiene il prezioso unguento: al v. 3 la donna non si limita ad aprire il vaso di alabastro ma lo spezza, rendendo irrimediabile il gesto. Che la gestualità svolga un ruolo chiave lo si coglie anche dal v. 8, in cui Gesù interpreta il senso dell'unzione: l'uso del verbo *myrízō* e il fatto che l'unguento sia versato sul capo di Gesù (e non sui suoi piedi, come invece diranno Luca e Giovanni) hanno indotto alcuni studiosi a cogliere un nesso con l'unzione regale (cfr. *1Sam* 10,1; *2Re* 9,3.6). Vanno tuttavia notate due peculiarità: in primo luogo, Gesù invita a leggere il gesto in relazione alla sua sepoltura; in seconda istanza, il verbo utilizzato non è *chríō*, da cui "Cristo", "Messia", ma *myrízō*, che non ha nulla a che vedere con l'unzione regale. Al massimo, la menzione del "corpo" potrebbe far pensare al momento in cui i combattenti si preparavano per la lotta corpo a corpo e l'unzione li abilitava alla battaglia, infondendo forza.

Un ultimo dettaglio legato al testo è quello del v. 10, che presenta Giuda come «uno dei Dodici». La presenza dell'articolo determinativo (unico caso in tutto il Nuovo Testamento; lo stesso Marco non userà più l'articolo successivamente: cfr. 14,20.43), sembra mettere particolarmente a fuoco la figura di Giuda (alcuni traducono: «proprio uno dei Dodici»), enfatizzando la sua appartenenza al gruppo apostolico.

Celebrazioni tradite e nardo sprecato

Dalle considerazioni fatte sopra, possiamo trarre alcune conseguenze. Pasqua e Azzimi dominano l'apertura della scena, ma coloro che dovrebbero aiutare il popolo a riviverne l'esperienza, tradiscono alla radice il significato di queste due festività, centrali per l'identità di Israele. Là dove la Pasqua dovrebbe ricordare il cammino verso la libertà, un piano di arresto da escogitare a danno di Gesù domina i pensieri delle autorità religiose; là dove gli Azzimi dovrebbero ricordare l'eliminazione del lievito vecchio, l'inganno abita i capi dei sacerdoti e degli scribi riuscendo a coinvolgere, attraverso di loro, niente meno che «uno dei Dodici». In altre parole, proprio coloro che dovrebbero essere le figure portanti dell'esperienza di Dio e della sua comunicazione, ne tradiscono alla radice la vocazione. È in questo contesto di "celebrazioni tradite" che l'evangelista illustra il senso della missione di Gesù attraverso la gestualità di una donna. Là dove la Pasqua e gli Azzimi sono stati svuotati del loro significato più profondo, Gesù si prepara alla consegna di sé, necessaria al compimento della missione.

In un contesto avaro di dettagli per quanto riguarda i personaggi presenti sulla scena (Simone, la donna, quanti si lamentano per il suo gesto), l'evangelista investe non poche energie per descrivere il profumo che viene versato sul capo di Gesù: ne descrive il contenitore («un vaso di alabastro»), ne evidenzia la qualità («nardo genuino»), ne indica il costo («oltre trecento denari»). Tutto sembra finalizzato a evidenziare lo spreco, ben enfatizzato dalla reazione di "alcuni" che non si limitano a mormorare tra sé ma affrontano di petto la donna, provocando la reazione del Maestro in difesa di quest'ultima e del suo gesto: il profumo, più che essere un prodotto da vendere o comprare, è il segno di un destino che lo riguarda in prima persona. Versato sul suo capo esso diviene una sola cosa con lui, anticipando quella perdita di sé che, lungi dall'essere uno spreco, è segno di un dono destinato a trasfigurare l'esistenza di molti (cfr. 8,35). Non è senza significato che tutto questo avvenga in una casa e durante un pasto: in futuro, le generazioni dei credenti troveranno in questo contesto il luogo non solo dell'annuncio del Vangelo, ma anche della memoria di quel mistero pasquale che ha il potere di trasfigurare l'esistenza, proprio come il profumo ha il potere di trasfigurare la corporeità umana. La donna ha saputo cogliere il momento e lo spazio adatto per compiere un gesto carico di significato, anche se esposto al fraintendimento dei presenti. Introdotto dalla solenne formula «in verità vi dico», il v. 9 offre un'ulteriore chiave di lettura all'intero episodio. Quest'ultimo, infatti, non si chiude, come nel quarto vangelo, all'insegna di una provocatoria risposta del Maestro inerente i poveri, ma sulla prospettiva di un universale annuncio del Vangelo. In ciò è anticipata la logica del mistero pasquale dove la morte non costituisce l'ultimo atto, ma è preludio di una vita destinata ad espandersi e diffondersi. Ciò che viene letto dai presenti come uno spreco, si traduce di fatto in un beneficio per molti, al punto che perfino l'essenza del profumo versato dalla donna sul capo del Maestro sembra espandersi nel tempo e nello spazio, raggiungendo intere generazioni di credenti ai quattro angoli del mondo. Un particolare, questo, che sarà particolarmente messo in evidenza dal quarto vangelo (*Gv* 12,3).

La scena sembra muoversi tra parallelismi e contrasti: da un lato la donna anonima di Betania richiama l'episodio di 12,41-44, dall'altro evidenzia ancor di più il

gesto di Giuda ponendosi ai suoi antipodi. Diversi sono gli elementi che accostano la donna di Betania alla vedova del capitolo 12: prima di tutto, Gesù elogia entrambe (12,43; 14,9); per entrambe viene specificato in modo preciso il quantitativo dell'offerta (due spiccioli in 12,42; trecento denari in 14,5); in tutti e due gli episodi il termine *ptōchós* ("povero") è ripetuto (12,42.43; 14,5.7); le donne sono poste chiaramente in contrasto con alcune figure maschili (gli scribi in 12,40 e Giuda in 14,10); il gesto sembra anticipare in entrambi i casi la morte del Maestro (12,44; 14,8); una certa ironia accompagna i racconti, sottolineando il paradosso di un gesto che rischia di essere interpretato come un inutile spreco proprio da coloro che ne dovrebbero trarre insegnamento. Se, infine, la vedova versa i due spiccioli nel tesoro del tempio, la donna di Betania versa il costoso profumo sul capo di Gesù; è lui, ormai, il "luogo" in cui l'uomo può incontrare Dio. Come il tempio, il corpo di Gesù è destinato alla morte (14,8), ma questa non rappresenta l'ultima parola, ma un momento di passaggio all'interno di un disegno molto più ampio.

Accanto al parallelismo emerge, però, anche il contrasto tra la donna e Giuda: se la donna si presenta a Gesù in modo inatteso, Giuda, in modo altrettanto inatteso se ne separa; se questa provoca il disagio dei presenti, Giuda reca gioia alle autorità religiose; se la donna compie un gesto di grande riconoscimento nei confronti del Maestro, Giuda lo tradisce esponendolo alla cattura; se la donna versa una grande somma di denaro, a Giuda viene promessa una ricompensa; la donna sa cogliere il momento giusto in cui entrare in scena, Giuda cerca il momento opportuno per consegnare Gesù; se ancora il gesto della donna di Betania è carico di vita, Giuda apre la strada a un progetto di morte; se, infine, i protagonisti dell'arresto di Gesù erano stati identificati fino a questo momento con le autorità religiose, ora Giuda, «uno dei Dodici», si unisce a loro agendo in prima persona e creando le condizioni perché il piano dell'arresto e della messa a morte del Maestro possa concretizzarsi.

Spunti sulla missione

I risvolti "missionari" contenuti nell'episodio sono tutti raccolti nel v. 9 del brano: «In verità vi dico: dovunque sarà predicato il Vangelo, in tutto il mondo, sarà narrato, in sua memoria, anche quello che lei ha fatto». Con queste parole Gesù avverte che dietro il gesto della donna c'è un significato più profondo che va colto e che ha a che fare con l'annuncio del Vangelo in tutto il mondo.

- L'autenticità della missione nasce dall'autenticità del celebrare. Là dove le autorità religiose stanno celebrando la festività principale dell'identità ebraica, svuotandola del suo significato, Gesù "vive" la Pasqua, portando a compimento il suo ministero pubblico nel dono pieno di sé e nell'accoglienza di quanti stanno attorno a Lui, dai discepoli a Simone il lebbroso, dalle autorità alla donna.

- Tutta la missione di Gesù e, con essa, tutta la missione cristiana sono racchiuse nel gesto compiuto dalla donna, che esprime un dono che giunge allo spreco, un dono di altissimo valore che viene offerto in un contesto incapace di apprezzarne il valore, suscitando lo scandalo invece che il plauso. Chi annuncia il Vangelo è, in tal senso, invitato a ricordare che tale mandato porta sempre in sé il paradosso dello scandalo, senza il quale il Vangelo perderebbe la sua forza intrinseca.

- Chi riceve il mandato missionario è invitato a vigilare sul rischio vissuto da

Giuda, «proprio uno dei Dodici», incapace di accogliere la logica dello spreco a cui preferisce sostituire quella del calcolo, della logica umana e dei giochi di potere.

La missione secondo *Mc* 16,1-8
Tra silenzi di paura e tentativi di fuga

Uno sguardo d'insieme

Il secondo testo a cui prestiamo attenzione è quello posto a conclusione del mistero pasquale: il brano di *Mc* 16,1-8. Il racconto del mistero pasquale rappresenta il culmine del racconto marciano. Il centro della sezione è dominato dallo scandalo della Croce (15,25-37), luogo fisico e teologico in cui converge un lungo processo di spoliazione a cui la persona di Gesù viene esposta dal momento in cui viene consegnato nelle mani delle autorità religiose. Tre archi temporali (ora terza, ora sesta e ora nona, cioè le 9, le 12 e le 15) enfatizzano ancor più tale processo, durante il quale il Maestro sperimenta l'assenza degli uomini, della creazione e di Dio. Anticipato dall'immagine del giovane di 14,51-52, il processo di spoliazione, però, non è fine a se stesso. Non appena Gesù muore, infatti, affiorano sulla scena alcune figure "positive" che diventano icone di un processo di rinascita che trova la sua sorgente nella Croce e nella Morte di Gesù: si tratta del centurione, rappresentante del mondo pagano; di Giuseppe d'Arimatea, rappresentante delle autorità religiose giudaiche; delle donne, rappresentanti del gruppo dei discepoli. Anche in questo caso la rinascita è siglata dall'immagine di un giovane che in 16,5-7 annuncia il trionfo della vita sulla Morte nella Risurrezione di Gesù. Il vangelo, così, si chiude nel confronto tra il giovane e le donne, esortate ad annunciare la Risurrezione e inviate dai discepoli. Annuncio e invio che restano senza attuazione in quanto «esse non dissero niente a nessuno; erano, infatti, intimorite» (16,8). I primi inviati dell'esperienza cristiana sono, paradossalmente, inviati fallimentari. Ciò interpella e provoca il lettore di ieri e di oggi. Ripercorriamo il testo.

16 [1] Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. [2] καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. [3] καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; [4] καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα. [5] Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. [6] ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. [7] ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. [8] Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

16 [1]Passato il sabato, Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome comprarono olii aromatici per andare a ungerlo. [2]Molto presto, il primo giorno della settima-

na, vennero al sepolcro al sorgere del sole. [3]Dicevano tra sé: «Chi ci rotolerà via
la pietra dall'ingresso del sepolcro?». [4]Alzando lo sguardo, videro che la pietra
era già stata rotolata via. Era (una pietra) molto grande. [5]Entrando nel sepolcro
videro un giovane seduto alla destra, avvolto in una veste bianca e si spaventaro-
no. [6]Egli disse loro: «Non spaventatevi. Voi cercate Gesù, il Nazareno, che è stato
crocifisso. È risorto. Non è qui. Ecco il luogo dove lo avevano posto. [7]Andate a
dire ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come
vi aveva detto». [8]Uscite, esse fuggirono dal sepolcro; erano infatti piene di terrore
e disorientamento. E non dissero niente a nessuno. Erano, infatti, intimorite.

Alcune considerazioni sul testo

L'annuncio pasquale conclusivo è come raccolto e incorniciato all'interno di due scene che oppongono il giovane alle donne: i vv. 1-5 sottolineano il contrasto tra l'attesa delle donne descritta in 16,1-4 e ciò che esse trovano giungendo al sepolcro in 16,5; i vv. 7-8 enfatizzano il contrasto tra il comando che il giovane affida alle donne al v. 7 e la loro reazione descritta al v. 8. Al centro viene collocato l'annuncio della risurrezione (v. 6) che, alla fine del racconto, di fronte al silenzio e alla fuga delle donne, resta totalmente affidato al solo lettore, coinvolto così in prima persona nel dinamismo del vangelo e nella responsabilità dell'annuncio.

Alcuni elementi presenti nel testo meritano di essere evidenziati.

In primo luogo, la cornice temporale della scena: siamo al mattino, «molto presto… al sorgere del sole». Alcuni autori vedono un nesso tra questa espressione e i testi di *Nm* 24,17; *Ml* 3,20 e *Sal* 110,3. Il sole che sorge contrasta con le tenebre che hanno accompagnato la Morte e la sepoltura di Gesù. Esso si traduce in un annuncio anticipato e indiretto della Risurrezione di Gesù. Un nuovo giorno si apre inaugurando una nuova pagina della storia. Il primo annuncio viene dato dall'aurora che diventerà d'ora in poi "messaggera di lieto annuncio".

Una seconda sottolineatura va fatta in merito a colui che domina la scena: il giovane. Questi non va confuso con un angelo, secondo la versione di *Mt* 28,2 o di *Lc* 24,4. Se l'evangelista avesse voluto descrivere una manifestazione di angeli avrebbe usato la terminologia adeguata, come in 1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32. Emerge, piuttosto, la chiara volontà di richiamare l'episodio di 14,51-52. Il giovane affiderà alle donne un mandato preciso («Andate a dire ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi aveva detto») che richiama esplicitamente la promessa di Gesù in 14,28 («Dopo che sarò risorto vi precederò in Galilea»).

C'è infine la dettagliata descrizione dello stato d'animo delle donne: «Erano piene di terrore e disorientamento… intimorite» (16,8). Il v. 8 è uno dei passaggi neotestamentari in cui si nota la più forte concentrazione di vocaboli che esprimono uno stato di paura. L'analisi attenta dei termini dimostra che non si tratta, come ritengono alcuni, di un timore reverenziale, tipico di chi si trova di fronte a una rivelazione che lo supera. Il vocabolario ha, piuttosto, una connotazione negativa che ha suscitato fin dai primi secoli, tentativi per correggere la finale del vangelo. Il codice di Beza (D) e il codice Bobbiense al termine del v. 8 riportano la cosiddetta "finale breve". Il primo la trascrive in questi termini: «Poi, però, riferirono in breve a quelli che erano con Pietro tutto ciò che era stato comandato. Dopo di che Gesù stesso diffuse

per mezzo loro, da Oriente a Occidente, il sacro e imperituro messaggio dell'eterna salvezza. Amen». Non c'è alcun dubbio che si tratti, per linguaggio e stile, di un testo aggiunto posteriormente alla finale autentica. A questi tentativi appartiene anche la cosiddetta "finale lunga" attestata nei vv. 9-20 del vangelo: vocabolario e stile si differenziano sensibilmente da quelli tipici di Marco, ma tale finale è già attestata da Giustino nel 155 circa d.C. e da Ireneo nel 185 d.C. Il brano propone una sintesi delle apparizioni, la cui memoria era certamente viva nella Chiesa delle origini. Per alcuni sostituisce una finale originaria del vangelo andata perduta; altri, invece, ritengono (come noi) che in origine il racconto di Marco terminasse in 16,8: proprio tale finale aperta, brusca e sconcertante, avrebbe spinto a redigere un'integrazione.

Silenzio e corresponsabilità

In *Mc* 16,1-8 la caratterizzazione delle donne è dominata da un vocabolario legato alla morte: le tre discepole comprano olii aromatici per ungere il corpo di Gesù (gesto legato alla sepoltura), i loro discorsi vertono sul "sepolcro" (il sostantivo viene menzionato nei vv. 2.3.5) e sulla pietra che ne sigilla l'ingresso (menzionata nei vv. 3.4). L'immagine tratteggiata nei loro pensieri è quella di un sepolcro sigillato, con all'interno un cadavere (15,45). Ma la scena che si delinea davanti ai loro occhi è totalmente diversa: la pietra, nonostante le sue dimensioni, è stata rimossa e all'interno del sepolcro non c'è un cadavere ma un giovane; non c'è il corpo senza vita di un uomo disteso e avvolto in una sindone, ma il corpo vivo di un *neanískos*, assiso, avvolto in una veste bianca, che risponde al linguaggio di morte delle donne con un annuncio di Risurrezione. Il contrasto è forte. Le medesime osservazioni possono essere fatte per i vv. 7-8. Il giovane consegna alle donne un preciso mandato: esse devono recarsi dai discepoli e annunciare loro che il Maestro li attende in Galilea secondo la promessa di 14,28. A tale mandato le discepole rispondono in modo inatteso: invece di recarsi dai discepoli, escono dal sepolcro dandosi alla fuga (immagine che evoca ormai il tipico atteggiamento dei discepoli; cfr. 14,50.52); invece di portare l'annuncio esse si chiudono nel silenzio; invece di essere fortemente confermate nella loro fede, restano scosse da una forte paura.

Fuga, silenzio e timore: tre atteggiamenti totalmente inadeguati per chi si propone di essere testimone della buona novella. Tra l'altro una sottile ironia accompagna la narrazione: lungo il ministero pubblico, Gesù aveva esortato più volte a custodire nel silenzio l'annuncio che lo concerneva, e il suo invito era stato puntualmente disatteso. Ora che il giovane invita a portare l'annuncio della Risurrezione, le donne si chiudono nel silenzio. L'esegesi classica fa di questo atteggiamento un "silenzio kerygmatico", ma tale lettura lascia perplessi. Marco, infatti, non introduce nella sua narrazione quei fenomeni "straordinari" destinati a trasformare la scena in una teofania (cfr. il terremoto di *Mt* 28,2; l'aspetto dell'angelo in *Mt* 28,3; l'improvvisa apparizione dei due uomini celesti di *Lc* 24,4). La stessa terminologia esprime più uno stato d'animo negativo di angoscia, che non un timore reverenziale conseguente ad una manifestazione divina. Sotto l'ombra della fuga, del silenzio e della paura, le donne – come del resto i discepoli durante la Passione – sono icona di quel discepolato "irredento" da cui il lettore deve guardarsi. All'indomani del mistero pasquale, questi sentimenti rappresentano la minaccia da cui i credenti devono guardarsi.

Alla figura delle donne si oppone quella del giovane. Come dicevamo, l'evangelista sembra richiamare il curioso episodio di 14,51-52. Il nesso è favorito da un gioco di contrasti: il giovane di 14,51 era avvolto in una sindone, quello di 16,5 è avvolto in una veste bianca; al momento dell'arresto il giovane di 14,51-52 si era dato alla fuga, mentre quello di 16,5 resta assiso all'interno del sepolcro; se la fuga del primo tradiva il timore di essere coinvolto nel destino di Passione del Maestro, la posizione, le parole e l'abbigliamento del secondo esprimono il coinvolgimento nella Risurrezione; se infine il giovane di 14,51-52 con la sua fuga enfatizzava lo smacco dei discepoli e anticipava quello di Pietro (14,50.54.66-72), l'annuncio di 16,5-7 anticipa la reintegrazione dei discepoli e dello stesso Pietro a cui si rivolge in modo particolare. Dopo la fuga e il silenzio delle donne, il lettore resta a tu per tu con il giovane. Egli è l'unica figura che rimane in scena nel momento in cui l'evangelista chiude il suo racconto. Il mandato che costituisce il fulcro di tutta la storia della salvezza è così affidato alla responsabilità di coloro che restano in ascolto del *neanískos*; essi possono chiudersi in un atteggiamento di timore, di silenzio e di fuga come le donne, o ritrovarsi in pieno nella figura del giovane, assumendone i tratti: la sessione alla destra, simbolo della piena partecipazione alla figliolanza di Cristo (cfr. *Sal* 110,1); la veste bianca, espressione del dinamismo della salvezza operante qui e ora; l'annuncio della Risurrezione, manifestazione di un mandato che scaturisce dalla personale esperienza del mistero pasquale. Il fatto che il giovane di 16,5-7 non vada identificato con un "angelo", non relativizza né diminuisce la portata del suo annuncio e l'esplicito rimando alla figura di Gesù. Anzi, proprio il contrasto che si viene a creare tra le donne e il giovane, fa di quest'ultimo un indice puntato verso il dinamismo salvifico che scaturisce dalla tomba vuota. Marco, da questo punto di vista, si presenta di una concretezza impressionante: non esiste annuncio di Risurrezione né proclamazione del Vangelo, se non a partire dall'esperienza personale che di essa possono fare i discepoli. Le parole del giovane, poste sullo sfondo della sua posizione e del suo abbigliamento, collocate all'interno di una cornice che ha come primo tratto il sorgere del sole e come secondo la rimozione della pietra che sigilla l'ingresso del sepolcro, rimandano alla nuova condizione vissuta da Gesù e al compimento dell'ultimo aspetto menzionato negli annunci del mistero pasquale: la Risurrezione (8,31; 9,31; 10,34). Come il giovane, ogni discepolo è chiamato a farsi portavoce di questa buona notizia, manifestando nei gesti e nelle parole, il vivo dinamismo della salvezza.

Spunti sulla missione

Il vangelo di Marco si chiude lasciando sulla scena un solo personaggio: il giovane assiso alla destra, avvolto nella veste bianca. L'annuncio che ha affidato alle donne non è stato riferito ma, nonostante ciò, la "buona notizia" ha potuto raggiungere il lettore. Perché Marco conclude il proprio vangelo con un *neanískos*, personaggio che richiama la fuga dei discepoli (14,50) e la loro "nudità" (14,52)? Come ha potuto la buona notizia del giovane raggiungere il lettore se le donne, uniche testimoni, l'hanno soffocata sul nascere nel silenzio e nel timore (16,8)?

-Chiudendo il racconto in questo modo, l'evangelista invita a riflettere sui risvolti della missione. Quella che Gesù affida, non è una missione da assumere "a cuor leggero". Al contrario, è un incarico che ispira timore, che lascia disorientati. Per

tale ragione la prima reazione è quella della fuga, del timore, del silenzio. Quando non affiorano nel credente tali disposizioni significa che la missione non è stata ancora assunta in tutti i suoi risvolti, non è stata compresa in tutta la sua portata.

-Marco, tuttavia, mette anche il lettore davanti al rischio per eccellenza che può compromettere la missione: quello di un mancato e reale coinvolgimento da parte del credente. Di fronte al Vangelo, o ci si coinvolge completamente, o non si può essere né discepoli, né inviati. Non ci sono vie di mezzo. Il giovane marciano resta, in tal senso, ai due poli dell'esperienza che costituisce la prova della sequela cristiana. Sta a ciascuno decidere se fermare il proprio itinerario di fede nell'orizzonte di *Mc* 14,51-52 o se estenderlo fino a inoltrarsi nell'orizzonte di *Mc* 16,5-7. Solo in quest'ultimo caso il "discepolato" si può tradurre in "apostolato".

-Il fatto che l'annuncio del Vangelo abbia raggiunto il lettore attesta che qualcuno alla fine se ne è fatto portavoce riuscendo a compiere tale passaggio, riuscendo, in altri termini, a fare l'esperienza della vera Pasqua. Qui sta il cuore della missione: vivere e sperimentare la Pasqua in tutte le sue dimensioni, compresa quella dello scandalo. È questo l'augurio che l'evangelista fa al lettore di ieri e di oggi.

La Parola e il Ruggito
Notarella iconografica su San Marco "Riminese" a Tolentino

di Alessandro Giovanardi *

Nel Cristianesimo Parola e Immagine sono realtà e potenze indivisibili: mai come nell'arte sacra ecclesiale si è celebrato quest'indissolubile unione sponsale. La Parola di Dio, mediante cui il mondo è stato creato e per mezzo del quale l'Altissimo si è rivelato agli uomini e si è reso manifesto nella carne; il Verbo eterno non solo si è fatto leggibile – e dunque anche visibile – nei testi ispirati della Scrittura (tessitura misteriosa del cosmo e della storia), ma si è fatto realmente uomo; è nato, vissuto, ha insegnato e compiuto segni e miracoli, ha patito il tradimento, il giudizio iniquo delle sue creature, il dolore fisico e spirituale, la morte ed è risorto e asceso al cielo. Il fenomeno della Parola divina rappresentata in arte non è però una prerogativa del Cristianesimo. L'immagine narrativa e simbolica è una realtà cultuale ovunque diffusa. Persino nelle tradizioni religiose più fieramente aniconiche, i testi sacri si fanno calligrafia, divengono una forma artistica, un genere della pittura, della scultura, del mosaico. Anche il Cristianesimo conosce nei monogrammi di Cristo, dal *chrismon* costantiniano, fino a quelli di Bernardino da Siena e della Compagnia di Gesù, l'identificazione del Figlio di Dio con una rappresentazione simbolico-epigrammatica del suo Nome. Eppure anche in tali stilizzazioni astratte della Parola incarnata si percepiscono riferimenti all'esperienza reale, corporeo-mistica della croce o della luce[1]. Dal mistero fondativo del Cristianesimo, il Verbo infinito e incircoscrivibile offertosi circoscritto in un corpo e nella vulnerabile finitezza della storia, origina il tessuto finissimo della Parola-Immagine. Ne rappresentano un saggio formidabile le raffigurazioni medioevali dei quattro evangelisti[2], sommi mediatori del Verbo divino che fanno discendere la Sapienza dalle cupole o dalle vele dei grandi edifici ecclesiastici. Così è nel Cappellone di San Nicola a Tolentino, che celebra la vita e l'opera del grande maestro agostiniano, affrescato negli anni Venti del XIV secolo dalla bottega di Pietro (not. 1324-1338), tra i più vivaci e significativi esponenti della Scuola Riminese del Trecento[3].

Nel vertice dell'edificio, spartiti da cornici decorate di Santi e figure che già anticipano le grottesche rinascimentali, i quattro evangelisti occupano ciascuno una vela, affiancati da un padre e dottore della Chiesa antica. Ogni coppia di sacri scrittori, tutti seduti a tavoli di lavoro magnificamente dettagliati, è sormontata dal

* Storico e critico d'arte, docente di *Iconografia e Iconologia cristiana* presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. Cfr. O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. All'origine del potere delle immagini*, Laterza, Bari 2011, pp. 3-21.

2. Cfr. R. Ferrari, *Evangelisti*, in R. Cassanelli – E. Guerriero (a cura di), *Iconografia e arte cristiana*, direzione di L. Castelfranchi e M.A. Crippa, I, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 643-644.

3. Vedi D. Benati, *Pietro da Rimini e la sua bottega nel Cappellone di San Nicola*, in Centro Studi Agostino Trapè (a cura di), *Il Cappellone di San Nicola a Tolentino*, Silvana, Milano 1992, pp. 41-71.

simbolo biblico che tradizionalmente identifica uno ad uno i quattro evangelisti[4]. Particolarmente affascinante è lo spicchio che accoglie Marco.

Se le iscrizioni in bianco ci comunicano pianamente che stiamo contemplando san Marco Evangelista con sant'Ambrogio di Milano, il cielo stellato su cui i due galleggiano e il Leone araldico danno il senso del mistero invisibile da cui proviene e si schiude la Parola dipinta. È dal II secolo, in effetti, che i quattro volti del tetramorfo biblico (uomo, leone, toro, aquila) posti attorno al carro di Dio in Ezechiele (*Ez* 1,10) e il trono dell'Altissimo in san Giovanni (*Ap* 4,6-8), vengono ritenuti immagine allegoriche degli Evangelisti. Questi ultimi spandono quindi la Parola ai quattro angoli del cosmo, strutturato in quattro elementi originari, e nella quadruplice ripartizione dell'anno in stagioni seguendo la via dei quattro Profeti maggiori[5]. Secondo le antiche cosmogonie, il firmamento era una volta solida sovrapposta al mare; essa poggiava su quattro punti cardinali, rappresentati abitualmente dalle quattro costellazioni del toro, del leone, dell'aquila e del sagittario (ossia l'uomo), collocate pressappoco ai quattro angoli fondanti dello Zodiaco[6]. Il nesso tra san Marco e il Leone risale a sant'Agostino d'Ippona ed è confermata da san Gregorio Magno: sant'Ireneo vi vedeva invece il simbolo di Giovanni[7], riferimento che si mantiene ancora in alcune Chiese d'Oriente e nella comunità dei Vecchi Credenti russi. Il Vangelo di Marco si apre con la predicazione del Battista nel deserto dove ruggisce solo il Leone: *vox* che anticipa e prepara l'avvento del *Verbum*. Il ruggito del re dei felini, nel Vecchio Testamento, è in vero paragonato alla Parola di Dio (*Os* 11,10; *Gio* 3,16); e la tradizione dei Padri vi vede un simbolo della morte e della resurrezione di Cristo, della sua Sapienza e vigilanza, delle sue due nature. Per Gregorio, san Marco ha espresso del Verbo di Dio incarnato la forza e la potenza, ben significate dal verso terrificante. Cristo è il Leone terribile che ha vinto i legami della morte[8].

L'esegesi dei Padri antichi non toglie nulla al sorgivo terrore della visione celeste di Ezechiele e san Giovanni. Anche Pietro da Rimini, seguito da colti committenti agostiniani, sembra farsene interprete. Il Leone è difatti iscritto in una circonferenza a foglia oro (la stessa utilizzata per le stelle che occhieggiano sull'azzurro), simbolo della pure luce divina, e tiene tra le zampe unghiute il Libro; egli è alato come un angelo, dotato di piume lenticolari che Pietro, come molti altri trecentisti riminesi, ha

4. Sul programma iconografico-iconologico del Cappellone vedi M. Rondina, *Lettura iconologica del Cappellone di San Nicola a Tolentino*, in Centro Studi Agostino Trapè (a cura di), *Arte e spiritualità nell'Ordine Agostiniano e il Convento San Nicola a Tolentino*, Argos, Roma 1992, pp. 229-237; S. Romano, *Gli affreschi del Cappellone: il programma*, in Centro Studi Agostino Trapè (a cura di), *Arte e spiritualità negli ordini mendicanti. Gli Agostiniani e il Cappellone di San Nicola a Tolentino*, Argos, Roma 1992, pp. 257-263.

5. Cfr. C. Gadia, *Tetramorfo*, in R. Cassanelli – E. Guerriero (a cura di), *Iconografia e arte cristiana*, cit., II, pp. 1337-1339.

6. Cfr. V.E. Urech, *Dizionario dei Simboli Cristiani*, tr. it. di P. Piazzesi e F. Fiorentino Piazzesi, Arkeios, Roma 2004, p. 246 (la voce *Tetramorfo*).

7. *Ibidem*, p. 245.

8. Vedi L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario di Cristo*, prefazione di L. Gallesi, saggio introduttivo di S. Salzani e P. L. Zoccatelli, tr. it. di M.R. Paluzzi e L. Marinese, I, Arkeios, Roma 1994, pp. 90-105; V.E. Urech, *Dizionario dei Simboli Cristiani*, cit., pp. 247-248. Cfr. anche Ruperto di Deutz, *In Apocalypsim*, ad loc.; Alberto Magno (o Nicola di Gorran?), *Commento all'Apocalisse*, ad loc., Ugo di San Caro, *Postillae in universa Biblia*, ad loc.

derivato da Pietro Cavallini. Sono queste creature meravigliose e terrificanti, severe guardiane della soglia dei misteri, a portare la Scrittura divina, prima ancora che si manifesti nei libri e nelle carte degli Evangelisti e dei Padri.

Con un gesto gentile e insieme imperioso Marco richiama l'attenzione di Ambrogio, gli consegna la Parola, lo ammaestra con le dita, cifrando i misteri cristologici e trinitari: indice e medio dicono la natura divino-umana del Figlio; pollice, anulare e mignolo evocano la triunità ipostatica. Un sofisticato gioco di segni che si ripete con le altre mani dei due scrittori impegnate da stili e penne per la scrittura, quasi che la carta dovesse impregnarsi del mistero esposto nella silenziosa danza delle dita. E il mistero è il senso della *traditio*, compendiato in quest'affresco che è un'esplicitazione avvincente di quella che Elémire Zolla definì la «civiltà del commento»[9], offerta anche nei realistici benché trasfigurati dettagli dello *scriptorium*, nei banchi leggeri e intagliati, nelle casse preziose per i libri, nei calamai. Tutta l'attività del ricevere e commentare la Parola divina s'iscrive su un orizzonte celeste, misterico, metafisico.

L'accostamento tra Marco e Ambrogio non è in sé molto trasparente. Il Padre della chiesa non commentò mai il Vangelo marciano; anzi l'*Expositionis Evangelii secundum Lucam* è l'unica opera esegetica che il Dottore dedicò esplicitamente a un libro del Nuovo Testamento. Impossibile che gli eruditi e devoti committenti di Pietro lo ignorassero; né forse lo ignorava Pietro se in quel giro di anni (1322) aveva probabilmente già collaborato col colto miniatore, e notaio, Neri da Rimini (not. 1303-1342) all'illustrazione del *Commento ai Vangeli* per Ferrantino Malatesta ora alla Biblioteca Vaticana (Codice Urbinate Latino 11); una silloge che riuniva le omelie di molti Padri orientali e occidentali sul Nuovo Testamento[10].

Ma, in fin dei conti, Ambrogio, vescovo solenne, non accoglie qui da Marco un libro tra i libri, ma la pienezza del Verbo unico ed eterno. E lo riceve con volto severo e ben rasato da antico romano, intento nell'ispezionare gli strumenti di scrittura. San Marco in paramenti classici, è «singolarmente esemplato sia nei tratti sia nella posa su modelli di gusto quasi neo-bizantino»[11], ad anticipare i magnifici san Marco di Paolo e Lorenzo di Venezia e a testimoniare il cordone ombelicale che lega i trecentisti riminesi all'arte costantinopolitana e balcanica dell'età dei Paleologi.

9. Vd. E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano 1998, pp. 19-23.

10. Vedi P.G. Pasini, *Neri e Pietro da Rimini e seguaci. Commentarii in Evangelia, in Actus Apostolorum et in Apocalypsim, lingua gallica*, scheda, in A. Emiliani (a cura di), *Neri da Rimini. Il Trecento riminese tra pittura e scrittura*, catalogo della mostra di Rimini, Electa, Milano 1995, pp. 182-191; D. Benati, *Pietro da Rimini, Neri da Rimini e altri pittori. Commentario ai Vangeli*, scheda, in Id. (a cura di), *il Trecento Riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, catalogo della mostra di Rimini, Electa, Milano 1995, pp. 190-193.

11. D. Benati, *Pietro da Rimini e la sua bottega nel Cappellone di San Nicola*, cit., p. 59.

Cappellone di San Nicola (particolare con l'evangelista Marco), Pietro da Rimini e la sua bottega, Tolentino (Macerata), 1324-1338 ca.

Cappellone di San Nicola (particolare con il leone, simbolo dell'evangelista Marco), Pietro da Rimini e la sua bottega, Tolentino (Macerata), 1324-1338 ca.

Chiesa e teologia

Il Cantico dei Cantici
sullo sfondo delle culture extra bibliche *

di Laila Lucci **

Introduzione

Gli ultimi decenni hanno visto il Vicino Oriente come sfondo di numerosi ritrovamenti archeologici (tuttora in atto) relativi allo sviluppo di antiche civiltà (Sumera, Babilonese, Assira, Ittita, Ugaritica, Cananaica, Fenicia, Egiziana), che hanno esercitato un innegabile influsso reciproco. Il tramite privilegiato sono state le migrazioni e le conquiste da parte dei popoli che si sono succeduti nei medesimi luoghi e che ivi hanno lasciato le vestigia della loro lingua e cultura negli scritti rinvenuti. I siti archeologici della Palestina hanno, così, restituito anche tavolette in cuneiforme accadico che testimoniano «la penetrazione degli usi scribali Babilonesi» e il loro influsso sugli scribi palestinesi, che si esercitavano sulle opere letterarie egiziane e su quelle delle accademie mesopotamiche[1]. Si può, pertanto, affermare che gli scritti biblici, lungi dall'essere frutto di una civiltà avulsa da un contesto, affondano le loro radici fino al passato dei popoli circostanti Israele[2].

La Bibbia resta debitrice nei confronti delle culture limitrofe sia a livello delle modalità espressive che dei temi trattati, sempre che non si vogliano considerare alcune tematiche come un patrimonio archetipico, comune alle culture di ogni tempo. Nei testi sacri sono presenti le grandi questioni che hanno sempre provocato la capacità riflessiva umana allo scopo di dare risposta agli interrogativi di tutti i tempi: qual è l'origine dell'universo e dell'uomo? Esiste un essere ontologicamente superiore, signore delle realtà cosmiche, legato alle medesime da un nesso di causalità ed effetto? Perché la presenza nel mondo del male e della morte? Qual è l'origine dei sentimenti umani come l'amore e dell'attrattiva sessuale? Israele ha sviluppato il tutto con una sua originalità. Questa deve ricercarsi nella sua peculiare religiosità, caratterizzata da un monoteismo e uno spiritualismo dai contorni sempre più precisi, che ha indotto gli autori sacri ad espungere dai motivi presi a prestito, gli elementi politeistici.

Amore umano o divino?

Per quanto riguarda il nostro argomento, dobbiamo partire da alcune domande: come un canto che esalta l'amore fisico è entrato a pieno titolo a far parte dei libri sacri? Come l'amore umano (*eros*), quale risulta dall'interpretazione letterale o naturalistica del Cantico[3], è passato ad esprimere una realtà trascendente, spirituale?

* Testo della Relazione presentata nell'ambito della rassegna culturale "Festival del Mondo Antico" - Sezione "Biblia" dedicata a "*Il Cantico dei Cantici. Il Poema biblico dell'Amore*" (12-15 Giugno 2009), promossa dalla Biblioteca Civica "Gambalunga", in collaborazione con l'ISSR "A. Marvelli" (Rimini).

** Docente di *Lingua ebraica* e *Libri Sapienziali* presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. S. Dalley, *The influence of Mesopotamia upon Israel and the bible*, in S. Dalley-H. Mc Call, *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 56.

2. Cfr. S.N. Kramer, *I Sumeri alle radici della storia*, Newton & Compton, Roma 1979, p. 145.

3. Cfr. J.B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Scholars Press, Missoula 1978, p. 19.

Come il Cantico biblico ha potuto ricevere in seno alle comunità sia giudaiche che cristiane vari livelli di significato, tra cui una interpretazione allegorica (il rapporto tra l'amato e l'amata sono metafora del rapporto privilegiato fra Dio e il suo popolo)[4]? Per comprendere occorre partire dalle valenze che il concetto d'amore ha nel Vicino Oriente Antico. Secondo J.G. Westenholz[5] innanzitutto esso è più che un sentimento, una emozione o pura fisicità. La sua caratteristica fondamentale è che *in esso non c'è distinzione tra emozionale e fisico*: l'emozione, la sessualità, l'attrazione fisica, non sono percepite come forze separate. Nella nostra cultura noi tendiamo a conferire un valore superiore, una maggiore nobiltà all'amore emozionale rispetto a quello fisico, mentre nell'Antico Oriente questi due aspetti sono invece riflessi della medesima realtà. Ciò spiega anche la disinvoltura con la quale gli atti di amore erotico vengono descritti in tutta la loro sensualità, fisicità.

In secondo luogo *non c'è distinzione tra sacro e profano, umano e divino*. Questo spiega perché la metafora dell'amore è sempre fisica (anche in presenza di amore filiale o parentale) e anche perché sono nate opere che descrivono la celebrazione simbolica di "nozze sacre", cioè l'unione fra due divinità o fra queste ed esseri umani (per esempio il re e la sacerdotessa). Di conseguenza si trovano espliciti riferimenti di carattere erotico sia nei testi usati per la liturgia che in quelli usati per l'intrattenimento mondano[6]. Non importa se nell'antica Mesopotamia i testi riguardanti il rito delle "nozze sacre" fossero rappresentati durante feste popolari (tipo carnevale) piuttosto che nel tempio, collegate al calendario delle festività religiose[7]. L'importante è che la sessualità sia percepita come una realtà positiva, degna di essere vissuta anche dagli dei. Questo è evidente anche nei racconti biblici della creazione della coppia e del compito loro affidato[8] e spiega anche perché un amore umano a tutto tondo può essere evocato liricamente nel *Cantico dei Cantici* ed entrare a far parte del canone sacro. È facile quindi trovare nelle opere letterarie orientali, soprattutto nelle liriche amorose, una ricca e gioiosa rappresentazione figurativa della sessualità.

In virtù della base comune alle opere delle culture orientali, i libri sacri, in particolare il Cantico dei Cantici, presentano con esse analogie profonde sia dal punto di vista contenutistico che formale, anche se le valutazioni di queste somiglianze differiscono fra i vari studiosi. Nell'area siro-palestinese, che ha dato alla luce il Cantico, esistono paralleli con la letteratura ugaritica[9], ma le affinità più marcate sono con le

4. Per l'interpretazione allegorica cfr. A. Bea, *Canticum Canticorum Salomonis*, P.I.B., Roma 1953; A. Robert, *Le Cantique des Cantiques*, Éditions du Cerf, Paris 1958; R. Tournay, *Il Cantico dei cantici*, Gribaudi, Torino 1975; A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Éditions du Cerf, Paris 1963. Per un'intepretazione cultico-mitologica cfr. la bibliografia del lavoro pionieristico in questo campo contenuta in C. Kuhl, *Das Hoelied un seine Deutung*, «TRu» 9(1937), pp. 137-167.

5. Cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, in J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, C. Scribner's Sons, New York 1995, p. 2471.

6. *Ibid*.

7. Cfr. J.S. Cooper, *Official Cult and Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg 1993, pp. 81-96.

8. Per la dignità di "immagine di Dio" affidata alla coppia e al relativo compito di trasmettere questa immagine cfr. L. Lucci, *La Biblica e la Mitica Madre dei Viventi*, in «BeO» 4 (1998). La figura di Eva, madre dei viventi, risulta equiparata alle figura delle grandi dee madri dell'Oriente Antico: *Gen* 4,1 alla nascita di Caino mette in bocca alla matriarca la frase: «Ho acquistato un uomo *con* Yhwh», che rimanda ai racconti mesopotamici della creazione dell'uomo da parte delle dee madri, come il poema *Inuma Ilu Awilum.*

9. Così la descrizione della signora *Hry* nell'Epica di *Keret'* e nella descrizione della proposta di matrimo-

opere appartenenti alle grandi civiltà mesopotamiche ed egiziana. Occorre comunque avere subito chiare anche le discordanze, non meno importanti: per esempio nessun canto egiziano è mai stato interpretato come un'allegoria «che rappresenta, sotto forma di matrimonio, l'alleanza sancita tra Dio e il suo popolo»[10].

Influsso egiziano sul Cantico

L'influsso più rilevante sul *Cantico* biblico è decisamente esercitato dalle *liriche d'amore egiziane*, alcune delle quali possono essere lette parzialmente in sinossi con esso[11]. Le somiglianze si estendono dal livello formale a quello dei contenuti e, prima ancora, all'ambiente culturale che ha dato origine alle opere stesse.

Autore e sfondo culturale

I canti di amore egiziani sembrano trovare la loro origine letteraria nei circoli scribali, cioè sapienziali, egiziani, visti il linguaggio raffinato, il piano letterario, i motivi in essi contenuti. Lo sfondo di questa poesia ritrae uno stile di vita quanto meno aristocratico, evidente nella descrizione della casa dell'amata, della presenza di servi, dai materiali di lusso usati (oli raffinati, vesti regali)[12]. Ugualmente le immagini del Cantico biblico – dove peraltro fungono da metafore (giardino, vigna, ornamenti nuziali) – non appartengono al tenore di vita del volgo e si prestano ad essere utilizzate dalla classe elitaria dei maestri di sapienza di Israele. Si discute se l'origine dei canti sia l'ambiente nuziale, cioè canti di amore profano, o si tratti di poesia religiosa, ma sia nei canti egiziani che in quelli israeliti non si accenna alla divinità. Pare fossero piuttosto canti per l'intrattenimento (lett. «che fanno dimenticare il cuore»)[13], come appare dai titoli di varie composizioni egiziane, intendendo con "intrattenimento" anche le feste associate al culto dei morti[14]. Ciò potrebbe far pensare a *Ct* 8,6 («forte come la morte è l'amore»).

nio di «*Nikkal* e la luna» (cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2478). All'interno della stessa letteratura biblica il Cantico dei Cantici non è l'unica opera nella quale appare decantato l'amore umano. Cfr. anche il cantico della vigna in *Is* 5,1ss e il *Sal* 45, che è un canto composto per le nozze.

10. R. Tournay, *Il Cantico dei cantici*, cit., p. 7.

11. Il campionario di poesia amorosa proveniente dall'Egitto è stato dagli studiosi raccolto in quattro gruppi fondamentali, scritti in un linguaggio letterario tardo egiziano, non solo per un pubblico elitario, come testimonia lo sfondo descritto, ma anche per un'*audience* più popolare, visto che alcune liriche sono state ritrovate in un villaggio di artigiani. Alcuni hanno un titolo che indica lo scopo per il quale sono state scritte, come: *Inizio del canto di intrattenimento*. Si tratta di una cinquantina di canti risalenti al Nuovo Regno (XIII-XI secolo a.C.) e raggruppati nel Papiro di Harrys 500 (composti all'inizio della XX dinastia), nei frammenti di vasi con i *Canti d'amore* del Cairo (collezione di liriche scritte fra la XVIII e la XIX dinastia, 1300 ca. a.C.), nel Papiro di Chester Beatty I (che contiene liriche datate intorno al 1160 a.C.) e nel Papiro di Torino 1966 (che risale al 1200 ca. a.C.), più altri frammenti (cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2480). Anche se i canti d'amore israeliti sono stati scritti molti secoli dopo, tuttavia risentono dell'importazione di quelli egiziani, avvenuta verosimilmente tra il XV e il XII secolo a.C., periodo della dominazione egiziana in Palestina. È probabile che i primi canti israeliti fossero cantati in egiziano, in quanto cantanti professionisti egiziani potrebbero aver traghettato la poesia egiziana in Palestina (cfr. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1985, pp. 191-192).

12. Cfr. J.B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Scholars Press, Missoula 1978, pp. 79-80. Resta di fatto che l'esperienza descritta nelle liriche non appartiene in esclusiva ad una élite, perché il tema è innegabilmente di dominio popolare, in quanto i *topoi* sono universali ed eterni. *Ibid*., p. 82.

13. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., p. 244.

14. Le pitture murali di tombe egiziane testimoniano l'uso di tali cerimonie, essenzialmente simili a

Struttura e forma letteraria

I canti egiziani sono *liriche raffinate*, che mostrano una certa varietà di *tecniche letterarie* (la paranomasia, le ripetizioni, l'inclusione) usate in modo magisteriale. Sono *raccolte* di poesie *singole*, per lo più monologhi pronunciati separatamente dai due amanti, tenute insieme da "parole-gancio" (es. "amore", "profumo"), che tradiscono il lavoro di più mani e che, se letti di seguito, danno l'impressione di un dialogo fra i due protagonisti.

Anche il Cantico dei cantici è stato per lungo tempo considerato una sorta di collezione di *canti singoli*, ma oggi gli studiosi sono abbastanza d'accordo nell'individuare una struttura unitaria sia per lo *stile* uniformemente *ricercato* (come le liriche egiziane il Cantico è ricco di *giochi di parole*, con uso voluto di termini polisemici che suggeriscono doppi sensi, *ritornelli*), che per la struttura ciclica, basata sulla ricerca e il ritrovamento[15] e le tematiche.

Come i canti egiziani, il Cantico fa leva sulle *sensazioni olfattive* («Il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano», *Ct* 4,11. Cfr. P. Harris 500 12/10: «metti mirra sul tuo capo, vestiti di belle vesti profumate»; «I tuoi germogli sono un giardino di melagrane… con tutti i migliori aromi… Levati Aquilone… soffia nel mio giardino, si effondano i suoi aromi», *Ct* 4,13-16)[16], *visive* («Volgiti, volgiti, Sulammita, vogliamo ammirarti, *Ct* 7,1, cui segue la descrizione della donna; «Il mio diletto è bianco e vermiglio», *Ct* 5,10) e *gustative* (Harris 10/2: «Come vino di melagrana è la dolcezza nella mia bocca // Ti introdurrei nella casa di mia madre… ti farei bere vino aromatico, del succo del mio melograno», *Ct* 8,2; «Il tuo palato è come vino squisito», *Ct* 7,10; «Le tue labbra stillano miele», *Ct* 4,11). Molti sono i richiami alle sensazioni *tattili*: baci («Mi baci con i baci della sua bocca», *Ct* 1,2; «se tu fossi mio fratello, trovandoti fuori ti potrei baciare», *Ct* 8,1. Cfr. C. Beatty dove l'amata desidera baciare l'amato «di fronte ai suoi compagni»; cfr. anche P. Cairo 20E; 20F; 20G; P. Harris 19B)[17]; abbracci («La sua sinistra è sotto il mio capo e la sua destra mi abbraccia», *Ct* 2,6 // 8,3. Cfr. C. Beatty C[1] / 6, «Ella cattura il mio cuore con il suo abbraccio»); carezze («Quanto sono soavi le tue carezze… più deliziose del vino», *Ct* 4,10). Larga parte hanno le sensazioni *auditive*. Nella poesia egiziana sentire la voce dell'amato rinfranca («Vino di melograno è udire la tua voce. Io vivo perché la sento», P. Harris 14/10)[18], mentre nel Cantico biblico l'amato desidera sentire la voce della giovane («Fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave», 2,14; 8,13), perché la sua voce dà gioia («Una voce! Il mio diletto! Eccolo, viene», 2,8).

Sia nelle raccolte egiziane che nel Cantico biblico si fa uso della *finzione letteraria*. Ne emergono tre tipi: *regale*, *pastorale*, *servile*, non ugualmente presenti in ambedue le letterature. Della prima non ci sono esempi eclatanti nella poesia egi-

quelle di altre occasioni. Secondo M.V. Fox (p. 243) la presenza di canti di amore durante le feste in onore dei defunti era giustificata dalla volontà di offrire ai medesimi le stesse gioie che avevano provato in vita (cibo, compagnia, divertimento).

15. Cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2478.

16. *Ibid.*, p. 2479; J. B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, cit., pp. 138-139.

17. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., pp. 16; 29; 32; 33.

18. Cfr. J. B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, cit., p. 135.

ziana[19], mentre trovano una presenza massiccia in quella mesopotamica. La finzione *pastorale* è, invece, un tema universale nella letteratura dell'Oriente Antico[20]. È noto come anche il re fosse considerato pastore del suo popolo. L'amato del Cantico è descritto letteralmente come un pastore («Dimmi, o amore dell'anima mia dove vai a pascolare il gregge… mena a pascolare le tue caprette presso le dimore dei pastori», *Ct* 1,7.8), mentre l'amato egiziano è descritto come un giardiniere che pianta "un piccolo sicomoro" o come un contadino o un cacciatore di uccelli (papiro di Torino 13/5; papiro di Harris 14,9-10). In entrambe le letterature amorose, egiziana e biblica, lo sfondo è quello della campagna in primavera che fa da rustica cornice all'amore della coppia («Vieni, mio diletto, andiamo nei campi… di buon mattino andremo nelle vigne… là ti darò le mie carezze», *Ct* 7,12-13. Cfr. anche 1,16-17). L'amore all'aria aperta, sotto un albero è un motivo ricorrente nella poesia amorosa[21].

La finzione *servile* (da alcuni studiosi considerata come il corrispondente di quella pastorale del Cantico)[22] è presente nei canti egiziani, dove l'amato vorrebbe essere il portinaio della casa dell'amata (P. Harris 4,12), la sua ancella nubiana (P. Cairo X / 13-14) per poterle essere vicino, o il suo lavandaio (P. Cairo X / 14-15) per poter sentire l'aroma delle sue vesti. In P. Cairo (X / 17-18) compare il motivo del sigillo: l'amato vorrebbe essere l'anello con sigillo al dito dell'amata per poter essere sempre a contatto con lei.

Personaggi

I personaggi del Cantico, come quelli dei canti egiziani, sono *due giovani innamorati*, non sposati, visti gli incontri furtivi notturni o in luoghi appartati. La libertà con la quale la donna esprime il desiderio dell'amato secondo alcuni studiosi servirebbe «come correttivo alla prospettiva maschilista» orientale[23]. In realtà la letteratura sapienziale di Israele considerava l'unione della coppia come un mistero impenetrabile (cfr. *Pr* 30,19 che chiama "meraviglia" la via di un uomo in una ragazza) in quanto proveniente dal Creatore. I saggi investigavano volentieri la concretezza della creazione, come l'amore sessuale, perché proveniente da Dio, come dono, parte dell'ordine del creato[24].

Caratteristica del linguaggio amoroso nell'Oriente Antico è la designazione degli amanti come "fratello e sorella". Nel Cantico, come nelle liriche egiziane (cfr. P. Cairo 21E, «Se solo mia sorella fosse mia ogni giorno…»; cfr. anche P.Harris 7)[25], la donna è chiamata «sorella mia, sposa» (*Ct* 4,9.10.12; 5,1.2) e, anche se nel Cantico il

19. A meno che non si voglia considerare finzione "regale", la descrizione dei passatempi regali come la caccia, o la descrizione delle suppellettili di lusso. Il Papiro di Harris 8/1 mette in bocca all'amata anche la frase «Io sono come la Signora delle due terre».

20. Questo tipo di finzione servirebbe a liberare i due amanti dalle costrizioni delle convenzioni sociali, fornendo loro l'opportunità di evadere in un altro mondo e contemporaneamente di offrire al pubblico l'occasione per evadere insieme ai personaggi. Riguardo alla tecnica dei "travestimenti" cfr. l'*excursus* di M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., pp. 292-294.

21. Cfr. J. B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, cit., p. 148.

22. *Ibid.*, p. 112.

23. *Ibid.*, p. 133.

24. *Ibid.*

25. Cfr. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., p. 38.

giovane non è direttamente appellato in tal modo, tuttavia l'amato è associato ad un contesto familiare («se tu fossi mio fratello, allattato al seno di mia madre», *Ct* 8,1).

Intorno ai due protagonisti ruotano *altri personaggi* che hanno la funzione letteraria di aiutare lo svolgimento dei poemi: nel Cantico compaiono le "figlie di Gerusalemme", che appaiono amiche della coppia e fungono da "coro" dialogante con gli amanti. Sono oggetto di scongiuro, esercitano la funzione di aiuto nella ricerca dell'amato avendo la funzione di messaggere («Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, se trovate il mio diletto che cosa gli racconterete?», 5,8; «Dove si è recato il tuo diletto perché lo possiamo cercare con te?», 6,1; cfr. anche 2,7; 3,5; 7,1; 8,4). Nella lirica amorosa egiziana questo ruolo è tenuto dal poeta che interviene come uno spettatore esterno.

Personaggi come le "sentinelle" del Cantico (3,3; 5,7) hanno la medesima funzione di ostacoli che nelle liriche egiziane sono rappresentate, per esempio, dal fiume infestato dai coccodrilli che divide i due innamorati (P. Cairo X / 7-8. Cfr. *Ct* 8,7, «Le grandi acque non possono spegnere l'amore né i fiumi travolgerlo»)[26].

Tematiche e simbolismo

Il tema di base delle liriche amorose orientali è l'esaltazione dell'amore umano, descritto in tutta la sua fisicità, mediante l'uso di metafore e simboli. Una parte fondamentale è giocata dalla *descrizione dell'amata/o* nella quale le immagini dominanti sono mutuate dal mondo animale o vegetale. Il giovane paragonato ad un capriolo o ad un cerbiatto che arriva saltando per le colline trova il suo corrispondente egiziano in P. Chester Beatty B 38 e 40 («Se solo tu potessi giungere da tua sorella rapidamente, come un cavallo reale… come una gazzella che salta nel deserto»). Anche le singole parti del corpo sono rese da metafore: «I tuoi occhi sono colombe… le tue chiome come un gregge di capre… i tuoi denti come un gregge di pecore tosate che risalgono dal bagno… come un nastro di porpora le tue labbra… come spicchio di melagrana la tua gota» (*Ct* 4,1ss); «Il mio diletto è bianco e vermiglio, il suo capo è oro puro… Le sue mani sono anelli d'oro… il suo petto è tutto d'avorio… Le sue gambe colonne di alabastro» (*Ct* 5,10ss). Queste similitudini hanno corrispondenti in P. Torino LXXXIX 28-30, dove il canto di ammirazione dell'amata è posto in bocca alle piante del giardino. Così il sicomoro descrive la donna: «Lei è bellissima, le sue foglie sono verdi e rigogliose. È carica di frutti, acerbi e maturi… le sue foglie sono come la malachite»[27]. Sia nella poesia egiziana che in quella biblica l'immaginario delle piante è spesso carico di doppi sensi: «conturbanti sono le piante dei suoi giunchi» è una allusione ai genitali femminili, come nel Cantico (4,12-15; 5,1) il "giardino chiuso" e la "fontana sigillata".

Un motivo assai frequente nelle liriche egiziane è la *malattia d'amore* legata all'assenza della persona amata: «la mia bella è lontana da me questa notte e io sono come uno nella tomba» (P. Harris 10/4)[28]; «Da sette giorni non vedo mia sorella e la malattia mi ha invaso» (Chester Beatty A 37; cfr. P. Harris 500 A 6; P. Harris 500 12). La presenza del partner è l'unica medicina per questa malattia[29], che è ricordata

26. *Ibid.*, p. 142.

27. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., p. 46.

28. J.B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, cit., p. 145.

29. *Ibid.*, pp. 22; 55.

fugacemente nel Cantico («Sostenetemi con focacce di uva passa… perché io sono malata d'amore», 2,5).

Il tema della *porta chiusa* che funge da ostacolo al congiungimento della coppia nelle liriche egiziane è trattato secondo il genere letterario del "lamento alla porta": «(mia sorella) mi ha lasciato in piedi sulla porta della sua casa, mentre lei se ne è andata dentro»; «sono passato vicino alla sua casa. Ho bussato, ma non mi è stato aperto… chiavistello, io ti aprirò» (P. Chester Beatty C 46 e 47).[30] Il corrispondente più diretto nel Cantico si trova in 5,2ss: «È il mio diletto che bussa: "aprimi, sorella mia, mia amica, mia colomba, perfetta mia…". Il mio diletto ha messo una mano nello spiraglio e un fremito mi ha sconvolta. Mi sono alzata per aprire al mio diletto… fluiva mirra dalle mie dita sulla maniglia del chiavistello».

Un motivo ricorrente nella lirica amorosa egiziana che trova corrispondenza nel Cantico è quello della *trappola d'amore*: «Lei ha catturato il mio cuore con il suo abbraccio» (P. Chester Beatty, A 31); «Com'è abile la mia sorella nel gettare il laccio… con i suoi capelli mi getta il laccio, con i suoi occhi mi ci mette entro…» (P. Chester Beatty, C 43)[31]. Vedasi *Ct* 4,9, «Tu mi hai rapito il cuore, sorella mia sposa, tu mi hai rapito il cuore con un solo tuo sguardo».

Il motivo del *cuore* assume una discreta importanza nei canti egiziani, in quanto in essi è considerato come un "alter ego", una "persona" con la quale parlare, confidarsi («Io dico al mio cuore dentro di me questa preghiera», P. Harris 10,4), perché al cuore compete una varietà di funzioni: di conoscenza, discernimento, di consiglio, anzi talora rappresenta la persona stessa (cfr. *Ct* 5,2: «Io dormo, ma il mio cuore veglia»; *Ct* 8,6: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore»; *Ct* 3,1: «Ho cercato l'amato del mio cuore»)[32]. Ma esso può anche essere "rapito / catturato" dal partner (cfr. *Ct* 4,9: «Tu mi hai rapito il cuore, sorella mia, sposa») o sollevato e reso gioioso dalla presenza del partner (3,11: «Nel giorno della gioia del suo cuore»).

Influsso dei testi mesopotamici

Canti Sumeri: Autore e sfondo culturale

Anche nelle civiltà mesopotamiche il sentimento dell'amore è inseparabile dall'attrattiva fisica e dalla sessualità e qualunque metafora dell'amore è fisica. In Mesopotamia la poesia d'amore è presente fin dal terzo millennio a.C., principalmente in canti Sumeri. Il suo ambiente di origine sembra essere la corte, il tempio e la scuola, che in ogni caso prevedrebbe autori fra la classe colta (maestri, scribi, poeti), ma che in alcuni casi non escluderebbe l'origine popolare[33].

Personaggi

Secondo B. Alster[34] nelle liriche sumere sono presenti alcune categorie di personaggi. La prima sarebbe costituita da *divinità*, come la coppia divina Dumuzi-Inanna,

30. Cfr. M.V. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian Love Songs*, cit., p. 75.
31. *Ibid*., pp. 52; 73.
32. Cfr. J.B. White, *A Study of The Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, cit., p. 103.
33. Cfr. B. Alster, *Sumerian Love Songs*, in «RA» 79(1985), p. 128.
34. *Ibid*., p. 127.

dei dell'amore e della fertilità. Una seconda avrebbe come protagonisti un *re*, correlativo terreno del dio Dumuzi, e una dea (Inanna), rappresentata dalla *sacerdotessa* templare della divinità, e sarebbe correlata alla cerimonia delle "nozze sacre", rito centrale della festa del Nuovo Anno o dell'incoronazione dei re[35]. L'unione della coppia divina sarebbe stata il prototipo delle nozze dei re sumeri con le sacerdotesse del tempio, che eseguivano riti cultici sessuali intesi ad ottenere fertilità per la famiglia reale e per tutto il paese[36]. Anche se nell'opinione di alcuni studiosi questi canti possono essere qualificati come "letteratura cultica", ciò non significa che fossero necessariamente effettuati nei templi, anzi la loro collocazione più probabile sarebbero i banchetti che seguivano le "nozze sacre"[37].

Esistevano poi anche canti d'amore nei quali i personaggi erano dei *comuni mortali*. Un esempio di quest'ultimo è *Il messaggio di Ludingira a sua madre*, nel quale l'anatomia della madre viene descritta con toni altamente erotici[38].

Struttura e forma letteraria

Anche i canti mesopotamici sono singole composizioni, talora piuttosto lunghe e divise in strofe, che fanno largo uso di ripetizioni, parallelismo (sinonimico, antinomico), ritornelli, chiasmo, allitterazioni, giochi di parole, che trovano corrispondenze nel Cantico dei Cantici. Il loro linguaggio e la fraseologia hanno paralleli nel Cantico biblico: il dio Dumuzi, come l'amato biblico viene chiamato "mio amato", "uomo del mio cuore", "diletto di tua madre", "mia preziosa dolcezza", "di bell'aspetto", "dagli occhi belli", "marito", "mio vino saporoso" (cfr. *Ct* 2,4: «[il mio diletto]… mi ha introdotto nella cella del vino e il suo vessillo su di me è amore»), ma anche "fratello". La dea Inanna, oltre agli attributi che competono ad una divinità e alla sacerdotessa sua corrispondente in terra (pura, santa, grembo santo, pura nudità, letto puro, dea del magazzino, regina del palazzo, ierodula, sacerdotessa), ha in parallelo con "fratello" l'epiteto "sorella". "Pastore" e i campi semantici legati alla pastorizia sono ricorrenti, in quanto Dumuzi, compagno della dea Inanna, è un pastore. DI D_1 48-49 chiama l'amato "fedele pastore", oltre che "fattore"[39].

35. I primi documenti che proverebbero l'esistenza della "nozze sacre" risalirebbero alla fine del terzo millennio a.C., Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature*, Bar-Ilan University Press, Bar-Ilan 1998, pp. 47-48) suppone che le festività dell'Anno Nuovo il cui centro era costituito dal rito delle nozze sacre avessero luogo in importanti città sumere come Uruk, Ur e Isin. Una rilevante testimonianza riguardo alla suddetta festa si trova sulla statua di Gudea re di Lagaš che reca l'elenco dei regali di nozze portati alla dea Baba e nella descrizione delle nozze sacre di Iddindagan.

36. Cfr. Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature*, cit., pp. 17-18.30. Alle pp. 17-29 del medesimo studio l'autore reca un aggiornato *status quaestionis* sullo studio dei canti d'amore sumeri.

37. *Ibid*., 19. Secondo S. DALLEY, *The influence of Mesopotamia upon Israel and the bible*, cit., p. 75, il Cantico biblico userebbe l'immagine dei due amanti intendendo personificare il tempio di Gerusalemme e Yhwh abitante in esso, esattamente come gli inni dei templi sumeri esaltavano gli attributi dei santuari medesimi e dei loro dei.

38. Cfr. J.G. WESTENHOLZ, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2474.

39. Le sigle dei testi sono quelle contenute in Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature*, cit. Come sopra accennato, il tema del re-pastore è diffuso nell'Oriente Antico, che attribuiva al sovrano la condivisione delle prerogative divine di radunare e curare il popolo affidatogli. La metafora del pastore che guida il gregge esprime da una parte l'autorità sul popolo affidata al monarca e dall'altra il suo servizio amorevole. Cfr. C. LESQUIVIT – X. LÉON–DUFOUR, "Pastore e gregge", in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino[5] 1978, p. 866.

Tematiche e simbolismo

Nelle canzoni d'amore la tematica più sviluppata è il *desiderio reciproco* degli amanti, soprattutto della sposa Inanna (che trova una parziale corrispondenza nell'amata del Cantico. Cfr. *Ct* 1,2-4.7; 3,1-2), la quale è descritta corteggiare intensamente il partner (DI D_1 28-29; DI A 41-42)[40]. Anche il tema del *corteggiamento* è ampiamente svolto nella serie di canti che hanno come protagonisti Dumuzi e Inanna. Largo spazio trova il tema del *matrimonio*, con la preparazione del talamo nuziale (cfr. *Ct* 1,4; 3,1; DI D1; A, II. 175-179) e della persona della sposa (cfr. *Ct* 4,4; 7,1).

Il *tramonto e la notte* sono il tempo più propizio all'amore (cfr. *Ct* 2,17-3,5) e mentre nei canti egiziani e nel Cantico biblico lo *sfondo dell'unione* è la natura in primavera, nei canti mesopotamici viene descritto il letto nuziale ornato di fiori e foglie (DI D1; DI F)[41]. L'amore della coppia non è mai amore platonico, anzi *l'atto sessuale* viene descritto con dovizia di particolari (A, II. 185-192; DI C_1 ii 21-22; cfr. *Ct* 2,4-6)[42].

Anche nelle letterature mesopotamiche numerose sono le metafore che servono alla descrizione fisica degli amanti. Particolarmente frequente è il *paragone delle varie membra del corpo degli dei* con piante, animali, pietre, metalli, unguenti, profumi, cibo e bevande. Un canto di amore assiro riporta un dialogo fra il dio Nabu e Tashmetum nel quale il dio paragona le cosce dell'amata ad una gazzella, i suoi fianchi ad una mela di Siman e i suoi talloni all'ossidiana[43]. *L'albero di mele* e la *colonna di alabastro* fissata sullo sfondo nero-blu di lapislazzuli sono eufemismi per descrivere il corpo maschile e talora quello femminile (cfr. *Ct* 2,3, «Come un melo tra gli alberi del bosco è il mio diletto fra i giovani. Alla sua ombra, cui anelavo, mi siedo e dolce è il suo frutto al mio palato»; DI B 28-29 chiama la sposa "meleto in fiore" e la paragona ad un albero simbolo della fertilità, ruolo assegnato nel Cantico al melograno), mentre il *giardino* spesso significa il corpo femminile (cfr. *Ct* 5,1 «Sono sceso nel mio giardino, sorella mia sposa»), come pure un campo che attende di essere arato. La nudità femminile è paragonata alla birra, una *bevanda* inebriante («La sua nudità è dolce come la sua birra, quanto è dolce la sua birra! La sua nudità è dolce come la sua bocca», DI E 1-4, mentre in SS C 1-2 Inanna è descritta come vino aromatico; cfr. *Ct* 7,10: «Il tuo palato è come vino squisito»; *Ct* 8,2: «Ti farei bere vino aromatico, del succo del mio melograno»)[44]. *Ct* 7,8-9: «La tua statura rassomiglia a una palma, coglierò i grappoli di datteri; salirò sulla palma, coglierò i grappoli di datteri; mi siano i tuoi seni come grappoli d'uva». *Mangiare e bere* sono metafore erotiche; ecco perché le parti del corpo della sposa nel Cantico sono paragonate a prodotti squisiti («Sono venuto nel mio giardino, sorella mia, sposa, e raccolgo la mia mirra e il mio balsamo; mangio il mio favo e il mio miele, bevo il mio vino e il mio latte», *Ct* 5,1. Cfr. DI D 10-11 e ŠS B 11-12 dove la camera e il letto nuziali stillano miele e ŠS C 21: «Egli è miele ai miei occhi, gioia per il mio cuore»)[45].

40. Cfr. Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, cit., p. 111.
41. *Ibid*., pp. 99; 172.
42. *Ibid*., pp. 104-106.
43. Cfr. S. Dalley, *The influence of Mesopotamia upon Israel and the bible*, cit., p. 75.
44. Cfr. Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, cit., p. 91.
45. Cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2479.

Nei canti di Dumuzi e Inanna ci sono varie metafore prese dalla sfera degli *oggetti preziosi* (gemme, oro, pietre dure), in quanto la bellezza della sposa in Mesopotamia dipendeva dalla ricchezza degli ornamenti[46]. Ritroviamo il motivo ripetuto nel Cantico (*Ct* 5,14: «Le sue mani sono anelli d'oro, incastonate di gemme di Tarsis. Il suo petto è tutto d'avorio tempestato di zaffiri. Le sue gambe colonne di alabastro, posate su basi di oro puro»; *Ct* 1,10: «Belle sono le tue guance fra i pendenti, il tuo collo fra i vezzi di perle. Faremo per te pendenti d'oro, con grani d'argento»).

Un particolare interesse assumono due metafore presenti anche nel Cantico dei Cantici: la *porta* e il *sigillo*. In alcuni testi cuneiformi è descritta una cerimonia *dell'apertura della porta* da parte della sposa allo sposo, che nella società sumera costituiva l'atto formale conclusivo del matrimonio[47]. In *Ct* 5,2-6 il tema acquista il sapore del gioco d'amore («Il mio diletto ha messo la mano nello spiraglio e un fremito mi ha sconvolta. Mi sono alzata per aprire al mio diletto e le mie mani stillavano mirra, fluiva mirra dalle mie dita sulla maniglia del chiavistello. Ho aperto allora al mio diletto, ma il mio diletto se ne era già andato…»).

Ct 8,6-7 costituisce il *clou* del poema biblico nel grido di amore che esprime tutto il desiderio dell'amata: «Mettimi come *sigillo* sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore…». L'esegesi di questi versetti è possibile solo tenendo presenti il valore e l'uso dei sigilli presso le società mesopotamiche. Un interessante studio di W.W. Hallo[48], documenta, accanto all'uso di anelli o ai "timbri" recanti un marchio piatto, l'esistenza di sigilli cilindrici, alcuni dei quali fabbricati con materiali preziosi e tecnica raffinata, tanto da essere considerati un'offerta degna alle divinità nei templi. Come offerte votive erano poste intorno al collo della statua di un dio, il che suggerisce intimità della persona con la divinità[49]. Essi presentavano un foro che veniva attraversato da uno stilo che permetteva la rotazione sull'argilla e stavano appesi sia al polso che al collo, dato che ogni persona ne portava generalmente due[50]. La loro funzione era giuridica, servendo essi come firma di autenticazione, per esempio nei contratti: chi possedesse il sigillo di una persona poteva vantare le sue facoltà, in quanto erano un sostituto della persona stessa. La sposa del Cantico esprimerebbe dunque il desiderio di intimità continua con la persona dell'amato. Da spiegare, però, resta l'associazione del sigillo con la morte. Secondo Hallo[51] i cilindri, più o meno preziosi a seconda dello *status* sociale del proprietario, venivano sepolti insieme al medesimo, in modo che la sua digni-

46. Cfr. Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, cit., p. 95.

47. Cfr. J.G. Westenholz, *Love Lyrics from the Ancient Near East*, cit., p. 2476.

48. W.W. Hallo, *As the Seal upon thine Arm. Glyptic metaphors in the biblical world*, in L. Gorelick – E. Williams-Forte (edd.), *Ancient Seals and the Bible*, Malibu 1983, pp. 7-17.

49. La Bibbia anche al di fuori del Cantico reca testimonianze in questo senso. *Ag* 2,23: «In quel giorno… io ti prenderò, Zorobabele, figlio di Sealtièl mio servo, dice il Signore e ti porrò come un sigillo, perché io ti ho eletto, dice il Signore degli eserciti». Cfr. anche *Ger* 22,24. Cfr. W.W. Hallo, *As the Seal upon thine Arm. Glyptic metaphors in the biblical world*, cit., p. 10.

50. Quando lo stilo e il sigillo erano fabbricati in materiali preziosi potevano costituire un regalo di nozze per la sposa. L'uso è testimoniato in un canto d'amore per un re, dove fra i doni per la sacerdotessa concubina del re viene annoverato un prezioso sigillo, mentre in un lamento per Dumuzi, la sorella Gestinanna, si offre di riscattare il fratello per mezzo del suo prezioso sigillo. Cfr. W.W. Hallo, *As the Seal upon thine Arm. Glyptic metaphors in the biblical world*, cit., p. 11.

51. *Ibid.*, pp. 12-13.

tà sopravvivesse in un certo senso alla morte. Alla luce di quanto detto finora «È dunque assai probabile che nel Cantico di cantici, l'amata cerchi non solo l'intimità fisica… ma la funzione di status-symbol assunta dal sigillo nella sepoltura: come quest'ultima perpetua la sopravvivenza del proprietario oltre la morte, così l'amata dichiara che il ruolo del suo amato nei suoi confronti sopravviverà a lui».

Conclusione

Al termine di questo breve studio si può concludere che il Cantico dei cantici condivide con le liriche amorose del Vicino Oriente Antico l'alta considerazione per l'amore umano. La riflessione sapienziale, presente in ogni antica cultura circostante la Palestina, lo ha avvolto di un'aura di sacralità che anche i maestri di Israele gli hanno sempre riconosciuto. Ciò ha permesso la creazione di liriche come il Cantico dei cantici che presenta con i canti d'amore, soprattutto egiziani e mesopotamici, analogie profonde sia dal punto di vista contenutistico (tematiche, personaggi) che formale (linguaggio raffinato con l'uso di una ricca simbologia). Al lettore non sfugge, comunque, una differenza sostanziale: i canti extra-biblici non hanno mai acquisito una valenza religiosa e, anche se il mito proietta l'amore umano nella sfera divina, nessuna religione, all'infuori di quella israelita, ha mai espresso nei termini allegorici dell'unione di coppia l'alleanza sancita da Dio con il suo popolo. Ciò ha consentito al Cantico dei cantici di entrare a pieno titolo a far parte del canone sacro.

Le interpretazioni del *Cantico dei cantici* nel pensiero ebraico *

di Massimo Giuliani **

Non è mai superfluo, quando ci si accosta alla lettura ebraica della Scrittura, premettere e sottolineare la peculiare metodologia con cui i maestri di Israele, ossia i rabbini, interpretano i testi sacri. Infatti, vi sono domande che oggi riteniamo fondamentali per capire qualunque testo che provenga dal mondo antico – chi ne è l'autore (o forse i molti autori), quando è stato scritto e qual è lo stadio evolutivo della lingua in cui è stato scritto, in quali versioni o codici è stato tramandato, quali le influenze esterne ecc. – tutte domande legittime e importanti, ma che nascono da un contesto e da una sensibilità culturali del tutto moderni. Si tratta del cosiddetto metodo storico-critico, elaborato all'interno della cultura tedesca del XIX secolo, che ha offerto uno straordinario contributo alla spiegazione e alla comprensione della stessa Bibbia. E tuttavia gli interessi di natura prettamente scientifica – filologici, antropologici, archeologici… – non sono gli interessi che hanno presieduto e che governano una tradizione religiosa come quella ebraica. Gli esiti de-costruttivi e alla fine atomizzanti di quel metodo non interessano i maestri di una tradizione preoccupata piuttosto di mantenere vive e vitali una "catena di interpretazioni" e una "prassi di lettura" segnate da ben precise regole ermeneutiche, tese appunto a far vivere il testo nella continuità interpretativa delle generazioni ebraiche.

Nel caso specifico del *Cantico del Cantici*, in ebraico *Shir ha-shirim* (che è parte dei *Ketuvim*, gli Scritti biblici, ed è tradizionalmente attribuito a re Salomone), i maestri di Israele non si mostrano interessati a conoscere la "verità scientifica" sull'autore del Cantico, sulla stratigrafia linguistica e neppure, a ben vedere, sulle ragioni ultime che hanno fatto sì che tale testo diventasse parte del *Tanakh*, entrasse cioè nel canone biblico ebraico. Nel modo ebraico di leggere la Scrittura, dunque, le domande che davvero contano sono piuttosto legate alla prassi religiosa dell'ebreo e potrebbero riassumersi in due ordini di questioni. La prima è di natura halakhica: quando va letto il Cantico? Ossia, quando – in quale cornice temporale, durante quale festività liturgica – l'*halakhà*, la giurisprudenza religiosa ebraica, prescrive che il Cantico venga letto? La seconda è piuttosto di natura ermeneutica, nel senso però dell'ermeneutica religiosa tipica del pensiero rabbinico: come è permesso e come è proibito leggere il Cantico? In altre parole, cosa è lecito far dire a questo testo e cosa invece non è lecito leggervi esplicitamente o implicitamente?

Assumere il punto di vista ebraico per leggere questo antico testo biblico – riconoscendo in tal modo che esso appartiene anzitutto, ossia originariamente e originalmente, al popolo ebraico e alla cultura dell'antico Israele – non significa che gli ebrei moderni, ortodossi o meno, ignorino il fatto che esiste una "questione storica", ovvero un approccio scientifico e filologico ai testi sacri; significa solo che la

* Testo della Relazione presentata nell'ambito della rassegna culturale "Festival del Mondo Antico" - sezione "Biblia" dedicata a "*Il Cantico dei Cantici. Il Poema biblico dell'Amore*" (12-15 Giugno 2009), promossa dalla Biblioteca Civica "Gambalunga", in collaborazione con l'ISSR "A. Marvelli" (Rimini).

** Studioso di cultura ebraica, docente di *Ebraismo* presso l'Università degli Studi di Trento.

peculiarità dell'interpretazione ebraica, o meglio al plurale delle letture ebraiche del Cantico, esula da quell'approccio e consiste in una serie di preoccupazioni prescientifiche tutte interne alla vita stessa della comunità di fede, che quel testo non solo ha "originato" ma soprattutto ha custodito e tramandato nella succitata catena generazionale. Neppure i *tannaim* (i maestri vissuti tra il I sec. a.C. e la chiusura della Mishnà, fino al 220 circa d.C.) ignoravano la questione della storicità dei testi, ma la pensavano piuttosto in termini di ispirazione divina e di rivelazione, come si evince proprio dalla discussione sul grado di ispirazione, e dunque di "canonicità", del Cantico stesso e del *Qohelet*. Il linguaggio rabbinico è curioso ed emblematico a questo riguardo: un testo, dicono i maestri, è rivelato se "sporca le mani", ossia se contamina della stessa contaminazione del sacro.

L'ebraismo, e in seguito l'intera cristianità, devono a Rabbi Aqiva, attivo in Palestina nella prima metà del II secolo della nostra era, il merito della decisione di includere lo *Shir ha-shirim* nel canone dei testi sacri. Proprio perché Rabbi Aqiva decise che il Cantico "sporca le mani", venne proibito che lo si cantasse nelle osterie e in circostanze profane (e la necessità dell'esplicito divieto fa supporre che il Cantico venisse davvero cantato in ambienti tutt'altro che sacri…). Anche se il Nome divino è assente in questo poema religioso, o, come direbbero gli esegeti, in questa "raccolta di poemi erotici", Rabbi Aqiva insegnava che «il Cantico sporca le mani [è rivelazione divina]; e il mondo intero non ha tanto valore come il giorno in cui fu dato a Israele lo *Shir ha-shirim.* Perché tutti gli Scritti [i *Ketuvim*] sono santi, ma lo *Shir ha-shirim* è il più santo di tutti» (*Mishnà*, trattato *Jadajjim* 3,5). Tengo a sottolineare, in quanto dettaglio ricco di implicazioni anche per la lettura ebraica del Cantico, che questo grande maestro, Rabbi Aqiva, martirizzato dai Romani nel 135 d.C., ossia al termine della seconda rivolta giudaica contro Roma, era tutt'altro che uno spiritualista; anzi, fu lui a proclamare messia il ribelle Bar Kokhbà, un messia politico-religioso che aveva il compito di liberare il popolo e la terra di Israele dal giogo straniero, resistendo militarmente all'esercito più potente del tempo (e infatti ebbe la peggio e venne a sua volta ucciso). Ma torniamo ora alle due domande tipicamente ebraiche davanti al Cantico, e cominciamo dalla seconda sopra elencata: come è permesso e come è proibito leggerlo?

L'ermeneutica ebraica sullo Shir ha-shirim

I maestri di Israele non concordano sul modo in cui si *possa* leggere, ossia interpretare, il Cantico, ma sono pressoché unanimi nel dire come tale testo non *debba* essere letto. Esso non va interpretato *peshutò*, alla lettera, nel suo senso letterale. Molti esegeti tentano di spiegare questa proibizione ermeneutica alla luce del fatto, e come riprova, che si tratti in effetti di una raccolta di componimenti a carattere erotico, allusivi e simbolici ma pur sempre di natura sessuale. Per i maestri, tale proibizione è tuttavia un'eccezione alla regola generale, in virtù della quale nel giudaismo vige una grande libertà in materia di interpretazione dei testi sacri. La prassi è "secondo la casa di Hillel" [espressione per dire che nell'ambito del fare, del comportamento e delle regole di vita occorre essere uniti, quasi "uniformi" alle decisioni di questo maestro, o meglio al metodo decisionale seguito dalla sua scuola di pensiero]; ma sulle opinioni, intese come interpretazioni delle fonti bibliche e dei detti di altri

maestri, vige la più ampia libertà e non v'è alcun vincolo di uniformità. L'uniformità è necessaria sul piano dell'*halakhà*, mentre sul piano dell'*aggadà* regna un vero e proprio pluralismo ermeneutico. Non solo, ma si deve sempre, come ha sintetizzato e dimostrato il commentatore francese Rashi (XI secolo), cominciare a interpretare un testo sacro a partire dal suo senso letterale e piano, *perushò* appunto. Dunque, tale restrizione interpretativa – per lo *Shir ha-shirim* non è ammessa una lettura di senso piano e letterale – sembrerebbe contraddire l'approccio tipicamente rabbinico alle stesse Scritture.

Il modo in cui i rabbini non solo permettono ma chiedono che il Cantico sia interpretato è espresso nella formula *ke-dugmà*, in forma allegorico-metaforica. *Dugmà* – dal greco *doxein* – nell'ebraico medioevale equivale al latino *exemplum*, *similitudo*, *figura*. Leggere i poemi del Cantico *ke-dugmà*, come fossero figure simboliche, significa pertanto andare alla ricerca di uno o più significati al di là della lettera del testo, esplorare i livelli più profondi che si annidano nelle figure e nei simboli ivi evocati, lasciarsi trasportare dai rimandi, tramite le metafore appunto, a una significazione altra da quella che appare. Ora, il fatto che tale metodo venga "imposto" la dice lunga sull'effettiva difficoltà a leggerlo *solo* in questi termini metaforici. Se fosse così facile evitare il senso piano e scavalcare il livello letterale, ci sarebbe stato bisogno di un divieto ermeneutico così esplicito e anomalo? Da un punto di vista esterno alla tradizione ebraica, Guido Ceronetti ha ragione di sostenere che nel caso del Cantico è impossibile separare "lettera" e "allegoria", il piano dal profondo, il livello "dugmatico" da quello dei significati ulteriori. Ma a mio avviso è importante non vedere nell'ammonimento rabbinico una distinzione del tipo lettura materiale *versus* lettura spirituale del testo sacro. Se così fosse la distinzione suonerebbe, assai cristianamente, come una contrapposizione del tipo lettera contro spirito, carne contro pneuma ecc. In quasi nessun approccio autenticamente ebraico (fatta forse eccezione per alcuni testi proto-chassidici del XIII secolo storicamente influenzati da una certa cristianità) una lettura "per figure", ossia allegorica e metaforica, significa una spiritualizzazione del testo. Non a caso citavo l'autorità di Rabbi Aqiva, dal quale ha origine la catena delle interpretazioni del Cantico, per ricordare che questo testo non è mai stato letto in forma meramente "spirituale". Al contrario, la lettura allegorico-metaforica rimanda a un livello di significati del tutto storici, concreti, direi quasi tangibili, e come tali niente affatto spiritualizzabili. Il livello storico, di cui parla per metafore e immagini questo poema biblico, è la storia d'amore tra Dio e Israele, tra il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosè e di Davide, e l'intero popolo ebraico *le-dor va-dor*, di generazione in generazione.

Come scrive in modo ancor più preciso lo studioso Umberto Neri, curatore delle traduzioni italiane dei *targumim* del Cantico, ovvero le sue versioni/interpretazioni aramaiche: «Secondo il *targum*, il *Cantico dei Cantici* non soltanto non è in alcun modo la celebrazione di un amore profano o dell'amore coniugale, ma non è neppure la lode dell'amore mistico in sé, o genericamente dell'amore di Dio per Israele. Esso rievoca i momenti concreti di questa storia d'amore e profetizza gli eventi futuri nei quali questo stesso amore ancora si manifesterà». Dunque, più che vicende oltre il tempo o valori spirituali e meta-storici, lo *Shir ha-shirim* narra e celebra metaforicamente eventi ben situati nel passato allo scopo di *rievocarli*, e contempora-

neamente *profetizza* che la storia d'amore tra il popolo di Israele e il suo Dio avrà in futuro altre tappe non dissimili da quelle già esperite nel passato. Dunque questo è il tema vero e pervasivo del Cantico: il dipanarsi storico dell'elezione di Israele da parte di Dio, il di lui amore preferenziale per questo piccolo popolo che esperimenta continuamente, quasi in drammatica sequenza circolare, esilio e redenzione, caduta e resurrezione, disperazione e speranza. Le figure/*imagines* testuali da dis-spiegare non sono che una sintesi immaginifica ed emotivamente toccante di quella storia, la storia delle alleanze stipulate e infrante e re-stipulate di continuo tra i due partners dell'intera narrazione biblica.

Per una conferma emblematica e paradigmatica di questa lettura non v'è che da consultare il già citato Rashi, acrostico di Rabbi Shlomo ben Jizchaq di Troyes, nel cui commento al Cantico convergono e sono sintetizzati secoli di esegesi ebraica, rintracciabili nei *targumim* ai libri biblici ma anche nella miniera dei *midrashim*, come appunto il fondamentale *Shir ha-shirim rabbà.* Per i maestri dei secoli successivi, Rashi diventa perciò il "portale" attraverso cui entrare e comprendere le fonti ebraiche, bibliche e talmudiche. Il metodo di Rashi, infatti, è coerente con il criterio di leggere ogni testo anzitutto *peshutò*, nel suo senso letterale e piano. Al fine di rendere chiaro il testo, cioè di renderlo comprensibile a tutti, Rashi usa spesso l'antico francese; ma oltre ad "illuminare" il testo tramite il commento, il caposcuola di Troyes apporta anche elementi di indubbia originalità interpretativa, che influenzeranno anche l'esegesi cristiana medioevale, tramite Nicola di Lira, che nei suoi scritti cita senza imbarazzo l'autorevole studioso ebreo. Scrive dunque Rashi: «Io sono convinto che [scrivendo il Cantico] Salomone ha parlato profeticamente dell'uscita dall'Egitto, del dono della Torà, della tenda della Dimora, dell'entrata nella terra [promessa], della casa di elezione [ossia il tempio gerosolimitano], dell'esilio a Babilonia, del secondo tempio e della sua distruzione» (Rashi su *Ct* 2,7). Secondo il commentatore ebreo, l'autore del Cantico volle "narrare" la storia di Israele, quella passata e quella futura, e solo tale interpretazione non alla lettera ma per figure, ossia per rimandi a precisi eventi storici, costituisce "il senso proprio delle Scritture". Nel prologo al suo commento allo *Shir ha-shirim*, leggiamo questo lungo passo, che offre la chiave complessiva dell'approccio allegorico-metaforico al poema biblico:

> «Io ritengo che Salomone abbia visto, in Spirito santo, che in futuro [i figli di Israele] avrebbero subìto esilio dopo esilio, distruzione dopo distruzione, e che durante questo esilio avrebbero rimpianto la loro gloria di un tempo, e avrebbero ricordato l'affetto di una volta, quando erano il [suo] tesoro personale fra tutti i popoli, così da dire: *Mi leverò per tornare dal mio primo marito, perché era meglio per me allora di adesso* [*Osea* 2,9]. E avrebbero ricordato i suoi favori, e tutta la loro infedeltà, e i beni che egli promise di dare loro alla fine dei giorni. Per questo [Salomone] compose questo libro sotto ispirazione dello Spirito santo, attraverso l'immagine di una donna avvolta nella vedovanza di un marito vivente, che ha desiderio del marito, *che si stringe al suo amato* [*Ct* 8,5], che rammenta l'amore della sua giovinezza per lui. Anche il suo amato si affligge dell'afflizione di lei e rammenta i favori della giovinezza, la grazia della sua bellezza e l'integrità del suo comportamento, per cui si è legato a lei con un amore

forte, manifestandole così che non di sua volontà l'ha afflitta e che il suo ripudio non è vero ripudio, perché essa è ancora sua moglie ed egli suo marito, e tornerà ancora da lei».

L'amata Shulamit, o comunque si chiami l'innamorata del Cantico, per Rashi è «una donna avvolta nella vedovanza di un marito vivente». Commenta l'ebraista Alberto Mello – sottolineando anche i rimandi scritturali a cui Rashi attinge – che «la nozione di "vedovanza in vita", oltre a richiamare la storia di Davide e delle sue concubine narrata in *2Samuele* 20, opera una sintesi teologica: Israele in esilio è come una donna ripudiata ma "il cui ripudio non è vero ripudio" (*Isaia* 50,1); è come separata ma "suo marito tornerà ancora da lei"; è come abbandonata ma non cessa di "stringersi al suo amato"; è afflitta ma "il suo amato si affligge dell'afflizione di lei" (*Isaia* 63,9)». Dunque sotto un linguaggio erotico-pastorale, il Cantico rivelerebbe uno straziante divorzio, una elaborazione di lutto, un "muro del pianto" di amore sponsale spezzato e sospeso, di una sospensione che, a ben vedere, è quasi più tragica della stessa morte che, come tale, pone pur sempre una fine e segna un re-inizio. Qui non si inizia nulla, ci si affligge dietro parole di godimento e di amore in realtà differiti nel tempo, ricordati e dunque immaginati, tanto più brucianti quanto più si distanzia la memoria e tanto più intensi quanto più nuovamente sperati.

Nella cultura rabbinica questa tragica figura di donna non è chiamata vedova, se non per falsa analogia, ma *'agunà*, colei il cui marito è scomparso, non si sa se sia morto o ancora in vita, nessun testimone può dirlo, e lei non ha in mano né un certificato di morte né un documento di divorzio, un *ghet*, e dunque è sospesa tra vita e morte, tra passato (che non può essere chiuso) e futuro (che non può essere aperto), in quanto senza uno di quei due documenti non può risposarsi e amare di nuovo e legittimamente procreare. Per l'*'agunà* infatti la catena della genealogia si interrompe. Così, il Cantico nasconde tragedia e angoscia sotto forma rovesciata di un preludio alle gioie del talamo e di un inno alla fragranza dei sensi. Una *'agunà* in esilio, chiamata anche popolo maledetto da Dio, ebreo errante, un fossile della storia, un testimone suo malgrado della felicità altrui. Già il *targum* aveva chiuso su *Ct* 8,14 con queste parole tutt'altro che trionfanti o gioiose, che riprendono tra l'altro i versetti dello scongiuro: «Al tempo dell'angoscia, quando noi preghiamo davanti a te, tu sii come la gazzella, che quando dorme tiene un occhio chiuso e uno aperto, o come il piccolo di cervi, che quando fugge riguarda indietro. Allo stesso modo, tu prenditi cura di noi, e dai cieli eccelsi riguarda alla nostra angustia e alla nostra afflizione, fino al tempo che non sia su di noi il tuo beneplacito e che tu ci redima e ci faccia salire al monte di Gerusalemme». Ma con Rashi la tensione è reciproca, perché anche Dio soffre di questa lontananza che sembra essere *malgré lui*, in un ordine delle cose che anche Dio subisce, più patìto che inflitto. «Anche il suo amato si affligge dell'afflizione di lei», cioè anche Dio è malato d'amore e si strugge nel ricordo della passione giovanile, della sua virginea bellezza da ragazza e quasi si rammarica di essere causa della di lei afflizione in quanto «non di sua volontà l'ha affitta», in quanto «il suo ripudio non è vero ripudio». Eppure l'esilio è reale, concreta la sofferenza, storico il dramma. Rileggere con Rashi il Cantico è ripercorrere un amore ricordato e fonte di struggente desiderio: «Ricordiamo il tuo amore più del vino» (*Ct* 1,4). Commento di

Rashi: «Anche oggi che sono vedova di te, mentre tu sei vivo, sempre ricordo i tuoi amori di un volta più di ogni banchetto di delizia e di gioia».

Si tratta di un commento che resta sostanzialmente midrashico, ripete Alberto Mello, ma che riorganizza l'allegoria e il piano metaforico in un ordine storico-teologico che fa dell'esilio la matrice da cui emana ogni versetto, ogni immagine, ogni sospiro d'amore. «Dimmi, o mio amato, dove pascolerai il gregge? Dove lo fai riposare a mezzogiorno, perché io non sembri una donna velata» (*Ct* 1,7). E Rashi: «*Dove lo fai riposare a mezzogiorno* in questo esilio, che è per loro [per i figli di Israele] tempo di angustia come il mezzogiorno è tempo di angustia per il gregge? *Perché io non sembri una donna velata*, e se tu mi dicessi: Che te ne importa?, sappi che non ti fa onore che io abbia l'aspetto di una donna in lutto, coprendomi il volto come chi si copre il mento, come se piangessi sul mio gregge». Così l'amarezza di questo esilio è già prefigurata, con lettura tipologica, nell'amarezza dell'Egitto: «È da quando nacque Miriam che gli egiziani resero dura la schiavitù su Israele, perciò si chiama Miriam, a causa dell'amarezza (*mirur*)». E ancora su *Ct* 3,5 Rashi commenta: «*Vi scongiuro*, o popoli, essendo io oggi esiliata in mezzo a voi, *non svegliate, non turbate l'amore* del mio amato contro di me tramite la seduzione [dell'idolatria e dell'assimilazione], perché io lo abbandoni e mi distolga dal seguirlo. *Finché ne abbia voglia*: fintanto che il suo amore si compiace di me».

Una ripresa di questa potente lettura del Cantico è fatta dal Goan di Vilna, Elijahu ben Shlomo Zalman (1720-1797), e sintetizzata da Stéphane Mosès nella sua raccolta di letture bibliche *L'Eros e la Legge*, dove leggiamo che «i baci dell'amato per i quali l'amante sospira non sono che la traduzione immaginifica di un'aspirazione all'Assoluto, di una prossimità con il divino che il popolo ebraico ha conosciuto un giorno, forse in un passato immemorabile, e di cui conserva la nostalgia. Infatti, il sentimento che esprime il grido dell'amante – *che mi baci con i baci della sua bocca!* [*Ct* 1,2] – è proprio quello del desiderio, della mancanza, di uno slancio verso una completezza [ora] assente».

Il Cantico e il paradigma della redenzione

Assodato dunque che il contesto della lettura ebraica del Cantico è la lunga storia dell'esilio, intessuta della memoria sofferta e appassionata del primo amore nella terra promessa, siamo ora in grado di comprendere, apprezzare e valutare la seconda domanda "ebraica" (la prima menzionata sopra), ovvero la questione halakhica circa l'uso dello stesso Cantico nella vita dell'ebreo religioso: quando va letta questa *meghillà*, o rotolo sacro, nel ciclo dell'anno liturgico? L'*halakhà* prescrive che si legga lo *Shir ha-shirim* durante la festa di *Pesach*, la pasqua ebraica. Inoltre, nella tradizione sefardita – negli usi religiosi degli ebrei "spagnoli" e più in generale "orientali" – tale lettura viene prescritta anche alla vigilia di ogni *Shabbat*. Ecco perché lo si trova nel *Siddur*, il libro delle preghiere, forse il "libro" più importante del giudaismo dopo la Torà, certamente quello che ogni ebreo tiene in mano di più nella sua vita religiosa (anche per la tradizione ebraica vale il detto *lex orandi, lex credendi*). Perché allora il Cantico va letto in queste due festività, la pasqua e il sabato? E quale il nesso tra la pasqua e il sabato, nesso che la recita dello medesimo poema sembra stabilire e sigillare?

Pesach è la festa ebraica della liberazione dall'Egitto e della memoria del "prezzo della redenzione": ciò che Dio, e non un suo inviato, ha fatto per portare il suo popolo fuori dalla schiavitù di Faraone e legarlo a sé con un patto (*brith*) le cui clausole sono la stessa Torà, data per mano di Mosè sul monte Sinài. L'Egitto è sineddoche, *pars pro toto*, della condizione esilica, dove la privazione di libertà e dignità rende impossibile l'esercizio della responsabilità. Questo è il cuore della festa: il dono di una redenzione intesa come una liberazione in vista di un'assunzione di responsabilità, la responsabilità dell'alleanza con Dio. Se Israele non accetta questo dono, non avrà neppure la Torà e l'ingresso nella terra promessa. La sua "elezione" si spiega solo alla luce di questa "vocazione" e "missione": ricevere e far conoscere la Torà. Ma alla base c'è l'esperienza dell'esilio redento, del vuoto che Dio "crea" per permettere a Israele di uscire e crescere come un figlio, che deve imparare a camminare con le sue gambe, che ha bisogno di tempo, e di spazio… Questo vuoto, questo spazio, questa esperienza dell'esilio redento è appunto, come abbiamo visto sopra, il tema centrale dello *Shir ha-shirim*, che pertanto viene letto a *Pesach* in quanto sintesi della stessa esperienza pasquale: come un'amante/vedova/*'agunà* viene redenta e riscattata dal ritorno del suo amato, che le rinnova la sua fedeltà (il patto coniugale) e la riporta a casa, così il popolo ebraico viene visitato, ossia redento e riscattato nel suo esilio da Dio, il quale stipula un nuovo patto (il Sinài) e lo conduce pian piano nella terra della promessa. Il parallelo è evidente nella logica rabbinica: il Cantico parla *ke-dugmà*, per figure, dell'evento fondamentale e fondatore dell'esistenza ebraica, ossia l'uscita dall'Egitto; anzi, come abbiamo visto, dell'intera storia ebraica che da quell'esodo prende forma dipanandosi in tappe ben precise. Il Cantico viene letto ogni *Shabbat* nella tradizione sefardita per il medesimo motivo: anche il sabato è "memoriale dell'uscita dall'Egitto", come ricorda la versione deuteronomica del Decalogo, che nel quarto comandamento sullo *Shabbat* (secondo la lista ebraica dei dieci comandamenti) impone: «Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso: *perciò* il Signor tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di *Shabbat*» (*Deuteronomio* 5,15). Ho messo il "perciò" in corsivo al fine di sottolineare che il paradigma dell'esilio redento – dell'esilio seguito dalla redenzione divina – è il medesimo a *Pesach* e a *Shabbat*, e che dunque la lettura del Cantico serve a celebrare, per il passato non meno che per il futuro, l'azione di Dio in favore del suo popolo e il dono della libertà, che è condizione di ogni possibile risposta da parte dell'uomo. Senza libertà non c'è amore sponsale, senza libertà non c'è alleanza e ingresso nella terra che Dio ha promesso di dare ad Abramo e alla sua discendenza.

Ma c'è un ulteriore livello di analogie e di rimandi tra il testo del Cantico e la festa di *Pesach*, che si riflette anche nel giorno dello *Shabbat* (seppur in aggiunta alla memoria della creazione, e anche questo è molto indicativo: la creazione, nel giudaismo, non è mai un fatto compiuto una volta per sempre, ma attende incessantemente una redenzione, la liberazione dell'uomo e la sua piena assunzione di responsabilità…). La narrazione della pasqua ebraica (l'*aggadà*), infatti, e in particolare i riti della cena pasquale (il *seder*), sono ricchi di simboli, di numeri, di azioni e di oggetti che ruotano attorno al concetto di "vuoto" e di "pieno", di "assenza" e di "presenza", di "nascosto" e di "rivelato", di "chiuso" e di "aperto". Esiste una intensa e voluta cor-

relazione tra i primi (vuoto/svuotare, assenza/rimuovere, nascosto/coprire) e la condizione dei protagonisti del Cantico, che attendono l'amore che li riscatta: non solo di Shulamit ma anche del suo amante (l'amante, o forse Dio stesso? o un *go'el*? o un messia?). La storia dell'uscita dall'Egitto è una vicenda di vuoto di libertà e dignità; ma il vuoto – un corridoio asciutto – è fatto anche nel Mare dei giunchi (e non il Mar Rosso, come vuole una versione popolare) per far passare il popolo ebraico; vuoto è il deserto dove il popolo deve inoltrarsi per "rendere culto", ossia servire il vero Dio; vuota di sale è la *mazà*, o pane azzimo, che deve essere consumato alla vigilia della redenzione (e durante la festa in sua memoria: nel giudaismo la pasqua prende anche il nome di festa delle *mazzot*, o delle azzime, come viene ricordata anche nel Nuovo Testamento); prive di dolcezza (*maror*) sono le erbe amare; vuoti i quattro calici di vino che ritmano e scandiscono le fasi del *seder*; nascosta è l'*afikomen* (l'ultima *mazà* da consumare) che deve essere cercata e scoperta; aperta la porta di casa, per permettere al profeta Elia (e ai poveri, gli stranieri ecc.) di entrare e unirsi alla festa di una liberazione che vale per chiunque l'accoglie. Sul tavolo del *seder* c'è sempre un calice pieno di vino che non si beve, che simbolicamente attende l'arrivo di Elia, il precursore del messia e colui che porta giustizia. *Pesach* risuona dunque della stessa movimentazione, della stessa agitazione dialettica e della stessa febbre di "attesa/compimento" che attraversa i versetti del Cantico: nostalgia e anticipazione, ricordo e trepidante attesa, ritardo e pentimento, corsa e rincorsa.

Inoltre succede a *Pesach*, e a *Shabbat*, quel che avviene nel Cantico: ciò che sembra una storia a due, ciò che in apparenza è un rapporto di elezione/amore esclusivo tra Dio e il suo popolo, si apre nondimeno a un terzo, anzi implica un soggetto altro (termini che evocano il pensiero di Levinas e il suo lato squisitamente ebraico-rabbinico), che quasi scaturisce da quel rapporto a due. Nel privato il terzo/l'altro sono i figli, o la comunità – o meglio, la continuità della comunità cui i figli danno luogo – ma in senso più ampio si tratta delle settanta nazioni: nel Cantico sono rappresentate dal coro, dalle figlie di Gerusalemme, mentre nella narrativa pasquale sono i popoli, egiziani inclusi, che attendono da Israele la rivelazione del Sinài («poiché da Sion uscirà la Torà, e da Gerusalemme la parola del Signore»). L'esegesi ebraica tradizionale dei primi sette versetti del Cantico è già tutta orientata a collocare l'intera storia d'amore – per quanto mancato, tradìto, sospeso, ritardato, implorato, atteso, sospirato, ma alla fine accolto e consumato – dentro questo contesto storico che vede Dio da una parte e Israele-con-le-settanta-nazioni dall'altra. Ciò eleva la dialettica simbolica sopramenzionata (vuoto/pieno, assente/presente, aperto/chiuso…) in una dialettica storico-cosmica (particolare/universale, Israele/nazioni della terra), dando seguito all'etimologia quasi programmatica dei nomi dell'autore (presunto) e della protagonista del Cantico: Shlomo/Salomone e Shulamit, che in ebraico significano, come *shalom* dalla radice *shin-lamed-mem*, pienezza e completezza e armonia delle parti, e dunque pace. Ecco come lo *Shir ha-shirim* diviene il manifesto di chi cerca la pace, di chi l'attende con fiducia nonostante tutto, di chi si affanna per essa pur sapendo che è un dono e di chi la riceve con gratitudine senza smettere di perseguirla per sé e per gli altri.

Questo scenario a tre – Dio, Israele e le nazioni – emerge con evidenza fin dai primi versetti del poema biblico, almeno quando sono interpretati secondo l'esegesi

ebraica tradizionale. Come ho detto sopra, le figlie di Gerusalemme sono le nazioni del mondo. Anzi, a ben leggerlo, il Cantico sembra un dialogo tra Israele e le nazioni più che tra Israele e Dio. «Bruna [nera] sono, ma bella» (*Ct* 1,5a). Perché Shulamit/Israele è "nera"? Perché è annerita dal sole. E dove ci si annerisce al sole? In Egitto, nell'esilio segnato dalla schiavitù. Qui Israele sembra dire: sì, all'apparenza sono nera, ma se guardate bene, o nazioni, sono ancora bella. Voi mi vedete in esilio sotto il colore e le sembianze di una schiava, asservita e umiliata, alienata dalla mia terra e dal mio Dio. Ma guardate con più attenzione: sono nera «come le tende di Qedar» (1,5b) [una tribù araba], ma sono anche bella «come i padiglioni di Salomone [lett. di Salma]» (1,5c). Le consonanti del nome Salomone sono le stesse del nome Salma, e quindi i traduttori intendono i padiglioni di Salomone, il cui nome evoca integrità e pace. E poi perché padiglioni? C'è chi traduce arazzi, chi tappeti. Non importa, sono bella come qualcosa che appartiene a Salomone. E ancora: «I figli di mia madre si sono sdegnati con me» (1,6b). «I miei fratelli erano in collera con me», dice un'altra traduzione. I figli di mia madre sono i fratelli che però non sono fratelli fino in fondo, sono mezzi fratelli, sono fratelli e non lo sono nel medesimo tempo. Si tratta di coloro che mi hanno ridotto in schiavitù, con i quali riconosco una fratellanza universale ma dai quali nondimeno mi separa una sostanziale differenza. Si sono sdegnati, si sono adirati contro di me, mi hanno posto in schiavitù, mi hanno disprezzata, e «mi hanno messa a guardia delle [loro] vigne» (1,6c) – a curare i loro interessi, che non sono i miei – e così «la mia vigna, la mia, non l'ho custodita» (1,6d). Detto altrimenti, i beni spirituali, la mia eredità, questa l'ho dovuta trascurare, ed essendo in esilio non potevo sorvegliarla. Da qui l'evocazione, la preghiera, il grido: «Dimmi, o amore dell'anima mia, dove pascolerai il gregge?» (1,7a). Non sappiamo a chi si riferisca, ma l'immagine del pastore è una metafora comune alla poesia mediorientale antica. «Dove lo fai riposare al meriggio?» (1,7b). Il meriggio è il momento in cui nel deserto non si può star fuori, perché il sole brucia, e anche il gregge non può pascolare ma deve riparare all'ombra dei cespugli o dei pochi alberi che ci sono. Dove lo fai riparare quando il sole cuoce? Dimmi dove, «perché io non sia come vagabonda dietro le greggi dei tuoi compagni» (1,7d). Fuor di metafora, affinché non mi perda nell'idolatria tra i popoli idolatri. In realtà il termine ebraico indica non una "vagabonda", ma una donna velata. Non s'è forse detto che l'intero Cantico è un gioco di velare e svelare, un'oscillazione tra coprire e scoprire, una dialettica tra pieno e vuoto? I maestri leggevano giustamente: «che io non vaghi come una donna velata, perché sono in lutto». Eccoci di nuovo alla grande metafora evocata da Rashi: io, Shulamit [io, Israele], sono un'*agunà* perché Dio mi ha nascosto il suo volto. Altra interpretazione: che io non vaghi come una donna velata che rischia di perdersi – l'ebraico usa un verbo forte, di prostituirsi/adulterarsi – tra le nazioni, quando trascuro la mia vigna per curare quella degli altri. Ecco la prostituzione agli occhi dei maestri d'Israele: servire una causa che non è la causa di Dio. Gli stessi maestri esplicitano: se seguirete troppo le usanze dei popoli vicini, finirete per assimilarvi.

Questi esempi esegetici confermano che tutto il Cantico è compreso come una relazione intima ma non intimistica tra Dio e Israele, proprio perché le nazioni sono sempre presenti, testimoni e protagoniste al pari di Israele nel progetto divino di redenzione del mondo. Non stupisce allora come alcuni versetti dello *Shir ha-shirim*

siano serviti ai maestri della tradizione ebraica per scoraggiare iniziative autonome di redenzione, ossia iniziative religioso-politiche volte a "forzare la fine" dell'esilio, a far venire il messia prima del suo tempo e ad abbreviare l'esilio stesso "salendo" in terra di Israele prima dell'arrivo dello stesso messia. Una pagina talmudica, *Ketubot* 111a, ammonisce gli ebrei a non salire in terra di Israele "come un muro", ossia in forme politiche tese a instaurare sull'antica terra dei padri un regno come quelli che esistevano prima del 70 d.C.; a non ribellarsi al giogo delle nazioni, ossia al dominio e ai legittimi governi delle nazioni in mezzo alle quali gli ebrei "espiano" il loro esilio; e infine a non rivelare alle stesse nazioni i loro misteri, ossia, probabilmente, a non insegnare ai non ebrei la complessa normativa halakhica, il cuore della Torà orale, che come tale resta il carattere distintivo e unico della "nazione ebraica". Questi passi, formulati allo scopo di tenere a freno le aspirazioni messianiche, in senso soprattutto politico, degli ebrei della diaspora sono infatti stati usati da molti rabbini ortodossi nel corso del XX secolo contro il movimento sionista, organizzatosi fin dal 1896, sotto la guida di Theodor Herzl, come un movimento laico per il ritorno degli ebrei in Palestina, sul modello dei movimenti risorgimentali dell'Ottocento europeo.

Più sorprendente, invece – in quanto *davar acher*, nuova interpretazione – è vedere il medesimo poema piegato, per così dire, alla causa del sionismo religioso, come è avvenuto all'indomani della guerra dei Sei Giorni per bocca di uno dei più autorevoli maestri del giudaismo ortodosso contemporaneo, Rav Joseph Soloveitchik. L'interpretazione soloveichikiana del *Cantico dei Cantici* ruota attorno alla «descrizione del tragico e paradossale ritardo di Shulamit» la quale, nonostante la sua passione d'amore e la soverchiante nostalgia per l'amato, nel momento esatto in cui questi – inaspettato – bussa nottetempo alla sua porta, non apre, anzi si attarda indolente e pigra nel suo letto adducendo labili pretesti, e quando finalmente si alza per aprire… è troppo tardi, lui se ne è andato e lei ha così perso l'occasione, forse unica e irripetibile, dell'incontro e della riunione con lo scopo del suo stesso desiderio. Dopo un po', è vero, l'amata si desta e finalmente si alza per aprire la porta (*Ct* 5,5), ma l'occasione è ormai perduta: «Ho aperto al mio amore, ma il mio amore era partito, se n'era andato» (*Ct* 5,6). A questi versetti del Cantico si applica la lettura allegorico-metaforica di Rav Soloveitchik in rapporto al tragico momento storico del popolo ebraico, la Shoah, e alla rinascita dello Stato di Israele.

> «Otto anni fa [nel 1948], nel mezzo di una notte di terrore piena degli orrori di Maidanek, Treblinka e Buchenwald, in una notte di camere a gas e forni crematori, in una notte di *hester panim muchlat* [assoluto auto-nascondimento divino] nella quale regnava il satana del dubbio e dell'apostasia nel tentativo di spingere l'amata fuori dalla sua casa [il popolo ebraico] verso le braccia della chiesa cristiana, in una notte di affannosa ricerca dell'Amato – in quella stessa notte l'Amato apparve. "Dio che si nasconde nel Suo abbagliante nascondimento" all'improvviso manifestò Se stesso e iniziò a bussare alla tenda della Sua scoraggiata e sconsolata amata che si contorceva convulsamente nel suo letto soffrendo le pene dell'inferno. *Come risultato di quei colpi alla porta dell'amata, avvolta nel lutto, è nato lo Stato di Israele.* E quante volte l'Amato ha bussato alla porta della tenda della Sua amata? Mi sembra che possiamo contare almeno sei colpi…».

L'Amato viene, è venuto proprio nel momento più buio della storia ebraica a consolare e rincuorare il suo popolo con ripetuti "colpi alla porta", ossia con diversi interventi divini che i figli di Israele dovevano saper riconoscere come tali, come veri atti miracolosi – quasi una nuova uscita dall'Egitto – tesi a mostrare quel volto divino che finora era rimasto nascosto. Il Cantico, dunque, anche per Rav Soloveitchik, altro non è che una profezia della storia ebraica antica e presente, antica poiché descrive l'esodo dall'Egitto, e presente, anzi contemporanea, poiché capace di includere la notte di Auschwitz e la nuova visita divina attraverso la risurrezione della sovranità nazionale ebraica nella terra dei padri. Ecco come i "colpi alla porta" dell'amata, decodificati da Rav Soloveichik a pochi anni dagli incredibili eventi della notte più lunga del popolo ebraico, servono ancora oggi, almeno in alcuni ambienti ortodossi, per leggere le cronache dello Stato ebraico, esattamente come la Bibbia leggeva le cronache dei re di Israele per fissarle in una *Heilsgeschichte* «d'amore e di tenebra» (per citare Amos Oz) la cui spiegazione sfugge a ogni approccio razionale e che, con Jacques Maritain, possiamo continuare a chiamare semplicemente «il mistero di Israele».

Nota bibliografica

Per le fonti delle citazioni, i rimandi storico-letterari e un approfondimento dei singoli temi qui solo accennati, mi permetto rimandare al volume: M. GIULIANI, *Eros in esilio. Letture teologico-politiche del Cantico dei Cantici*, Medusa, Milano 2008. Per l'edizione critica del testo biblico si veda: *Cantico dei Cantici*, introduzione, testo ebraico, traduzione italiana, note e commento di Giovanni Garbini, Paideia, Brescia 1992. Per un'introduzione generale all'interpretazione rabbinica delle Scritture si consulti: G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000.

Lo Spirito e la Sposa (*Ap* 22)
L'immagine della Chiesa nell'Apocalisse *

di Nazzareno Marconi **

La mia conoscenza di *Apocalisse* deve molto a padre Ugo Vanni, il maestro di una intera generazione di biblisti italiani. La mia specializzazione in Antico Testamento, e in particolare nelle storie di Giuseppe in *Genesi*, mi ha portato fuori dall'attenzione tecnica specialistica a questo libro, ma non ho mai cessato di leggerlo con passione e questa stessa passione vorrei trasmettervi.

L'esperienza di consulenza per la realizzazione del film *Apocalisse* della Lux-Rai 1 fu uno di questi momenti di incontro appassionato con il testo e soprattutto con il suo potente mondo di immagini.

Nel mio approccio all'*Apocalisse* ho ormai poche idee di riferimento, ma alle quali sono particolarmente affezionato. Sono le mie basilari chiavi di lettura.

La prima la devo a Ugo Vanni, ed è il legame profondo tra *Apocalisse* e liturgia eucaristica.

Per comprendere il nostro tema: l'immagine della Chiesa nell'Apocalisse, in particolare in *Ap* 22, il riferimento alla liturgia è fondamentale, perché l'eucarestia è il momento in cui la Chiesa si rivela. Ogni celebrazione eucaristica è una apocalisse della Chiesa, sia della comunità ecclesiale concreta che celebra, che della Chiesa quale deve essere, dell'immagine della Chiesa secondo il cuore di Dio.

Dell'insegnamento di Ugo Vanni conservo in proposito questa chiara notazione.

A fondamento di questo libro così complesso ed apparentemente sconcertante, c'è una concezione relativamente semplice: il segreto dell'Apocalisse è che abbiamo di fronte un libro liturgico, destinato cioè alla lettura liturgica (1,3), come mostra chiaramente la beatitudine che lo apre: «Beato chi legge e beati coloro che ascoltano le parole di questa profezia e mettono in pratica le cose che vi sono scritte».

Questa lettura avviene durante l'assemblea domenicale, come specifica sempre la scena introduttiva, in un passaggio basilare che rivedremo tra poco: «Rapito in estasi, *nel giorno del Signore*, udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva: Quello che vedi, scrivilo in un libro e mandalo alle sette Chiese» (1,10-11).

Il testo stesso segue la traiettoria di quella che era la celebrazione domenicale primitiva testimoniata da Giustino e dalla Didachè.

Una prima parte in cui si confessavano i peccati, seguita da una in cui si ascoltavano letture dell'Antico e Nuovo Testamento per illuminare la vita della comunità, e infine la celebrazione dell'eucaristia. Queste stesse parti sono ravvisabili nella struttura dell'Apocalisse.

All'inizio (1-3) c'è una purificazione dell'assemblea a contatto diretto con Cristo risorto, infatti nelle lettere alle "sette" Chiese, cioè alla totalità della Chiesa, il Cristo

* Testo della Relazione presentata per la XI Settimana biblica "Apocalisse. La Chiesa e il suo Sposo" (Rimini - Sala Manzoni, 27-30 Ottobre 2009).

** Biblista, Rettore del Seminario Regionale Umbro di Assisi e docente di Sacra Scrittura presso lo stesso (Consulente di sceneggiatura del film "L'Apocalisse" - Lux-Vide).

parla in prima persona e guida quella che potremmo definire una vera e propria liturgia penitenziale, centrata non tanto sui generici peccati del mondo, quanto sugli specifici peccati della Chiesa. Si mostra così da subito che davvero Apocalisse è un messaggio rivolto alla Chiesa, per riportarla ad una comunione più piena con il Signore risorto e vivo. Tra questi peccati emergono le divisioni (2,1-7), il seguire le mode e le idee del mondo (2,12-17), il lasciarsi conquistare dalle ricchezze e sicurezze che dà il potere umano (3,17ss). Ma soprattutto la colpa che viene stigmatizzata è la poca passione nel seguire il Signore e nel vivere secondo la Sua Parola (2,4-5; 3,1-3; 3,15ss). Apocalisse accusa la Chiesa di essersi "addormentata" in una vita borghese e comoda, o di fuggire spaventata davanti alla minaccia della persecuzione. È dunque un messaggio duro, ma che ogni generazione ecclesiale deve sentire come serio e degno di un profondo esame di coscienza.

Nella seconda parte (4-22,5) che costituisce la quasi totalità del libro, l'autore insegna alla Chiesa a interpretare le sue vicende alla luce della Parola di Dio. Apocalisse è una specie di antologia meditata dell'Antico Testamento, ricca di immagini potenti. Una omelia trascinante indirizzata all'assemblea liturgica, la Chiesa, perché terminata la liturgia ognuno torni a contatto con la quotidianità sapendo ben dirigere la sua vita di fede.

L'autore, che ha ben presente la complessità della storia, la difficoltà ad orizzontarsi in una realtà dove la lotta tra il bene e il male confonde le idee, offre alla Chiesa degli schemi interpretativi.

Le grandi immagini dell'Apocalisse, proprio perché vaghe nei loro particolari, ma chiare nel distinguere bene e male, sono dei quadri simbolici che illuminano e fanno capire le implicazioni religiose valide per il presente della comunità.

L'Apocalisse insegna così a riconoscere e distinguere i veri e i falsi profeti, il Salvatore e i suoi inviati dalla bestia e dai suoi seguaci, l'annuncio del vangelo dai discorsi dei propagandisti del potere mondano.

Il nostro libro si conferma così un testo diretto alla Chiesa, attento a supportare il momento chiave della vita ecclesiale, cioè l'assemblea domenicale. Apocalisse vede però la liturgia non come un momento cultuale astratto, in cui ci si aliena dalla vita per "volare" verso un rasserenante incontro con il divino, ma come un dialogo con il Signore risorto, vivo, presente ed attivo nella storia. Questo incontro guida la comunità nelle scelte concrete per collaborare con il Signore a condurre la storia umana al suo compimento.

Nella conclusione (22,6-21) che ci interessa in maniera particolare, troviamo un suggestivo dialogo tra Gesù, l'angelo interprete, Giovanni, lo Spirito e l'assemblea ecclesiale. È innanzi tutto significativo che, alla fine del "percorso educativo" che l'Apocalisse fa fare all'assemblea ecclesiale, questa ha raggiunto un punto importante: la sintonia con lo Spirito. Infatti lo Spirito e la Sposa-Chiesa ormai parlano insieme nel dialogo con lo Sposo.

Nel cuore di questo dialogo si parla con insistenza del «dono dell'acqua della vita» (22,17) con riferimento alla sacramentalità della Chiesa: probabilmente era un invito del presidente ad accostarsi all'eucaristia.

Nel nostro schema di lettura liturgica abbiamo qui il momento dell'aucarestia vero e proprio, è un incontro tra "lo sposo", il Signore risorto e vivo e la sua sposa,

la comunità ecclesiale e ogni suo membro. Un incontro che sacramentalmente già si compie nella comunione, misticamente adombrata nelle immagini di mangiare i frutti dell'albero della vita e di bere l'acqua viva che scaturisce dal trono di Dio. Sullo sfondo stanno il racconto di *Genesi* con la venuta di un nuovo paradiso e il brano della Samaritana, con il compiersi del culto in Spirito e verità. Questo incontro è, come tutti i sacramenti, realtà e promessa, già e non ancora.

La Chiesa, in ogni eucaristia domenicale, incontra il suo Signore ed entra in comunione con Lui, ma la pienezza di questo incontro si attuerà solo alla fine dei tempi.

In questa prima panoramica generale, sulle orme dell'insegnamento e delle intuizioni di padre Vanni, il rapporto tra l'Apocalisse e la Chiesa viva nel tempo mi sembra già intenso e ricco di spunti. Questo libro ci è consegnato come una parola profetica, una parola di grande saggezza, capace di offrire dei punti fermi e di essere stimolo al cammino della Chiesa di ogni tempo. Applicherei volentieri ad Apocalisse la bellissima frase di *Qoelet*: «Le parole dei saggi sono come pungoli; come chiodi piantati, le raccolte di autori: esse sono date da un solo pastore» (*Qo* 12,11).

Il rapporto tra il Signore risorto e vivo e la sua Chiesa, secondo il libro dell'Apocalisse, è articolato da una seconda idea semplice, che ha però a mio avviso conseguenze interpretative molto interessanti. Gli esegeti rischiano a volte di imporre al testo le proprie idee, un errore che possiamo fare tutti. Una via sicura per cercare di evitarlo è di attenersi alle parole del testo, anche alle più semplici ed apparentemente scontate. Nel nostro testo ritorna spesso l'immagine delle nozze e Gerusalemme è definita, in alternanza con la comunità cristiana che celebra, "la sposa" o "la fidanzata" dell'Agnello.

Nel creare il film su Apocalisse la prima parte della nostra riflessione, cioè il collegamento tra il libro e la liturgia della Chiesa primitiva, viene messa in luce più volte, così come il fatto che le immagini e le parole di Giovanni servano alla Chiesa per leggere il suo presente alla luce di Dio e trovare forza e verità per superare le tentazioni e le paure.

C'è però un secondo aspetto, che potrebbe passare per una semplice "necessità televisiva", ma non lo è. La trama del film è sostanzialmente la storia di Giovanni che vive a Patmos e scrive Apocalisse, ma questa storia si intreccia con la storia d'amore tra Irene e Valerio.

È il percorso di un legame osteggiato dai poteri della storia, che dal fidanzamento giunge al matrimonio. Nelle immagini del film questo percorso d'amore si sovrappone al rapporto tra il Signore e la sua Chiesa.

Se torniamo alle parole di Apocalisse possiamo notare che la sezione conclusiva dedicata alla fine della storia con il comparire della Nuova Gerusalemme è aperta da un discorso dell'angelo che annuncia a Giovanni: «Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'Agnello» (21,7).

Il compimento della storia di salvezza viene presentato come le nozze mistiche tra il Signore risorto e vivo, l'Agnello nel linguaggio dell'*Apocalisse*, e la comunità ecclesiale, cioè la nuova Gerusalemme. Queste nozze sono annunciate fin dal cantico profetico di 19,7, e si iniziano a celebrare con l'apertura del capitolo 21 (21,2) e la comparsa della nuova Gerusalemme. Si concludono poi con le parole della Sposa, che mossa dallo Spirito dice «vieni», rivolte alla comunità che incontra il Signore nella

celebrazione eucaristica e nella comunione sacramentale (*Ap* 22,17). Ma si rimanda anche alla chiusura del libro in cui tutta la comunità ecclesiale invoca il Signore perché venga nel mondo a chiudere la storia ed Egli risponde «verrò presto» (22,20).

L'*Apocalisse* si chiude quindi con questa immagine: tra un fidanzamento compiuto ed una celebrazione delle nozze che deve ancora completarsi. La dinamica sacramentale della Chiesa che vive nel mondo e celebra l'eucarestia è così simboleggiata da una storia d'amore il cui esito è certo: il fidanzamento è compiuto e di giorno in giorno si consolida superando le prove dell'amore, ma siamo ancora in attesa della celebrazione definitiva delle nozze.

La Chiesa è così presentata come una comunità in tensione, che non può abitare la storia contentandosi di trovare una serenità provvisoria, fermandosi a traguardi momentanei, a consolidate posizioni raggiunte. Nell'immagine della tensione amorosa che spinge una giovane coppia a volere completare nelle nozze la loro storia d'amore, il veggente di *Apocalisse* ci ha dato una "carta d'identità" potente: tale deve essere la tensione della Chiesa verso il compimento salvifico della storia. Una Chiesa seduta, in ritirata, una Chiesa che non è mossa dalla certezza della speranza, non è riconoscibile, da un capo all'altro dell'*Apocalisse*, nella comunità cristiana che Giovanni propone al suo lettore come immagine da realizzare nella storia.

Bibliografia orientativa

N. Marconi, *Le mille immagini dell'Apocalisse*, Ed. Paoline, Milano 2002.
G. Biguzzi, *Apocalisse*, Ed. Paoline, Milano 2005.
U. Vanni, *Intervista sull'Apocalisse*, EDB, Bologna 2009.

Dimensione sponsale e destino nuziale del corpo umano alla luce del Cristo risorto dai morti *

di Giorgio Mazzanti **

I. Alla domanda: da dove si può comprendere l'esito dell'opera di salvezza compiuta dal Signore Gesù, Nicola Cabasilas risponde che non è sufficiente fare riferimento alla resurrezione del Cristo, l'Innocente senza peccato (non bisognoso dunque di redenzione), ma che occorre evocare l'assunzione di Maria Vergine al Cielo, la Donna da Lui redenta e resa "piena di grazia", degna di starGli accanto.

È già grande mistero che il Verbo/Figlio di Dio porti il proprio corpo, avvolto dallo Spirito (cfr. *1Cor* 15,42-45), dentro l'ambiente divino, nella Gloria della vita intratrinitaria. La presenza del suo corpo risorto all'interno delle relazioni divine trinitarie è il vero *nuovissimo*: l'assolutamente nuovo e "ultimo" destino. Anche per Dio: egli "comincia" ad ospitare la corporeità nel proprio mondo divino/spirituale[1].

Ma Cristo non si è concepito né ha vissuto come un *single*. Egli si è portato nella storia tra gli uomini come il Re Messia Sposo che vuole unire a sé come Sposa l'Umanità. E questo egli lo ha realizzato e vissuto in modo "paradigmatico" in rapporto a Maria, la Donna Vergine Sposa Madre, fino a collocarla, col suo corpo trasfigurato, accanto a sé nella Gloria. Come il Risorto sta alla destra del Padre, così Maria è fatta sedere alla destra del Figlio[2]. Abitati e avvolti dallo Spirito Santo, Cristo e Maria avviano le Nozze eterne di Dio con l'Umanità (*Ap* 19,7-8; 21,2).

Pur *singolare* e unico, Cristo non si pensa come un solitario ma come lo Sposo escatologico; pur Verbo divino mosso dallo Spirito, una volta incarnatosi mantiene il corpo di carne come propriamente suo, come ciò che caratterizza e segna la sua propria identità personale, non dunque come mero "strumento" di cui disfarsi una volta compiuta la propria missione.

Cristo, volendo avere in comune con gli uomini il sangue e la carne (*Eb* 2,14), si pone come il nuovo Adamo che crea il nuovo e definitivo volto dell'Adam/Umanità storica/genesiaca, pensata e posta come relazione non "generica", indeterminata ma incarnata in una "duplice" modalità espressa nella realtà dei corpi; unitaria figura e configurazione data *dalla* e *nella* compresenza di due persone distinte in *maschio* e *femmina*. Cristo dunque si è posto come lo Sposo che, volendo *al* suo fianco (e *dal* suo fianco!) «un aiuto

* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata al Seminario di studio su "*Mistero pasquale e Mistero nuziale*" (promosso dall'ISSR "A. Marvelli" in collaborazione con l'Ufficio di Pastorale Familiare della diocesi di Rimini) svoltosi presso la sede dell'Istituto (il 2 Marzo 2010).

** Teologo, saggista e poeta, sacerdote della diocesi di Firenze, docente di *Teologia sacramentale* e di *Ecclesiologia* alla Pontificia Università Urbaniana (Città del Vaticano).

1. Se il lungo processo di "incarnazione" di Dio, fino all'evento del Cristo, è stato un abituarsi, un'"assuefazione" (*assuescere*) vicendevole tra Dio e l'Umanità (sant'Ireneo), con la presenza del corpo risorto del Cristo Dio si pre/dispone ad accogliere presso di sé ogni carne umana a iniziare dalla presenza di Maria, grazie alla quale anche l'Umanità si abitua a stare con/in Dio.

2. Si richiami il mosaico presente nell'abside di S. Maria in Trastevere, l'Assunzione di Maria di Cimabue, ma anche *La glorificazione della Vergine* di Stefano Fiorentino (1340 circa) nell'abbazia cistercense di Chiaravalle Milanese.

che gli sia simile», ha posto vicino a sé la *Sofia* che ha la sua "incarnazione" in Maria, la vergine di Nazareth. Egli la assume come autentica presenza di Donna con la sua piena libertà umana (il suo *Fiat*, il suo *Sì* sponsale/ancillare) e con il suo corpo femminile[3].

Che nell'eone, nella dimensione del mondo che si instaura dopo la "resurrezione *quella* dai morti", non si diano più atti/eventi di nozze (cfr. *Lc* 20,35-36), non contraddice l'affermarsi delle Nozze escatologiche né elimina la distinzione maschile e femminile. Introdotti nella più alta prossimità a Dio, nel compimento delle Nozze, il Cristo e Maria restano caratterizzati come uomo/maschio e come donna/femmina dentro la fiamma non consumante dell'Eros divino dello Spirito.

Tale presenza simultanea del Cristo Risorto e di Maria Assunta attesta il vero e ultimo *Roveto ardente*. Dio, che non è un "solitario" *ma comunione d'amore di tre Persone*, ha voluto abbracciare a Nozze con sé l'Umanità. Per questo il Verbo ha preso un corpo di carne "da Donna" per realizzare il mistero dell'*una caro* con Maria/Umanità.

Questo è il mistero nuziale che, quale nuovissimo, entra, con tutta l'umana corporeità – anche se *pneumatizzata/trasfigurata* – nello spazio di Dio, spazio dischiusosi per l'intera Umanità. Nel cielo si apre il santuario di Dio e nel santuario sta l'arca dell'alleanza. E ancora nel cielo appare un segno grandioso: la Donna/Arca si apre, nelle doglie, mettendo al mondo un Figlio maschio destinato ad essere il Sovrano/Sposo di quella stessa Donna Umanità che mette al mondo il Figlio (*Ap* 11,19-12,5) il quale entra nel mondo prendendo un corpo di carne dal corpo della Donna al fine di realizzare – non senza un vero dramma attraversato da conflitti e guerre (*Ap* 12,7) – il progetto nuziale di Dio verso l'Umanità. Da quando Dio ha posto in vita l'Umanità, l'ha invitata alle nozze con sé. Il Padre da sempre ha voluto celebrare le Nozze del Figlio con le vergini/creature umane tutte invitate alle Nozze con Lui, prima che si chiuda definitivamente la porta del suo Regno.

Se questo è il compimento ultimo della *Storia* emerge più di un elemento decisivo nella riflessione sul corpo umano.

I corpi hanno un valore "assoluto" escatologico. Una volta che il corpo di Cristo e quello di Maria sono entrati nella Gloria di Dio, ogni umana carne può partecipare alla medesima gloria di Dio. Ciò significa e implica che la *mistica* è dimensione della corporeità umana che in quella trova il proprio compiuto destino. Il corpo umano è dunque fondamentalmente un *corpo sponsale* destinato alle nozze eterne con/in Dio grazie a Cristo nella potenza amante dello Spirito.

Questo mistero globale e ultimo è davvero grande (*Ef* 5,32). Perché illumina e "giustifica" il primo atto creatore di Dio.

2. Il "racconto" biblico/genesiaco della creazione, operata da Dio, si snoda in duplice maniera, in due narrazioni che si implicano e si illuminano a vicenda nel dire/esprimere "il mistero" della realtà umana, il suo esserci (il dato) e la modalità sensata e significativa del suo esserci (destinazione).

Si danno dunque due racconti genesiaci: *Gen* 1,26-31 e *Gen* 2,4b-25.

Quello che il secondo racconto genesiaco espone in forma narrativa/psicologica della realtà di uomo e donna, il primo lo condensa/riassume in una forma sintetica/

3. La tradizione ecclesiale, espressa in modo forte anche da s. Bernardo di Chiaravalle e dal card. Newmann, ha sempre negato un uso "strumentale" di Maria da parte del Verbo.

teologica: «Dio disse: "facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza… E Dio creò l'Adam a sua immagine / a immagine di Dio **lo** creò / *maschio e femmina* ***li*** creò» (*Gen* 1, 26-27).

Dio ha pensato l'Umanità (intenzione creatrice) ma l'ha anche "plasmata" (atto creatore); non come relazione "angelicata" di persone (*Eb* 2,16), ma come relazione "in/carnata", espressa e veicolata da un corpo di carne (che il Verbo di Dio prenderà da Donna).

L'Umanità cioè si esprime in due forme precipue e specifiche, ognuna delle quali (che abbiamo finito per chiamare soggetto umano, umana *persona*), non esiste in astratto ma si configura in un corpo; ognuna *ha* ed *è* un corpo di carne, caratterizzato comunque come *maschio* e *femmina*, per cui si può dire che la "persona umana" è sempre specificata come maschio e come femmina. Tale dato è denso di implicazioni, teoretiche e pratico/esistenziali.

L'affermazione di *Gen* 1,27 coordina inequivocabilmente un rapporto tra "singolare" e "molteplice", tra "uno" e "molti" ma anche tra *unità* e *distinzione*. Il testo esprime e legge tale "opposizione polare" proprio nella realtà somatica di maschio e femmina. Ciò ha le sue conseguenze. Le due realtà/forme di umanità si rimandano l'una all'altra e si esigono a vicenda, tanto da essere l'una *la definizione* dell'altra, scoprendo ognuna il proprio nome nel riferimento all'altra.

Ciò determina la tipica figura del simbolo reale, che è unione *da* e *in* due: ciascuna figura umana *ad*/voca ed *in*/voca l'altra. Il maschio è spinto (*ad*) alla femmina e nello stesso tempo la richiama (*in*) a sé; e viceversa.

Ciò, mentre salva e mantiene la distinzione (che non porta alla distanza dispersiva e alienante di sé), custodisce anche l'unità tra/di maschile e femminile presentandola come luogo e momento di tensione e di riferimento reciproco senza che si annullino in una fusione. Se ne deduce che maschio e femmina non si esauriscono nel puro dato genitale, sebbene anche in questo si esprimano e prendano coscienza di sé. Perché l'atto di *co*scienza è appunto un *cum scire*, un atto simultaneo/comune tra e delle due forme umane; queste pervengono alla coscienza di sé grazie ad un comune e vicendevole sapere l'una dell'altra.

Maschio e femmina giungono a precisare e cogliere il proprio *volto* nella loro costituzione/tensione, qui avvertendo di essere per propria parte il *volto ri/volto* l'uno a quello dell'altra. Nasce qui il primo formarsi del concetto/categoria di *prosopon*. Ogni persona è sguardo (*opon*) proteso (*pros*) dall'/dell'una all'altra; ognuna è *prospiciente* all'altra in modo tale che mentre la vede intuisce il proprio volto.

Senza la presenza della donna l'uomo ignora il proprio nome. Di fatto, anche se nel racconto genesiaco la donna non parla, è la sua presenza che accende nell'uomo l'atto del proferire quel *nome* che li vede accumunati tra loro (*Gen* 2,23): si chiamerà donna (*'ishsha*) perché tolta dall'uomo (*'ish*).

Gli elementi fin qui evocati fanno intuire che la distinzione maschile e femminile è realtà costitutiva delle persone umane e che la "distanza" tra loro non è lontananza "spaziale" ma distanza qualitativa (metafisica) e dunque una *distinzione* che contempla in sé un reale *iato*, pur sempre superato nell'*e*vocazione e nell'*ad*vocazione l'uno dell'altra. Si può dire perciò che tale iato distintivo/metafisico sia lo spazio/ambiente della relazione costitutiva tra maschio e femmina.

La distinzione è una *destinazione*.

Tale realtà di cose è originaria, ontologico-costitutiva, e non conseguenza di una qualche ferita né di una divisione di qualcosa di precedentemente unito[4]. Essa è dunque realtà positiva, non la cosa "volgare" e "sporca" di cui parlano le varie forme di manicheismo e di moralismo. Il testo biblico ne amplifica l'elogio qualificandola come "cosa molto buona" (*Gen* 1,31).

Ora è proprio l'insieme di tali elementi della realtà e della relazione di maschio e femmina a reggere e veicolare il riferimento partecipativo (a sua immagine) della "coppia" umana a Dio[5]. Maschio e femmina così "compaginati" dicono l'immagine di Dio non perché ne sono un lontano e distaccato riferimento, ma perché ne partecipano a tal punto da poterne vivere ed es/primere l'intima dinamica intratrinitaria, tanto da potersi dire davvero somiglianti a Dio. L'essere maschio e femmina e il loro relazionarsi hanno qualcosa di divino. Uomo e donna non sono comuni mortali, ma assumono contorni e connotati divini conformandosi alla "forma" divina che Dio ha messo in loro.

3. A cosa porta tutto ciò? È il secondo racconto genesiaco a schiuderci la risposta, a iniziare dall'affermazione: non è bene che l'uomo sia solo.

La creatura umana sperimenta una propria solitudine, una *mancanza* (che non è "deficienza", ma *ad*/tesa!). Il dato, espresso dalla parte del maschio/Adamo, vale anche per la donna.

Tale "mancanza" genera nella singola persona la coscienza di non essere un "tutto" (ogni singola persona è una *totalità* ma non un *tutto*) e di non essere quindi realtà auto/costitutiva né auto/realizzata e realizzantesi. La singola persona non è una monade in sé conclusa e sufficiente.

Questa singolare mancanza agisce dentro la persona come un pungolo che la sos/spinge alla ricerca di un *quid* che essa non sa determinare né stabilire e che pure la agita e la sommuove, come il proprio corrispettivo pure non "dato" da lei. Nella *Genesi* è Adamo che cerca la "donna"; nel *Cantico dei Cantici* è la donna che è alla ricerca dell'amato; ma il trovare quanto si cerca è dono, pura gratuità che colma l'aspettativa e appaga la ricerca.

Di fatto tale ricerca si innesta e si innerva in quella *ad*/tensione (costitutiva) di maschio a femmina (e viceversa) che contiene e mantiene sempre "il mistero" della persona distinta da sé.

Mistero che, pur svelandosi, spinge ogni persona alla ricerca dell'altra; persona distinta cui *unirsi* (in esigenza e in dono, in un atteggiarsi "attivo") ma anche da *accogliere* dentro di sé (in apertura e in offerta, in un atteggiarsi "passivo").

Il doppio movimento di darsi (attivo) e accogliersi (passivo) diviene costitutivo delle persone, le quali così non "gemono randagie" ma trovano nell'unione la propria realizzazione. Tale dinamica essenziale dice e vuole *la tensione all'unità* ma anche *l'unità come tensione* e quindi realtà da riprendere di continuo e ogni volta come dall'inizio, da costruire, proseguire e ampliare, come in una danza incessante, come in una "fuga"

4. Si richiami quell'etimologia che fa derivare *sexus* da *secare* (tagliare, dividere), con evidente richiamo al mito dell'androgino tagliato in due.

5. Non si può ridurre il rapporto con Dio solo all'intelligenza o alla liberta dell'uomo. Anche intelligenza e libertà sono *situati* nell'Adam in quanto maschio e femmina, non astraendo da queste dimensioni.

senza fine (*Ct* 8,14). L'unione non è immobilità, fissazione, ma un perenne rapportarsi delle persone che si uniscono in un crescendo che rinnova la loro ricerca e il loro congiungersi, ogni volta nuovo.

Ciò ha la sua visibilità "plastica" nella stessa relazione sessuale, che non si esaurisce in un momento puntuale (non si fa in una notte il matrimonio!), ma esige un rinnovarsi e un approfondirsi delle persone così co/in/volte e congiunte.

Non per nulla il testo biblico qualifica il rapporto sessuale come atto e processo di conoscenza (*Gen* 4,1).

Si tratta di quella singolare conoscenza cui allude il verbo francese *con/naitre*: esso dice un effettivo venirsi a conoscere delle persone ma anche un loro *nascere insieme* alla/nella verità di sé e alla/nella congiunzione.

L'atto sessuale mentre congiunge genera ognuno dei due con/giunti (Cfr. *Ct* 3,4; 8,2).

Ciò può essere espresso anche con quel mettersi il *nome* dei coniugi: i quali, mentre si "individuano", nel medesimo istante si aprono al loro destino personale e congiunto. Il *nomen* è anche *omen*. Il nome apre l'individuazione e il destino.

Il tutto accade per "esigenza" interna e non per "cogenza/deterministica". Questa "esigenza" non elimina la percezione della gratuità: del proprio insorgere, della presenza dell'altra persona distinta da sé, della vicendevole *ad/tensione*.

Tale tensione fa scorgere un precedente dato *originario* (l'Origine che non necessariamente coincide con l'inizio, l'accadere iniziale) e un successivo dato *futuro*. Maschio e femmina si avvertono "al centro" di una tensione tra un'*arché* e un *telos*, che non è "la fine" ma il fine. Questo permette loro di pervenire alla *con/summatio* che non è logoramento consumante, ma raggiungimento del *summum* dato *per e all'*apporto dei due coniugi. Anche tale "pienezza" è una realtà *gratuita* per quanto anelata. Ogni pienezza giunge come raggiungimento di una realtà non dovuta, che pure compie ogni segreta aspirazione e ogni più forte desiderio.

Per cui la vicenda umana dell'*ad*/tendersi e *in*/tendersi del maschio e della femmina dice anche il loro comune *pro*/tendersi verso un compimento che essi *in/tendono*, ad esso aprendosi e ad esso indirizzandosi. La loro tensione dice e veicola la loro comune tensione umana a Dio, alla realtà divina. Che pure è all'origine della loro costituzione e che si pone come fine appagante e sempre nuovo del loro unirsi, tale che esso stesso si spinge all'unione con una sempre più grande Realtà.

4. Quanto esposto fin qui può essere accostato e confrontato alle varie concezioni del corpo umano sorte e succedutesi all'interno della contemporanea cultura occidentale, che ha finito per fare della sessualità un mero ricettacolo, un fattore "accidentale", "liquido" che l'uomo può "mettere fra parentesi" e "manipolare" a piacere; per cui ciò che conta è la persona in quanto "soggetto libero" che può (assolutamente e autonomamente) autodeterminarsi anche nella propria dimensione sessuale: ciò che conta è la libertà del soggetto, non il suo "genere"; la "determinazione sessuale" è libera scelta di ogni singola persona.

A questo punto la genitalità appare e viene vissuta come una specie di *protesi*: che l'uomo, divenuto ormai un soggetto casuale, può assumere e dismettere a tempo e a piacere. Ciò determina e segna un ulteriore passaggio epocale: dalla postmodernità alla post/umanità (mutazione antropologica attraverso le biotecnologie).

L'esito di questa estremizzazione può allora provocare un "sussulto" di coscienza, capace di indurre a riconsiderare il maschile e il femminile come una "datità" in cui sta "iscritta" la possibilità di una grande avventura umana, personale/relazionale. Come uno specifico relazionale che non è una prigione né un luogo di angoscia[6] ma una *premessa* e una *promessa*, come realtà che dischiude all'umanità una vera e propria dimensione dell'infinito. E che propone di riprendere il dato biblico sopra richiamato, per leggere nell'Adam maschio e femmina una *traccia* di Dio e una *chance* del destino umano.

Il maschile e il femminile, senza ridursi al fisiologico, diventerebbero così una realtà affidata all'inventività di ogni persona. Realtà *rischiosa* ma che non toglierebbe l'ebbrezza e la scoperta di dimensioni sempre nuove. In cui l'uomo fa sì che la femmina diventi donna, e questa fa sì che il maschio diventi uomo, e insieme si avventurano nel divino. L'uomo e la donna, in questa prospettiva, sono chiamati ad un duplice esodo che coinvolge anche i loro corpi, e ogni corpo è invitato all'uscita (esodo) da sé e ad unirsi a quello dell'altro per essere se stesso. Ma uomo e donna insieme sono ancora invitati a uscire da sé; perché sono solo "ad immagine" di Dio. Ciò dice riferimento a Dio e dice che la pienezza di sé è nell'esodo di sé per unirsi a quel Dio che a sua immagine li ha creati per destinarli alle Nozze con sé, di cui le nozze umane sono presagio e accenno. Proprio la dinamica sponsale degli sposi li apre e li guida alle Nozze con Dio.

Uomo e donna sono pro/vocati ad attraversare *il guado* dello iato tra maschio e femmina, rischiando l'ignoto, ma anche ad attraversare il guado dello iato tra Umanità e Dio, rischiando la sua promessa di voler dischiudere loro la propria vita infinita. Ed Egli la vuole dischiudere nella maniera indicata dalla relazione di maschio e femmina, relazione che Dio stesso ha creato a partire da sé. Dio, che già in sé è amore diffusivo – perché non è un solitario ma uno/Trino – non è geloso del proprio essere ma lo vuole *comunicare* all'Umanità: farle sapere di sé e di sé renderla partecipabile.

Nella nuzialità umana Dio ha es/posto se stesso "in sé" e nella "finalità" che lo ha mosso nell'atto creatore. Nella coppia maschio e femmina Dio ha detto se stesso, ma anche il progetto che pensa per l'Umanità intera. Egli non è un solitario. È sintesi impensata di "singolare" e di "plurale".

Non una unità "informe e fusionale" ma una unità conseguente e conseguita nell'amore, grazie ad una pluralità non "indefinita" ma "caratterizzata". Dio è *uno* nella distinzione *triadica* che quell'unità realizza ed esprime nell'atto stesso in cui tale unità celebra la festa e il convenire delle tre persone.

Questa sua dinamica interna Dio l'espone nella plasmazione di uomo e donna. La relazione di maschio e femmina lascia balenare e percepire Dio stesso e il suo progetto nuziale verso e con l'Umanità[7]. In ciò sono assunti e coinvolti i corpi stessi. I corpi umani sono sponsali e in questo sono "mistero" che allude al "grande Mistero".

Ma allora i corpi sono "divini", "spirituali". La carne del corpo ha in sé l'alito/soffio divino che non li appiattisce alla dimensione animale/vegetale ma li "esalta" alla dimensione divina. La strutturazione stessa dei corpi e la loro stessa fisiologia relazio-

6. Platone vedeva nel corpo (*soma*) un carcere (*sema*), Plotino si vergognava di essere in un corpo, F. Ebner viveva l'angoscia di essere in un corpo sessuato.

7. Anche in Balthasar il modello ultimo della relazione Dio-Umanità non è il rapporto madre/bambino, ma il mistero nuziale, la relazione sposo/sposa (basti richiamare la raccolta dei saggi in *Sponsa Verbi*).

nale sono lo spazio della "mistica": mistero aperto e destinato (a superarsi e inverarsi nello stesso tempo) al Mistero.

Sta qui la scommessa e la sfida offerte ancora oggi e soprattutto oggi al maschile e al femminile[8].

Ciò dice in ultima analisi che anche la relazione maschile e femminile è chiamata alla mistica. La "fisiologia" umana è spazio della mistica[9]. Essa reca notizia e indizio della chiamata dell'Umanità nel suo insieme alle Nozze con la santa Tres/Unitas nella forza ebbra ed amante dello Spirito Santo, sigillo dell'amore e bacio intratrinitario, *Eros* divino egli stesso, capace di trasformare il gemito in canto e di amalgamare *eros* e *agape*. Un *eros* puramente ebbro porterebbe alla deriva; un'*agape* di pura dedizione porterebbe alla malinconia se non alla tristezza di uno strano atteggiamento unilaterale e "paternalista", senza la festa dello "scambio" vicendevole. L'*eros* implica l'*agape* ma questa, per la verità compiuta di sé, non può non aprire all'*eros*.

In tal modo è possibile recuperare la dimensione del corpo umano, che è certo l'*arci/simbolo* (Y. Labbé), ma nella sua precipua e specifica configurazione/distinzione maschile e femminile, profezia escatologica drammatica, ma non meno vera della destinazione ultima dei corpi ad entrare a partecipare al supremo nuovissimo delle Nozze escatologiche. Non senza l'assunzione e la trasformazione dell'intero cosmo creato; perché le Nozze avverranno sotto cieli nuovi e in terra nuova (*Ap* 21,1)[10].

8. Sia pure in una forma di vita "catacombale" (Luce Irigaray), dove alcuni custodiscono il miracolo dell'opposizione polare di uomo e donna.

9. Vedi il recente lavoro di F. Hadjadj, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009. Sulla stessa linea si è espresso Tagliaferri: «La possibilità di accesso allo Spirito passa attraverso i meccanismi biologici della materia. Oggi i tempi sono maturi per un passo avanti in questa direzione», R. Tagliaferri, *Il corpo mistero della vulnerabilità di Dio*, in S. Biancu-G. Pugliesi (a cura di), *Il corpo*, Cittadella Ed., Assisi 2009, p. 54.

10. Per l'approfondimento di questi temi e per la fondazione ulteriore di certi passaggi di pensiero vedi G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002 e Id., *Persone nuziali. "Communio nuptialis". Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005.

Riflessioni ed esperienze pastorali

Madre Teresa di Gesù Crocifisso, al secolo Faustina Zavagli (1835-1910) *(Fondatrice delle Suore francescane missionarie di Cristo e del Collegio Sant'Onofrio)* *

di Sr. Maria Gabriella Bortot **

Incontrare un testimone è come avvicinarsi al roveto ardente. È fuoco dello Spirito quello che arde nei cuori e nelle vene dei profeti. È sapienza e passione che dischiude l'ardore e l'ardire di esodi nuovi, in nome di Cristo, per tracimare il mosto del Vangelo sulle strade del mondo.

La vita di Madre Teresa non sfugge a questo fascino polarizzante, e stupisce la scarsa notorietà di una vita tanto avvincente: una sequenza d'inizi sempre nuovi, sogni dalla vasta apertura alare senza pieni compimenti, dove ogni arrivo porta accenti di struggente partenza; inverni di protratto patire che daranno a Madre Teresa di vedere la sua fondazione appena abbozzata, con grandi potenzialità latenti e poca espansione. Non a lei sarà dato di raccogliere le spighe dei semi posti a dimora nel suo lento, segreto "morire" ma alle figlie, che intoneranno il canto delle spigolatrici.

I motivi che, per un secolo, hanno tenuto Madre Teresa ai margini della storia sono plurimi. Senza dubbio, l'esiguità delle fonti scritte, in parte andate smarrite durante il periodo bellico, quando l'archivio della Casa Madre è stato danneggiato nei vari sfollamenti delle Sorelle da Rimini su Viserba, poi a Dogana di San Marino, a Sassuolo di Modena e a Cadiroggio di Reggio Emilia.

Poi, la scarsità degli approfondimenti storici e la mancata trasmissione scritta delle memorie; regnava allora, nei conventi, la cultura del nascondimento e il pudore del proprio operato.

Sarebbero auspicabili pertanto, indagini storiche in ciò che rimane degli archivi Zavagli-Cappi e in altre fonti laterali dove, forse, sono occultate tessere pregiate che potrebbero colmare periodi lacunosi e portare alla luce una vita che vela molto più di quanto rivela oggi.

Cittadina eccellente e sconosciuta

Faustina è nata il 4 ottobre 1835 nel casato riminese dei Conti Zavagli. È una figura poco nota persino alla ridente città romagnola che le ha dato i natali, il censo e ha incorniciato la sua non facile esistenza, tutta trascorsa a Rimini, eccettuata la parentesi nel Monastero delle Rocchettine a Fano, dove per quattro anni è stata educanda e per altri sette monaca agostiniana.

La troviamo nel 1861 provata da tribolazioni morali e seriamente indebolita nella salute. Il monastero di san Daniele non era più la sua casa, occorreva partire per

* La presente *Introduzione*, unitamente ai tre saggi seguenti, sono il frutto di una serata di studio dedicata a Sr. Faustina Zavagli (svoltasi a Rimini il 1 Ottobre 2010 presso l'Oratorio degli Artisti), promossa dalla Congregazione Suore Francescane Missionarie di Cristo di Rimini nella ricorrenza del I Centenario del beato transito della loro fondatrice.

** Superiora Generale della Congregazione Suore Francescane Missionarie di Cristo.

possedere il Tutto che il sacro recinto non aveva saputo donarle. Fa ritorno a Rimini, quale monaca esclaustrata per un anno, situazione giuridica alquanto delicata all'epoca, che le varrà un controllo severo da parte dei Vescovi interessati al suo caso, ma l'affezione di Madre Teresa alla Chiesa sarà inflessibile anche nelle traversie tempestose, come lo sarà la sua puntuale fedeltà ai Voti solenni.

Suor Teresa prende dimora in un appartamento in via Garibaldi con la fida domestica Angelica Bertola, un'orfana presa al brefotrofio femminile situato accanto alla Chiesa dei Servi, che diventerà in seguito la sua prima compagna. Il loro stile di vita è sobrio e raccolto; frequentano le chiese del centro storico della città; i giorni e i mesi scorrono, invariabilmente grigi. Madre Teresa rimane protesa a cogliere il soffio dello Spirito sulla sua vela, la sillaba che spezzi il silenzio di Dio, l'abbraccio sensibile che illumini per un attimo il fitto buio della sua anima sitibonda.

Quel bagliore si farà attendere venticinque anni.

Per uscire dalle maglie della solitudine e dell'umiliazione che le comprimono l'anima, Madre Teresa comincia a frequentare assiduamente i malati del vicino ospedale e le case dei pescatori del Borgo San Giuliano. Gli uomini sono a pescare in alto mare e lei incontra donne, ragazze e bambini. La miseria è vasta quanto l'ignoranza. Lei non è la visitatrice e neppure la benefattrice, è la sorella di casa, la sorella del popolo che, come san Francesco, si prende cura delle situazioni umane e spirituali che più le ricordano Gesù Crocifisso, fulcro della sua anima appassionata e schietta. Nel volgere dei giorni, mentre attraversa nei due sensi il Ponte di Tiberio, si allenta la sua angoscia e affiora la dirompente forza d'amore chiusa fino allora nelle sue vene. Sulla meridiana della sua vita è scoccata l'ora solenne della carità; l'indole missionaria della sua futura fondazione prende forma embrionale e si profila la prima espressione della sua spiritualità: servire Cristo nei poveri, negli emarginati e negli infermi.

Madre Teresa ha avuto bisogno dei poveri, dello sguardo dei poveri perché emergesse dai fondali di una notte interminabile, l'oro rilucente del suo carisma.

Se il contesto storico la forgia, il contesto ecclesiale la cesella e dà certezza alla sua lungimiranza. Proprio allora arriva a Rimini il nuovo Vescovo, Francesco Battaglini, uomo dal finissimo intuito spirituale, il quale, incontrando Madre Teresa scorge chiaramente la figlia obbediente alla Chiesa, la madre accogliente e ospitale, la consacrata appagata, la testimone lieta del Vangelo e le rivolge il vibrante consiglio: «Figlia, guardati attorno e servi!».

È la conferma, la consegna e la benedizione della Chiesa, l'alveo sicuro dove ogni ispirazione si cala nell'unico mandato di Gesù Cristo.

In quell'istante lo Spirito Santo ha vergato la prima pagina della storia della sua fondazione. Madre Teresa diventa bella di altra beltà e nobile di altra nobiltà: il suo patire le pare trascurabile di fronte alla nuova chiamata. Il Vasaio reimpasta la sua creta per nuovi travasi di acqua, di vino e d'olio, profezia nuziale e dilatazione del grembo dello spirito per maternità impensate. Madre Teresa si avvinghia al Crocifisso e si trasferisce in Via Francesco Bonsi, accanto all'Oratorio di sant'Onofrio, dove un tempo confinava il ghetto degli ebrei. L'estrema indigenza nega la certezza del domani ma Madre Teresa contrappone un abbandono totale alla Provvidenza, che fa piovere promesse su ogni penuria.

Raffinata educatrice

Nel 1882, riscaldata dal braciere d'amore che rese folli i cuori di Francesco e Chiara, diventa terziaria francescana presso i frati Cappuccini. Raccoglie attorno a sé le prime bambine povere, apre per loro e per le educande il Collegio Sant'Onofrio di cui sarà l'anima e l'eccellente educatrice. La sua raffinata intelligenza la spinge ad insegnare oltre la lingua italiana e la matematica anche la musica classica, il bel canto, la poesia, il teatro, il ricamo. Promuove intrattenimenti accademici, non certo per creare spettacolarità, ma per destare i sentimenti più nobili e aprire cuori e menti alla grazia del Bello.

Alla noncuranza della sua epoca per la cultura dell'infanzia e della gioventù contrappone uno sguardo accorto e materno per sottrarre terreno all'ignoranza e infondere i valori più alti dell'umanità e della cristianità. E questa opera pedagogica a favore delle classi povere sarà l'altra chiara espressione della sua spiritualità.

Madre lungimirante

Nel 1885 emette i Voti Religiosi e fonda la Famiglia delle Suore Terziarie Francescane di Sant'Onofrio, poi denominate Suore Francescane Missionarie di Cristo che guiderà per venticinque anni con polso intrepido e amabile, tra indicibili difficoltà. Vedrà entrare nella sua Famiglia venti Sorelle ed edificherà la sua Casa poggiandola sui pilastri sicuri della conformità a Cristo, sulle relazioni tra le Sorelle improntate alla più squisita umanità, sui rapporti affabili con la gente, sull'amoroso servizio ai bambini, ai poveri, ai malati ed infine su un'originale e inusuale senso della festa, del riposo, della distensione e dell'amicizia.

Il 28 ottobre 1906 ottiene l'aggregazione della Sua Famiglia al Primo e Secondo Ordine dei Frati Cappuccini, con la quale la sua fondazione nascente viene innestata all'"albero" magnifico e fecondo della santità e carità francescana. Il 6 novembre 1910, in un sussulto quasi estatico, Madre Teresa morente vede una distesa di fiori e pronuncia, per l'ultima volta, le parole-sintesi della sua vita: «Sia fatta la Volontà di Dio».

Verso la beatificazione

Madre Teresa cammina verso la beatificazione. La Chiesa applicherà anche a lei l'unico suo criterio di valutazione della santità: la somiglianza con Cristo Gesù incarnato, crocifisso e risorto. La vita di Madre Teresa traluce le sembianze del Signore Gesù. È evidente l'eccellenza del suo carisma che ha subito messo le ali ai sandali delle sue figlie che proseguono il "santo viaggio", sui sentieri del mondo, con liete riprese dopo ogni indugio; una marcia lunga 126 anni e che, guidata dallo Spirito, prosegue perché la forza della Pace e del bene giunga oltre Rimini, su altre spiagge, colline e savane.

È per le sue Sorelle di oggi un'eredità carica di responsabilità e di gloria, essere l'esaudimento del "sogno" della Madre, essere rami di tanta radice. Altri fili di canapa che il Padre intreccia e che diventano seta lucente, altre donne amanti, silenti, docili per un umile vivere, col canto e col saio di Francesco e di Chiara, vanno, amano, traghettano l'intuizione di Madre Teresa e la solida tradizione delle Sorelle della prima ora. Mai potranno smarrire la rotta le figlie di tanta Madre che non le voleva osservanti e neppure perfette ma certamente le voleva sante. Davvero era Lei, la santa Radice.

«Se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (*Rm* 11,16.24).

Madre Teresa di Gesù Crocifisso e il vescovo Gaetano Battaglini *

di Piergiorgio Grassi **

Entrerò in argomento con due cenni autobiografici. Sono nato in via Al Tempio Malatestiano, quasi davanti al Duomo, e lì sono vissuto per i primi tredici anni della mia vita. Lo spirito di avventura di un ragazzo che scopriva la città e i suoi dedali di strade, mi portava spesso nella piazza dove si trova palazzo Zavagli e lì mi fermavo a leggere e a rileggere la lapide che ricorda la morte in Somalia, a Uarscheick il 30 aprile 1890, del sottotenente di vascello Carlo Zavagli, caduto in un agguato teso dagli indigeni. Non sapevo nulla né della famiglia Zavagli, né di Madre Teresa di Gesù Crocifisso, al secolo Faustina Zavagli, nata nell'edificio che colpiva la mia fantasia con l'evocazione di lontane terre africane. Più tardi ho sentito spesso parlare delle suore di sant'Onofrio come di ottime maestre, educatrici di generazioni di persone, e non sapevo che tra la piazza che avevo esplorato da ragazzino e la via Bonsi, dove avevo spesso occasione di passare e di immergermi nel vociare di ragazzi che entravano o uscivano dalla scuola, ci fosse un legame molto stretto. L'ho compreso, senza approfondirlo, trent'anni fa, quando ho lavorato alla pubblicazione di un volume dell'editore Chigi, che ricostruiva la storia di Rimini nell'Ottocento e nel Novecento e mi è stato chiesto di narrare le vicende del Movimento cattolico dalla Restaurazione sino al Ventennio fascista (cfr. P. Grassi, *Dagli intransigenti ai popolari. Il Movimento cattolico a Rimini 1870-1926*, Bruno Ghigi editore, Rimini 1979). Mi sono allora imbattuto nella figura di un vescovo di eccezionale levatura, mons. Francesco Battaglini. Nei documenti da me esaminati ricorreva anche il nome di Madre Teresa Zavagli. La preparazione all'incontro di questa sera mi ha offerto la possibilità di rileggere più attentamente certi testi e di comprendere meglio la biografia di una donna di indubbio spessore intellettuale e spirituale.

Quando Teresa iniziò la costruzione del suo collegio per le fanciulle, ponendo le basi per la fondazione delle Suore Terziarie Francescane di sant'Onofrio, fu confortata nella sua impresa dal vescovo Battaglini. I biografi raccontano che madre Teresa non avesse perso la speranza di rientrare in un monastero di rigida osservanza. Però, tornata a Rimini, dopo la malattia che l'aveva allontanata dalla rigida vita religiosa che aveva condotto per alcuni anni a Fano nel monastero della Canonichesse lateranensi (dette anche Rocchettine), il Vescovo le chiese di non soffermarsi sulla vecchia ipotesi di vita, ma di cercare altre strade. Battaglini aveva grande ascendente nella Chiesa e nella città di Rimini. Occupò la cattedra di San Gaudenzo per soli tre anni (1989-1892) e fu poi chiamato a Bologna come arcivescovo (su di lui cfr. P. Grassi, *Il movimento cattolico a Rimini*, cit., pp. 11-20). E proprio nel primo periodo della sua

* Relazione presentata in occasione della serata di studio su sr. Faustina Zavagli. Testo della registrazione, rivisto dall'autore.

** Direttore dell'ISSR "I. Mancini" dell'Università di Urbino e docente di *Filosofia della Religione* presso la stessa Università.

attività pastorale, chiese a Madre Teresa di dare concretezza al suo sogno: curare le ragazze bisognose e abbandonate. A Rimini questo settore assistenziale ed educativo era stato bloccato dalle vicende risorgimentali, con le implicazioni politiche che avevano comportato. Se infatti all'inizio dell'Ottocento erano sorte iniziative di parte cattolica che avevano questo obiettivo, i continui rivolgimenti politici le avevano viste rapidamente deperire. Madre Teresa si inserì in maniera originale nella ripresa di una presenza, anche pubblica, del cattolicesimo italiano sulla spinta del progetto del pontefice Leone XIII, che inviò a Rimini un creativo protagonista. Papa Pecci puntava a restituire alla Chiesa, in ogni campo della società civile, il pieno esercizio di quella funzione di direzione e di guida che aveva avuto nei secoli passati. Tra i cardini di questo rinnovamento primeggiava la ripresa degli studi tomistici, che Leone XIII aveva legittimato e incrementato con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), un documento che conteneva l'invito a ripristinare lo studio dei grandi maestri della tradizione e in particolare di Tommaso d'Aquino, per restituire alla filosofia il suo ruolo di chiarire i *preambula fidei*, di elaborare un'antropologia solida e di offrire una base scientifica alla teologia e all'apologetica contro i corrosivi attacchi delle correnti più radicali del pensiero contemporaneo. Battaglini fu mandato a Rimini perché la diocesi, considerata strategica per la sua posizione geografica di cerniera tra Marche e Romagna, si inserisse rapidamente nel grande solco delle prospettive pastorali indicate da Leone XIII.

Proviamo a descrivere, sia pure sommariamente, la situazione della Chiesa di Rimini in questo periodo e il ruolo di madre Teresa all'interno di questa ripresa. Per diversi anni dopo la breccia di Porta Pia, che segnò la definitiva scomparsa dello Stato Pontificio, la diocesi visse un periodo di ristagno culturale e pastorale. Le campagne rimanevano ancorate alla tradizione religiosa, ma il rapido avvicendarsi di vescovi aveva impedito l'emergere di linee pastorali innovative rispetto a quelle che avevano segnato l'età della restaurazione. Compito quasi esclusivo dell'azione pastorale era l'impegno, attraverso il *munus* gerarchico, di rinsaldare la religiosità popolare attraverso la moltiplicazione delle pratiche tradizionali e la formazione di un clero pio, zelante, legato ad una cultura teologica, filosofica, letteraria che aveva fatto le sue prove all'inizio del secolo. Francesco Lanzoni, illustre storico faentino, scrive nelle sue memorie: «Clero e laici per anni sperarono in una prossima restaurazione dell'antico regime papalino confortati dal fatto che nello spazio di mezzo secolo il governo pontificio era caduto tre volte e per altrettante volte si era rialzato» (Cfr. F. Lanzoni, *Le memorie*, Stab. grafico F.lli Lega, Faenza 1930).

Ebbene, quando monsignor Battaglini venne destinato a Rimini, ruppe con questo schema di pensiero e dichiarò apertamente essere irreversibili gli eventi che avevano portato all'affermarsi del nuovo Stato nazionale e a profonde modifiche nella situazione geopolitica tradizionale, in Italia e in Europa. Veniva da Bologna dove aveva costituito un gruppo di laici molto impegnati nel nuovo corso, sulla scia dei fondatori della gioventù cattolica (Fani e Acquaderni): rivolgendosi al clero riminese sottolineò che bisognava ripartire per una nuova stagione della Chiesa, che era necessario un nuovo inizio e che, tra i fondamenti di questo risveglio, centrale era il recupero degli studi tomistici. Battaglini fu uno degli studiosi più attenti e autorevoli in Italia del pensiero di san Tommaso, ma il suo tomismo era aperto al confronto e non dottrinario e ripetitivo.

Si concentrò nell'opera di rinnovamento culturale riformando gli studi del seminario diocesano e fondando un'Accademia filosofica intitolata a S. Tommaso, che concepì come strumento adeguato per attuare una vera catechesi tomista intensiva per tutto il clero della diocesi, ma senza escludere i laici. L'Accademia era affiancata da un periodico, «La Parola», che riportava regolarmente gli *Atti* delle tornate accademiche e articoli filosofici sulle principali questioni, dai temi antropologici a quelli cosmologici. In netta contrapposizione con i moderni panteismi e idealismi si difendeva la trascendenza di Dio e la contingenza del mondo (cfr. B. Brici, *Il card. Battaglini e l'Accademia filosofico-teologica di Rimini*, in «Rivista diocesana Rimini», XXV-LXXXVI, pp. 66ss.). L'azione di Battaglini a Rimini fu molto incisiva, lo confermano la parole di don Girolamo Mauri, grande protagonista del cattolicesimo riminese tra fine Ottocento e i primi decenni del Novecento. Mauri fu il primo direttore del settimanale cattolico diocesano «L'Ausa». Sorto nel 1895 interruppe la sua pubblicazione dopo aver cercato di resistere all'avvento del fascismo a Rimini. Nel 1925, il riminese Igino Righetti, che sarà fondatore del Movimento dei Laureati cattolici e, ancor prima, presidente nazionale della FUCI, avendo al fianco come assistente Giovanni Battista Montini, futuro papa con il nome di Paolo VI, scrisse per «L'Ausa» tre articoli, che suscitarono un aspro dibattito, in cui sosteneva la tesi che tra totalitarismo, Stato etico, fascismo e cristianesimo c'era una profonda incompatibilità (cfr. P. Grassi – L. Bedeschi, *Antifascismo cattolico*, La Locusta, Vicenza 1963. Vengono qui raccolti i testi degli articoli di Igino Righetti con un'ampia introduzione).

Ebbene, a distanza di circa cinquant'anni dalla partenza da Rimini di Battaglini, don Girolamo Mauri, nel commemorare don Vittorio Berlini, parroco di sant'Agnese che con lui aveva condotto gli studi filosofici sotto la guida del Battaglini stesso, scrisse che il vescovo bolognese aveva suscitato in loro la passione per gli studi filosofici, passione che si dilatò nelle file del clero, «ne sollevò il morale, ne cimentò la concordia e stabilì il ricordo lungamente incancellato di giorni fecondi e felici» (G. Mauri, *In memoria dell'arciprete Vittorio Berlini, parroco di S. Agnese in Rimini*, Stab. tipografico Garattoni, Rimini 1936, p. 10). Battaglini intendeva elevare il livello culturale del clero, affinché questo diventasse più fermo nella ispirazione di fondo e in grado di costituire i quadri di una Chiesa impegnata a dare forma ed efficacia alla sua presenza nella società civile. Con una novità di non poco rilievo: non solo i sacerdoti erano sollecitati ad essere protagonisti di questa avventura, ma anche i religiosi e le religiose e in particolare i laici. In tutti andava risvegliato il senso della missione e quindi dell'annuncio e della testimonianza pubblica del Vangelo.

Battaglini, vescovo colto, umanamente ricco e accogliente, pastoralmente avvertito, si mise a cercare nella diocesi persone in grado di mettersi a servizio di questo progetto e fu allora che incontrò madre Teresa, di cui apprezzò la notevole sensibilità, le buone letture, e l'adesione piena alla spiritualità francescana, portando nella sua avventura di religiosa «un preoccupante corredo di povertà», come scrisse un suo biografo, sul modello di Francesco d'Assisi, con una fede intrepida in Cristo Gesù «che da ricco che era, si fece povero perché noi diventassimo ricchi della sua povertà». Battaglini fu uno scopritore di talenti. Ricordiamo anche un vicino di casa di madre Teresa, monsignor Maccolini, parroco della Chiesa dei Servi, spinto dal ve-

scovo a impegnare tempo e danaro a favore dei meno abbienti e degli operai. Si deve a lui infatti il sostegno finanziario (e non solo) all'oratorio S. Francesco, che integrò con un Istituto per gli Artigianelli (aveva scuole di tipografia, legatoria, falegnameria…). Operò poi per l'Istituzione di un Gabinetto di lettura, per la rinascita della Società di S. Vincenzo de' Paoli, per la fondazione di una Società operaia cattolica di mutuo soccorso, che accolse in poco tempo l'adesione di oltre quattrocento persone. A partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, e per tutto il Novecento, nella scia tracciata si muoveranno poi tante persone impegnate seriamente nella società civile, sino ai nostri giorni. Un esempio da tutti noi conosciuto è quello di don Oreste Benzi. Ma è nel periodo breve dell'episcopato del vescovo Battaglini, lo ripeto, che la Chiesa riminese mise radici profonde, intrecciando evangelizzazione e promozione umana, i cui frutti saranno diffusi anche fuori dal perimetro della nostra città, della nostra regione, e persino in altri continenti.

Le iniziative promosse da madre Teresa sono durate, hanno attraversato tutto il Novecento. Sono il frutto della sua vita interamente donata, e della sua capacità di elaborare Costituzioni, per la Congregazione da lei fondata, che furono in grado di reggere al tempo, perché intrise di spirito francescano, come emerge da diverse ricostruzioni (mi servo, a questo scopo, del volume di L. Fara, *Madre Teresa di Gesù Crocifisso*, Rimini 2001).

Ho trascritto, traendola dalle Costituzioni, questa espressione che ha colpito la mia attenzione: «le maestre delle fanciulle povere devono essere pazientissime, caritatevoli e umili». C'è qui un'eco dei *Fioretti di san Francesco* che venivano letti da Madre Teresa o da altre suore, all'interno del gruppo di coloro che furono alle origini della Congregazione. La durata della sue intraprese è dovuta anche alla presenza in lei di un talento pedagogico non comune, di uno sforzo continuo di formazione degli insegnanti e nella cura assidua delle ragazze. Anticipando in parte il nostro tempo, dette, ad esempio, centralità al gioco, al movimento, al teatro, alla vita all'aperto sulle colline attorno alla città o al mare. Si può davvero dire che abbia vissuto una doppia fedeltà, a Dio e alla terra. Perché il tema del Dio incarnato, di Gesù che si fa crocifiggere per gli altri, dava per lei valore alla terra, al corpo, alla persona nella sua integralità. Madre Teresa visse queste dimensioni attraverso un'esistenza povera ma non misera, con un senso fortissimo della propria dignità e della dignità di ogni persona. Sono da sottolineare le righe in cui chiedeva che si curasse moltissimo l'abbigliamento delle educande, che non doveva essere sfarzoso, ma semplice, essenziale, ben pulito e ordinato. D'altra parte la sua vita di povertà dignitosa era in funzione del suo *essere per gli altri*, così come è vissuto e morto per gli altri quel Gesù crocifisso da cui volle prendere il nome.

La Chiesa riminese nell'Ottocento è stata illuminata da tre grandi donne: madre Elisabetta Renzi, madre Angela Molari, madre Teresa Zavagli, ciascuna con caratteristiche peculiari eppur convergenti. Vale allora la pena di continuare questi scandagli storico-biografici, operare altre analisi, condurre altri studi. Madre Teresa, pur essendo stata cittadina riminese e avendo contribuito a far crescere la comunità locale, è ancora poco conosciuta da credenti e non credenti che abitano nella nostra città e dentro i confini della diocesi, come ha affermato, nell'aprire questa serata, suor Maria Gabriella Bortot. Riportarla al centro dell'attenzione – così come

si dovrebbero riportare al centro dell'attenzione altri personaggi caduti nell'oblìo – significa sapersi orientare nel presente, perché chi non conosce la storia è destinato a ripetersi, come amava dire George Santayana. Chi non conosce la storia infatti è destinato a non orientarsi e a non cogliere la méta possibile. Si tratta di riappropriarsi della storia e di tante storie e quindi di un senso e di una direzione, in un momento in cui entrambi vengono negati e si vive nell'immediatezza. Molte sono le forze che sembrano voler convincerci del fatto che il passato non ha alcun valore e che il futuro non è portatore di novità, tantomeno di una salvezza che viene da Altro. Si vorrebbe una vita frammentata, tutta centrata sull'*hic et nunc*, l'esatto contrario di una vita da costruire sulla base di una solida speranza: un diventare persona attraverso un itinerario rigoroso. Per realizzarlo Madre Teresa Zavagli ha speso la sua intera esistenza.

Madre Teresa Zavagli, Fondatrice dell'Istituto S. Onofrio, nel quadro della Chiesa riminese del suo tempo *

di Paola Del Bianco **

Il clero regolare a Rimini nell'Ottocento

Le soppressioni napoleoniche (1797-98, 1805-1806, 1810), dettate dalla necessità di ridurre l'incessante proliferare di nuove istituzioni, nuovi ordini e nuove sedi, avevano eliminato a Rimini diciotto conventi (dodici maschili e sei femminili), i cui beni furono subito messi all'asta ed acquistati dalla nuova borghesia emergente.

Dopo la Restaurazione (1815), nella città ritornarono soltanto i Cappuccini (alla Colonnella e poi nel borgo S. Giovanni), i Minimi di S. Francesco di Paola (i Paolotti) e i Minori Osservanti (a S. Bernardino e nel Convento della Madonna delle Grazie a Covignano). Come sottolinea Turchini, «gli ordini (maschili) che riuscirono ad essere nuovamente presenti furono essenzialmente predicatori e mendicanti [...]. Predicazione ed evangelizzazione è la risposta che viene data "al secolo". Dopo la proclamazione del Regno d'Italia (1861) il nuovo governo, impegnato nella difesa dei confini e nella ricerca del riconoscimento da parte degli altri Stati, avendo necessità di fondi, ricorse alla soppressione delle case degli istituti religiosi per incamerarne i beni e venderne gli immobili (decreto del 7 luglio 1866, entrato in vigore il 1 gennaio seguente). Conseguito lo scopo, gli ordini soppressi poterono tornare senza troppe difficoltà nei medesimi luoghi e riprendere le consuete attività, costruendo o comprando nuove case grazie alla generosità dei fedeli. Va però precisato che nella soppressione del 1866 non si presero in considerazione, se non marginalmente, gli ordini e le congregazioni femminili, vale a dire le forze emergenti che si riveleranno il corpo portante della Chiesa post-unitaria.

Nella prima metà dell'Ottocento, a livello d'introduzione di nuovi ordini religiosi nella diocesi di Rimini, l'unica novità è costituita dalla presenza dei Missionari del Preziosissimo Sangue, almeno dal 1819, quando Gaspare del Bufalo (1786-1837) venne a predicare nella chiesa di S. Maria in Corte; nel 1824 i Missionari del Preziosissimo Sangue aprirono una Casa in una parte del convento di S. Chiara e nella seconda metà del secolo si trasformarono da assi portanti della predicazione e dell'evangelizzazione, insieme ai Cappuccini, a promotori e divulgatori della devozione mariana (1850: miracolo della Madonna di S. Chiara).

Nel corso dell'Ottocento, e in particolare nella seconda metà del secolo, si assiste inoltre alla fondazione di nuove congregazioni o all'erezione di case di ordini religiosi femminili. Le nuove istituzioni sono impegnate nella vita attiva piuttosto che in quella contemplativa e svolgono un'azione rivolta sostanzialmente a finalità filantropiche (per esempio le suore di S. Vincenzo, stabilitesi a Rimini nel 1853) o educative. Parallelamente si assiste, dopo la soppressione del 1866, ad una costante diminuzione del clero in cura d'anime, diminuzione inversamente proporzionale all'incremento demografico.

* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata in occasione della serata di studio su sr. Faustina Zavagli.

** Direttrice Sezione Fondi antichi, Manoscritti e Gabinetto dei disegni e delle stampe della Biblioteca Civica "Gambalunga" di Rimini.

Gli ordini femminili e particolarmente le suore, hanno avuto con i vescovi e in genere con la Chiesa locale un rapporto in gran parte diverso da quello degli ordini religiosi maschili, i quali dovevano sì ossequio al vescovo, ma dipendevano dal padre provinciale, che esercitava la propria autorità in nome delle costituzioni dell'ordine. Se per gli ordini religiosi femminili tradizionali (monache) il discorso non è diverso da quello degli ordini religiosi maschili, per le nuove fondazioni occorre sottolineare che, una volta erette ed approvate dal vescovo, esse avevano pieno riconoscimento giuridico, ma per la loro attività continuavano a dipendere direttamente dal capo della Diocesi. Inoltre le singole case, coordinate dalla casa madre, operavano a fianco e talora in stretta collaborazione con l'organizzazione parrocchiale.

Le nuove fondazioni femminili

Nell'Ottocento sorsero nel Riminese tre istituti religiosi femminili:

1. L'Istituto delle Maestre Pie dell'Addolorata, d'influsso canossiano, venne fondato a Coriano nel 1828 da Elisabetta Renzi (Saludecio, 19-10-1786 – Coriano, 14-8-1859) su un preesistente pio ritiro delle "Povere del Crocifisso", a cui la Renzi apparteneva dal 1824 ma la cui fondazione risaliva al 1818. Si specializzò nell'istruzione e nell'educazione cristiana della gioventù femminile – le future spose e madri – anche come strategia di conquista o recupero alla religione e alla Chiesa della popolazione, specie nei piccoli paesi di campagna. Nel '30 il vescovo mons. Zollio ne approvò il regolamento, due anni prima stilato dalla Renzi e riveduto dalla venerabile Maddalena marchesa di Canossa, sua guida spirituale. Vi si raccomandava la pietà, la mortificazione, la rinuncia della propria volontà, la perfetta obbedienza ai superiori e il rispetto rigoroso della castità, secondo le tre massime: "morta al mondo", "morta a se stessa", "vivere soltanto per Gesù crocifisso". Nel 1839 la primitiva regola fu aggiornata e perfezionata in base ai suggerimenti di Maddalena di Canossa e alle norme delle Maestre Pie Venerini di Roma. Con decreto del 22 agosto dello stesso anno, il vescovo mons. Gentilini dichiarava canonicamente eretta la nuova congregazione col nome di "Maestre Pie dell'Addolorata"; il 29 agosto ebbe luogo la vestizione della Renzi e delle sue prime figlie. Infine, con decreto del 26 aprile 1858, il vescovo di Rimini Salvatore Leziroli modificava «alquanto le regole Romane» (l'Istituto delle Maestre Pie era stato istituito a Roma da Clemente XIII e nel 1828 era stato caldamente raccomandato ai vescovi) e stendeva «con più preciso dettaglio i regolamenti opportuni, e più adattati alle Case erette e da erigersi in questa Diocesi». L'Istituto ben presto si consolidò e diffuse nei principali centri della diocesi (tra gli altri: Sogliano, 1829; Savignano, 1851; Mondaino, 1858; S. Giovanni in Marignano, 1861; Montescudo, 1874; Rimini, la futura Casa generalizia, 1876) e, dopo la seconda soppressione, anche in quelle di Pesaro, Montefeltro, Fano, Piacenza, Iesi, Bologna, Imola, Cesena, Sarsina, Novara, Ancona e a Roma.

2. L'Istituto delle Figlie dell'Immacolata Concezione, francescano e più precisamente sotto l'influsso di S. Gaspare del Bufalo, venne fondato nel 1857 a Santarcangelo di Romagna, nel monastero delle SS. Caterina e Barbara, già delle Camaldolesi, da Angela Molari (Rimini 24-8-1821 – 21-11-1887), in religione Suor Maria Maddalena della SS.ma Trinità, nota come "la Santa di Rimini". Le linee del programma di vita dell'Istituto furono così indicate dal vescovo Mons. Leziroli nell'omelia recitata nel-

la Collegiata in occasione dell'insediamento a Santarcangelo: attendere alla propria santificazione con l'osservanza della regola delle Clarisse di S. Francesco; onorare con culto speciale l'Immacolata Concezione di Maria; occuparsi dell'educazione civile e cristiana delle fanciulle per prepararle all'avvenire o nel mondo o nel chiostro. Nell'ottobre 1857 la Molari apre l'Educandato femminile e in seguito promuove iniziative di più ampio impegno sociale (ricovero per anziani); nel 1861 fa la professione solenne dei voti di povertà, castità ed obbedienza; nel 1871 dà le Costituzioni.

Primo nucleo dell'Istituto fu il Ritiro della Colonnella di Rimini, attiguo al convento dei padri Cappuccini, dove nel 1851 la Molari si era stabilita con alcune devote compagne. Meta di visite periodiche, il Ritiro tornò ad essere la sua stabile dimora dal 1878; una consorella così sintetizzò la vita condotta dalla Madre alla Colonnella: «lavoro per i poveri e preghiere per chi si raccomandava a lei; poi consigli alle persone che l'andavano a visitare e lettere ai benefattori lontani». Nel 1907 l'Istituto delle Figlie dell'Immacolata Concezione ottiene dal Ministro generale, Padre Bernardo da Andermatt, l'aggregazione al Primo e Secondo Ordine dei Frati Minori Cappuccini.

3. L'Istituto delle Suore Terziarie Francescane di S. Onofrio, ora "Francescane Missionarie di Cristo", venne fondato ufficialmente a Rimini nel 1885 da Faustina Zavagli (Rimini 4-10-1835 – 6-11-1910), in Religione Suor Teresa di Gesù Crocifisso. Anche questo Istituto è interessato all'educazione femminile, ma su basi più spiccatamente assistenziali. Nel 1886 la Zavagli fonda un Collegio per Educande, che accoglie fanciulle povere, anche piccolissime, con preferenza per le orfane. Ad esse si aggiungono presto altre bambine di condizioni agiate, come educande. Va però sottolineato – come vedremo in seguito – che già nel settembre 1882 la Zavagli aveva posto le prime basi del suo Istituto religioso. Nel 1887 presenta le Costituzioni, da lei compilate, al vescovo Mons. Chiaruzzi; esse verranno date alle stampe per la prima volta nel 1896, con lievi modifiche in alcuni articoli e rinnovate dopo il Concilio Vaticano II. Nel 1888 accetta l'invito del canonico Agostino Ferri a mandare le sue Suore a Sassuolo (provincia di Modena) per la "Pia Opera dell'Istituto San Giuseppe", che accoglie orfane ed è tuttora fiorente. Nel 1906 ottiene dal Ministro generale Padre Bernardo da Andermatt l'aggregazione dell'Istituto al Primo e Secondo Ordine dei Frati Minori Cappuccini. L'Istituto si è diffuso rapidamente dapprima in Emilia-Romagna, poi in altre regioni e da ultimo ha aperto missioni in Belgio (1959), Etiopia (1972), Brasile (1986), Albania (1993) e Tanzania (2003).

Madre Teresa Zavagli. Profilo della personalità e dell'opera

Se paragonata alle biografie della Renzi e della Molari, quella della Zavagli rivela tutta la sua carica di problematicità e dolente umanità, che di certo la rende lontana dal modello lineare e monolitico di donna di esemplare ed eccezionale virtù, caro alla Chiesa cattolica; ma nel contempo l'avvicina per similitudine a noi moderni e laici. Fu un'anima che dopo un momento di crisi profonda, in cui perse il controllo della situazione e di se stessa, lentamente e con l'aiuto e la guida di persone di elevata spiritualità trovò la sua strada, rimeditando le scelte passate, riappropriandosene in maniera più consapevole e matura e quindi calibrandole alla sua condizione presente.

Nasce a Rimini il 4 ottobre 1835, settima di otto fratelli, dal riminese conte Ettore

Zavagli e dalla ravennate contessa Enrichetta della facoltosa famiglia bolognese-ravennate dei Cappi. I Zavagli, originali di S. Mauro, si erano trasferiti a Rimini all'inizio del '600; esercitarono le professioni di medico, notaio e avvocato e solo nel tardo '700 acquisirono il titolo nobiliare. Molti di essi divennero membri del clero regolare e secolare e a ciò non deve essere stata estranea la volontà di concentrare piuttosto che disperdere il patrimonio familiare. Faustina, come emerge dalla corrispondenza, fu teneramente legata ai genitori: il padre rappresentò per lei un esempio di fede cristiana e di coscienza civile; dalla madre, donna pia, colta, schiva delle frivolezze mondane, amante della pittura e della musica, maestra nel ricamo, le derivarono il fine intuito, il senso estetico, la signorilità dei modi, la coerenza all'impegno assunto, il rispetto e l'attenzione per gli altri, specie se poveri e sofferenti. Nel 1849 i genitori la mandano a Fano nel Collegio delle Nobili diretto dalle Canonichesse Lateranensi di S. Daniele, note comunemente come Rocchettine, perché venisse educata ed istruita secondo la sua condizione sociale. Nel 1853, nello stesso monastero di clausura vescovile dov'era stata educanda, veste l'abito religioso come corista, prendendo i nomi di Maria Teresa, Geltrude, Eletta. Prima della vestizione, rinuncia alla successione materna e paterna a favore del fratello Gomberto. Nel 1854 emette i voti solenni. Alcuni anni dopo la professione la sua salute, che già precedentemente aveva dato qualche preoccupazione, peggiora. In Comunità non è creduta: si parla di fissazioni e di isterismo – che del resto era un male di famiglia. In realtà in quegli anni fu colpita da ripetute e dolorose perdite: della madre nel '53; dell'Abbadessa Madre Eletta Billi, che per lei nutriva affetto e stima, nel '56; del padre per marasma senile nel '58.

A prostrarla ulteriormente concorsero il trasferimento del suo direttore spirituale e la nomina a nuova Abbadessa di Madre Maria Serafina Lanci, con cui la Zavagli non riuscì mai ad entrare in sintonia. Infine anche le penitenze dure e continue che infliggeva al suo corpo contribuirono a minarne la salute fisica e psicologica. Suor Teresa voleva vivere la perfetta vita comunitaria ed era impegnata in una continua ricerca di Dio, secondo lo spirito agostiniano.

Non compresa, diventa oggetto di critiche malevole che la feriscono profondamente. Pertanto nel 1861 rivolge a Papa Pio IX una supplica per ottenere di uscire dal chiostro per motivi di salute e restare *ad tempus* o presso i suoi o presso qualche casa religiosa senza clausura. La supplica viene appoggiata dal Vescovo di Fano Filippo Vespasiani, che nella lettera alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari schizza questo efficace ritratto della personalità della Petente:

> «Io trovai già professa da tre anni la religiosa Zavagli, e ho dovuto esercitare molta pazienza con essa. Non può dirsi che essa manchi o abbia perduto la vocazione: anzi piuttosto ho dovuto moderare una certa propensione al rigore ed alla austerità. Ma essa è di un carattere vario e vivacissimo: dirò ancora fornita di talento e di molta capacità, ma non atta a superare quelle difficoltà che facilmente nascono specialmente nelle famiglie religiose per la diversità di carattere».

Con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 22-3-1861, le viene concesso il permesso di esclaustrazione per un anno; potrà tornare a Rimini e andare a vivere presso la sorella Elvira, vedova Crescentini.

Alcuni mesi dopo il suo ritorno, lascia la casa della sorella per trasferirsi in un modesto appartamento all'angolo tra via Garibaldi e via Bertola; con lei vive la domestica Angelica Bertola, donna semplice che resterà sempre al suo fianco. Nel 1862 rivolge al Papa una seconda supplica, per ottenere una proroga «ad ogni più esteso tempo». Con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 29-8-1862 l'ottiene per un solo anno. Nonostante conduca vita ritirata, continua ad essere oggetto di sospetti e insinuazioni sia riguardo alla salute che al comportamento. La sua condizione, unitamente alla sua fierezza d'animo, viene restituita con netta evidenza dalla sua lettera del 22 luglio 1862 a Madre Maria Serafina Lanci, Abbadessa del Monastero di S. Daniele in Fano:

> «Non mi fa meraviglia che Ella senta delle ciarle, ma Ella che è bene istruita mi fa meraviglia che le creda; io non faccio né più né meno di quello che mi viene consigliato dal mio Confessore in quanto alle cose che riguardano la coscienza e, in quanto alla mia salute, faccio ciò che mi consigliano i medici che mi curano. Io non frequento i luoghi pubblici anzi sto molte settimane senza uscire, e quando sorto sono bene accompagnata e ho persone che mi tengano le veci dei miei genitori e poi ognuno abbiamo la nostra coscienza, perciò stia tranquilla perché io mi trovo molto più contenta fuori che dentro nel chiostro, perché non faccio tante mancanze e cicalegi».

La Zavagli, presumibilmente dal 1865, si mette sotto la direzione spirituale dei padri Cappuccini e in particolare del padre guardiano Fiorenzo da San Mauro (San Mauro 1819 – Rimini 1896), al secolo Felice Ceccarelli, religioso attivo e intraprendente, sacerdote, letterato, definitore provinciale per due trienni (1878-81, 1881-84) e "fabbriciere" dal 1878 al 1896 (suoi i progetti dei conventi di S. Spirito a Rimini, 1875, e di Ravenna, 1893). Costui era il confessore e direttore spirituale della Molari, che – come abbiamo visto – anche dopo l'apertura della Casa di Santarcangelo ritornava spesso al vecchio ritiro della Colonnella, che sorgeva vicino al convento dei Padri Cappuccini. È certo – anche se gli incontri non sono documentati – che la Zavagli in questo momento di profonda crisi abbia incontrato più volte la Molari, verso cui nutrì sempre grande riconoscenza e venerazione e sulla quale rilasciò la testimonianza di un fatto personale al suo biografo p. Venanzio da Lagosanto. Non è quindi improbabile che sia stata la stessa Molari ad indirizzare la Zavagli al convento della Colonnella. Fatto sta che padre Fiorenzo diventerà anche confessore e padre spirituale della Zavagli – e poi primo direttore spirituale dell'Istituto S. Onofrio – rivelandosi figura decisiva per il suo futuro e la sua opera. Ed è sotto la sua guida che essa, l'8 dicembre 1874, veste l'abito di Terziaria francescana.

Il 18 settembre 1876 Suor Teresa avanza una terza supplica al Santo Padre per chiedere la regolarizzazione del suo stato e il permesso di rimanere nel secolo. Con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 2 maggio 1877, le verrà concessa soltanto la proroga dell'esclaustrazione per un triennio. Alla fine del '79, avanza una quarta supplica al Santo Padre per chiedere un'altra proroga triennale, che le viene concessa con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 23 marzo 1880.

Risalgono rispettivamente al 29 novembre 1879 e all'8 ottobre 1880 due certificati di buona condotta rilasciati alla Zavagli dal nuovo vescovo di Rimini, mons. Francesco Battaglini (1879-1882), proveniente da Bologna, dove si era segnalato come esponente di punta del movimento neotomista, aveva ricoperto le cattedre di filosofia razionale e di teologia dogmatica nel Seminario ed era stato segretario del Collegio teologico. Uomo dotto dunque, fondatore a Rimini dell'Accademia di S. Tommaso, ma anche buon pastore e tale – come vedremo – si rivelerà per la Zavagli. Nella sua breve biografia del vescovo riminese, Federico Balsimelli così si esprime al riguardo:

> «[a Bologna] Insieme colla stima erasi procacciato l'amore di tutti così, che per le sue dolci e schiette maniere, per la rettitudine del suo animo, e per la illibatezza de' suoi costumi a' buoni e a' non buoni era carissimo il suo nome. Di che molte famiglie bolognesi, e in ispezialtà le principali, lo aveano per lor consigliere ed amico, anzi in conto di padre; al quale ricorrevano ne' loro dubbi, ne' loro bisogni; e a Lui confidavano i secreti del cuore».

Nel 1880 la Zavagli chiede ed ottiene dal Papa il permesso di passare dall'Ordine agostiniano a quello francescano. Ma quando stava per entrare nel Monastero delle Francescane dette del Corpus Domini in Ferrara, la colse una nuova malattia che durò ben due anni. Allora Mons. Battaglini le consigliò di rimanere nel secolo e di scegliere una forma di vita religiosa confacente alle sue condizioni di salute. Le consigliò anche di ritirarsi nella casa attigua alla Chiesa di S. Onofrio in via Bonsi. «Desiderosa di condurre vita ritirata per la propria santificazione, e di essere anche utile alla società», essa obbedì. Nell'estate 1882 prese in affitto a prezzo di enormi sacrifici – e in seguito acquistò – i locali in via Bonsi; a settembre vi si ritirò con alcune compagne osservando la Regola stabilita da Leone X per quanti desiderano vivere collegialmente e apri una scuola pubblica per fanciulle di ogni condizione sociale. Suor Teresa ha 47 anni: le pesanti prove della vita le hanno conferito una singolare forza d'animo.

Il primo marzo 1883 rivolge una quinta supplica al S. Padre per ottenere un'altra proroga triennale del permesso di esclaustrazione, che le viene concessa con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 4 luglio 1883.

Il 16 aprile 1885 emette la professione dei voti, da rinnovarsi ogni anno, assumendo il nome di Suor Teresa di Gesù Crocifisso.

Con lei professa Angelica Bertola, che prende il nome di Suor Maria dei Sette Dolori. Questa diventa la data ufficiale di fondazione delle "Suore Terziarie Francescane di S. Onofrio".

II 22 maggio 1886 la Zavagli rivolge al S. Padre l'ultima supplica, pregandolo di essere facoltizzata a rimanere nel nuovo Convento di S. Onofrio e di ottenere l'approvazione e benedizione dell'Istituto. In sostanza, chiede l'esclaustrazione definitiva. Ma con rescritto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 10 agosto 1886 ottiene la proroga dell'esclaustrazione a tempo indeterminato con facoltà di revoca al Vescovo di Rimini. Adesso è comunque libera di seguire la sua nuova vocazione. Quello stesso anno fonda il Collegio per Educande. A questa minuscola comunità, che Suor Teresa guida ferma e sicura, si aggiungono ben presto altre compagne. C'è

tanta povertà, ma anche tanta fiducia nella Provvidenza, che si manifesta sempre nei momenti di vero bisogno. Nel 1887 redige le Costituzioni, «seguendo le ispirazioni del Signore». Esse contengono una regolamentazione della vita dell'Istituto rigorosamente informata allo spirito francescano: «osservare il Vangelo di Nostro Signore Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, castità e povertà». In particolare il cap. XI, che tratta della Superiora, delinea fedelmente il ritratto morale di Suor Teresa, che lasciava trasparire anche nell'aspetto esteriore tratti di fierezza e di umiltà insieme:

> «1. [...] Essa preceda le altre [le sorelle] con l'esempio; zeli la gloria di Dio, sia la prima a provare il peso della povertà, della mortificazione: sia tutta viscere di carità nel soccorrere le Sue Figlie nei bisogni, nel compatirle, ammonirle, o riprenderle secondo il bisogno; e vedrà, senza meno, le altre animate e spinte all'adempimento dei loro doveri.
> 2. [...] sia discreta nel comandare, giusta e prudente nel negare, benigna, ma non debole, nel concedere. Si guardi dalle parzialità, e dalle particolari affezioni che sono seminari di disturbi e di alienazioni».

Questo ritratto morale trova del resto pieno riscontro nelle testimonianze pervenuteci di alcune Suore, ecclesiatici e laici che con lei hanno avuto lunga consuetudine.

Va infine sottolineato che la sua vita fu una continua ed appassionata ricerca della Volontà di Dio. "Sia fatta la volontà di Dio" è il motivo-guida della sua non facile esistenza. "Sia fatta la volontà di Dio" furono le ultime parole, sul letto di morte.

Bibliografia essenziale

Per un inquadramento storico:

I Cappuccini in Emilia-Romagna. Storia di una presenza, a cura di G. Pozzi – P. Prodi, Bologna 2002.

F. Mulazzani da Rimini o.f.m.cap., *La Componente Cappuccina nelle vicende riminesi 1564-1975*, Bologna 1975.

A. Turchini, *Credenze, chiesa e religione a Rimini (1815-1975)*, in A. Turchini – G.L. Masetti Zannini, *La religione e la religiosità popolare, Storia di Rimini dal 1800 ai nostri giorni*, IV, Rimini 1978, pp. 13-38.

Sulla Zavagli, oltre al materiale riguardante l'esclaustrazione approntato per il processo diocesano:

Biblioteca Gambalunga di Rimini, Sc-Ms. 187, M.A. Zanotti, *Genealogie di famiglie riminesi*, I, cc. 393-403-

G. da Spirano o.f.m.cap., *Maria Teresa di Gesù Crocifisso fondatrice delle Suore Terziarie francescane di Sant'Onofrio*, Rimini 1965.

L. da Farà, *Madre Teresa di Gesù Crocifisso (Faustina Zavagli) 1835-1910*, Rimini 2001.

M.G. Bortot, *Un filo di seta sul telaio di Dio. Suor Teresa di Gesù Crocifisso 1835-1910*, Rimini 2003.

Sull'Istituto S. Onofrio:

B. DA FAENZA O.F.M.CAP., *Istituto Suore Terziarie francescane di S. Onofrio in Rimini. Cenni storici*, Faenza 1939.

Istituto Suore Terziarie francescane S. Onofrio Rimini 1910-1960. Traslazione dei resti mortali e cinquantenario della morte della Madre Fondatrice Suor Teresa di Gesù Crocifisso, Rimini 1960.

I Centenario della fondazione delle Suore Francescane Missionarie di Cristo. S. Onofrio-Rimini 1885-1985, s.n.t.

Sul vescovo di Rimini mons. Francesco Battaglini:

F. BALSIMELLI, *Biografia di monsignor Francesco Battaglini vescovo di Rimini*, Modena 1880.

B. BRICI, *II cardinal Battaglini e l'Accademia filosofico-teologica di Rimini (1880-1882)*, in «Rivista diocesana Rimini», p. I, 1973, 85-86, pp. 87-97; p. II, 1974, 87-88, pp. 63-73.

Su Elisabetta Renzi e l'Istituto delle Maestre Pie:

I. FELICI, *Umiltà e grandezza di Elisabetta Renzi fondatrice dell'Istituto "Maestre Pie dell'Addolorata"*, Roma 1956. *Istituto Maestre Pie dell'Addolorata 1859-1959*, Rimini 1962. *Regolamento per le Maestre Pie sotto l'invocazione di Maria Santissima Addolorata nella diocesi di Rimini*, Rimini 1858.

Su Angela Molari e l'Istituto Figlie dell'Immacolata Concezione:

I. FELICI, *La santa di Rimini. Angela Molari fondatrice delle Suore Bianche di Santarcangelo di Romagna*, Roma 1957.

L. DA GATTEO O.F.M.CAP., *Suor Maria Maddalena della SS.ma Trinità o la santa di Rimini fondatrice dell'Istituto Figlie dell'Immacolata Concezione*, Modena 1957. *Le Suore Bianche. Primo centenario della fondazione Santarcangelo di Romagna, 3 maggio 1857-3 maggio 1957*, numero unico a cura di p. A. Brigliadori, Forlì 1957.

Faustina Zavagli. Una difficile armonia *

di Rosita Copioli **

Nella sua bella introduzione agli interventi su madre Faustina Zavagli, suor Maria Gabriella Bortot ha parlato della *kenosis*, il vuoto di sé e l'abbandono a Dio, che è la condizione spirituale per la santità. In ogni istante della sua vita, suor Faustina aveva unito l'abbandono alla volontà di Dio, con il silenzio. Solo nel silenzio di sé scende la Grazia, come nel primo momento del mondo, quando il *Logos*, che era sempre, prima del tempo, si fece Parola-Azione. Il silenzio fu la condizione di vita di Faustina, che lasciò così poche testimonianze scritte, e prediligeva l'azione, o meglio la forma della parola-preghiera-meditazione, tradotta nei gesti della carità.

Quando mi è stato chiesto di parlare di lei, ho pensato che sarebbe stato utile offrire un quadro della sua famiglia e di quelle affini, sullo sfondo delle vicende di Rimini nel secolo dove avvennero le più profonde trasformazioni sociali, insieme alla realizzazione dell'unità d'Italia. Come far comprendere altrimenti lo stato di desolazione che accompagnò le sue scelte coraggiose? Negli intrecci delle famiglie che prepararono le lotte risorgimentali con l'adesione alla Repubblica Cisalpina, e poi parteciparono ai moti e alle vicende nazionali, si dipana una microstoria ben poco conosciuta. Le più importanti casate riminesi, romagnole, marchigiane, attraversavano una profonda crisi, e si avviavano all'estinzione. Spesso i medesimi ceppi familiari erano divisi politicamente, come i congiunti degli Zavagli. È nelle trame dei tessuti di quelle vite dimenticate che dobbiamo guardare, per renderci conto di come una donna di intelligenza e sensibilità fuori dal comune, poté farsi cogliere dalla Grazia in quegli ambiti.

Faustina, che era nata nel 1835, entrò nel 1848, a 13 anni, nel convento della SS.ma Trinità delle Canonichesse agostiniane lateranensi, detto di San Daniele, a Fano, per seguire una vocazione gioiosa, e lì fu accolta affabilmente dalla superiora Eletta Billi (e dal nipote di lei don Alessandro). Le prime note dolorose, nelle lettere al padre e ai fratelli, iniziarono nel 1853, quando la madre Enrichetta cedette alla malattia di cui soffriva da anni, e di lì a poco, una serie di sventure e di morti si accanì sulla famiglia, fino al colpo di grazia della perdita del padre. Ricoverato dal 5 febbraio 1857 nell'Ospedale di Pesaro, vi morì il 13 marzo 1858. Tuttavia a generare dolore non furono solo le morti, talune accidentali (come quella del fratello Alessandro, annegato a vent'anni nel 1845), altre per malattia (quella della madre; quella del fratello canonico Ulisse Antonio, avvenuta il 10 agosto 1855, forse per colera; quella del marito della sorella Elvira; quella dell'amata Eletta Billi, che si spense il 22 agosto 1856), altre ancora per omicidio (l'assassinio del congiunto Victor Tisserand, marito di Maria Ricciardelli, "stilettato" il 13 luglio 1856). A gravare sempre più su Faustina ventenne, fu l'ombra che si depose su alcune di loro, e vi impresse un marchio fatale. Esso non era solo l'impronta della sventura, bensì del sospetto, della colpa e dell'ignominia. Per l'ombra delittuosa sem-

* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata in occasione della serata di studio su sr. Faustina Zavagli.

** Rosita Copioli ha scritto vari libri di letteratura, storia, poesia, curato opere di Saffo, Leopardi, Yeats, Goethe, Flaubert. Collabora alle pagine letterarie di quotidiani, tra cui "Avvenire".

brò non esistere espiazione sufficiente, né redenzione salvatrice. La malattia del padre era stata di quelle innominabili, la sifilide. Nei referti di Giuseppe Girolami, primario dell'ospedale di Pesaro, la diagnosi non fu mai emessa usando questa parola. Fu descritto il decorso della malattia, e nel certificato dato al figlio Gomberto il 3 novembre successivo, si legge soltanto: «ricoverato per demenza con paralisi progressiva si cessò di vivere in seguito al marasma cerebrale». Naturalmente la reticenza sulla natura della malattia non impedì di pesare con supposizioni atroci sia sulla morte della sorella Laura, che aveva preceduto quella del padre, sia sui disturbi fisici di Faustina[1]. Val la pena riportare buona parte della lettera di Raffaele Icoli, il primario dell'Ospedale di Fano che nel 1861 stilò, più che una diagnosi per la dimissione di Faustina dal convento, un verdetto di condanna da Tribunale. Fu una sentenza che avrebbe lasciato lunghi strascichi anche nei futuri giudizi delle autorità religiose, e quasi sicuramente presso gli stessi familiari di Rimini. Donna Maria Teresa Zavagli

> di temperamento colerico nervoso (figlia di padre morto demente nel manicomio di Pesaro, sorella di altra maritata ed anch'essa morta demente) già da più anni cioè non molto dopo che abbracciò la vita monastica si rese frequentemente inferma per lunghe malattie di nervi sotto forma di grave isterismo causato per quanto può rilevarsi, da forti impressioni morali sia per soverchia volontaria austerità e fervore religioso, sia per talune di quelle combinazioni, che talvolta possono intervenire anche nelle religiose comunità, e disturbare la desiderata armonia tra le persone che la compongono.
>
> Fatto è che le sofferenze morbose della nominata si sono rese sempre più prolungate e frequenti, come è pure evidente che l'utero e le sue dipendenze hanno non poco sofferto nella loro organica integrità, onde ne viene che anche le intellettuali funzioni incominciano a dare indizi di alterazione, che può riferirsi alla gentilizia disposizione, e ai simpatici rapporti tra l'utero e l'asse cerebrale.
>
> Dallo assieme pertanto dell'esposto stato della Religiosa, io sono indotto a temere che

1. Stefano De Carolis, medico e storico della medicina, al quale ho trasmesso le carte, così si esprime al riguardo: «La malattia che porta a morte Ettore Zavagli è sicuramente una "paralisi progressiva", termine improprio per indicare la "psicosi encefalitica luetica" che costituisce la fase neurologica dell'ultimo stadio della sifilide (quello terziario). Questa fase si sviluppa generalmente 10-20 anni dopo la prima infezione ed è caratterizzata da una fase psicotica (nel nostro caso nella variante "fastosa": deliri di grandezza, esaltazione dell'istinto sessuale, perdita della capacità di critica e di giudizio) e da una fase neurologica, che porta a un progressivo deterioramento cognitivo e fisico fino al quadro finale della "demenza". Ti ricordo che la psichiatria ottocentesca non indicava col termine di demenza la stessa entità nosologica oggi nota come tale, ma una serie di disturbi comportamentali (deliri e allucinazioni) associati a disorganizzazione del pensiero. Anche il "foruncolo" che compare al collo potrebbe essere non un favo – come ho azzardato in un primo tempo – ma una manifestazione cutanea della stessa sifilide terziaria, il cosiddetto "sifiloderma gommoso" (detto più comunemente gomma). La "paralisi progressiva" o – meglio – la "psicosi encefalitica luetica" (fase neurologica della sifilide terziaria) fu riconosciuta come forma morbosa già nel 1798 e battezzata con il nome di "paralisi generale progressiva" nel 1826. La sua relazione con la sifilide, solo sospettata nel 1854 da Esmarch e Jessen (Ettore muore nel 1858), fu però pienamente confermata solo dopo l'introduzione della reazione di Wasserman (1906): nel 1913, tramite il riscontro del *Treponema pallidum* (l'agente eziologico della sifilide) nella corteccia cerebrale dei paralitici, Noguchi e Moore fornirono la prova definitiva della relazione causale.

A questo punto si potrebbe grossolanamente escludere un'infezione luetica congenita della figlia Faustina (nata nel 1835), dato che in teoria il padre dovrebbe aver contratto la malattia dopo la nascita della figlia; e anche le altre morti familiari non farebbero pensare alla sifilide».

continuando essa a vivere in clausura, possa quanto prima cadere in assoluta demenza, onde sono costretto a giudicare sicome giudice secondo la mia arte e coscienza, essere necessario che venga la religiosa dimessa dalla vita claustrale onde preservare l'Inferma da tanta rovina e provvedere alla tranquillità della Comunità Religiosa[2].

Penso che ogni commento sia superfluo su queste espressioni proprie del peggior positivismo, nutrite di ogni pensiero prevenuto nei confronti del mondo femminile, e anche di quello religioso. Finora non si sapeva nulla della giovane sorella Laura, la cui morte improvvisa Faustina piange sgomenta, perché l'ha scoperta per caso da una lettera (come scrive alla sorella Elvira il 15 settembre): nessuno l'ha ancora avvertita, e Laura lascia tre bambini in tenera età. La reclusa non sa nemmeno quanti siano: «Ha tre figli è vero? Ah poveri bambini, quanta pietà mi fanno». Laura, che aveva sposato il marchese Alessandro Ginori Soldani Benzi nel 1845, morì a ventinove anni l'8 settembre 1856 di "febbre miliare", un mese dopo il decesso della figlia Enrichetta di 18 mesi (il 3 agosto). È probabile che si trattasse di una epidemia. Per quanto una febbre potesse portare a delirare (senza parlare del dolore per la bambina), ce ne vuole per giungere alla demenza. Laura aveva anche qualche altra preoccupazione, ma di ciò dirò in seguito. Già prima del 1858, data della morte del padre, Faustina restò non soltanto senza appoggi, ma macchiata dal sospetto di un vizio vituperevole nascosto nella sua famiglia. Esclaustrata poi per motivi di salute, non trovò sostegno né presso la sorella Elvira, né presso il fratello Gomberto, sposato da poco con la cugina Luisa, figlia di Francesco Antonio Zavagli (fratello di Ettore) e di Eleonora Ricciardelli. Né tanto meno presso l'altra sorella Lucia, sposata con Andrea Lettimi, che stava attraversando difficoltà familiari consistenti. Dovette andare a pigione presso la famiglia Dionigi in corso Garibaldi, unica compagna una bambina orfana di sei anni, Angelica Bertola, che sarebbe divenuta la prima suora della futura Congregazione di Sant'Onofrio.

Questa esperienza di derelizione fece sì che la carità per le orfane fosse adottata per sempre, nel segno del francescanesimo. Fu una ulteriore spogliazione di sé e una devozione per chi, rimasto solo al mondo, indifeso, senza tutela, rischiava di perdersi totalmente. Tutta la condotta di suor Faustina ubbidiva alla necessità di riversare nel mondo che la circondava un aiuto di cui lei stessa sentiva l'acuto bisogno. La sua forza indomita sembra risiedere nella sua stessa delicatezza al limite della fragilità. Colpita da sospetti e illazioni (basta leggere le lettere delle autorità ecclesiastiche che inquisirono sulla sua buona fede, o insinuarono una condotta non degna quando in casa del fratello Gomberto venne corteggiata dal Machnitz), rispose con l'innocenza e l'umiltà più assolute, e non deviò mai dalla strada che si era prefissata. Non demorse nemmeno quando fu ridotta allo stremo per la mancanza dei mezzi di sopravvivenza. Chi la tormentò cercando di ispessire vilmente la macchia lasciata dalla morte del padre, si trovò di fronte sempre una coscienza immacolata, un ardore serafico. Doveva avere ben assimilato l'*humiliate vos ad benedictionem* predicato da Sant'Agostino sulla scorta del Vangelo di Giovanni (Trattato 51, *Gv* 12-26), che avrà conosciuto con la regola

2. Archivio di Sant'Onofrio. I documenti per la causa di beatificazione di suor Faustina sono stati raccolti con grande cura e rigore da suor Eletta; quindi perfezionati da Paola Delbianco. La pubblicazione più completa resta tuttora: G. da Spirano, *Operaia di Dio. Madre Teresa di Gesù Crocifisso Fondatrice delle Suore Terziarie Francescane di Sant'Onofrio*, Casa generalizia, Rimini 1965.

agostiniana del convento di Fano, e poteva vedere nell'affresco dell'abside della chiesa di Sant'Agostino a Rimini, dove Cristo Pantocrator lo mostra come invito ai fedeli.

Nella società più vicina a lei, all'ombra della malattia infamante, se ne univa un'altra, di genere diverso, che si manifestava con il segno dell'odio, come rivelava l'assassinio di Vittorio Tisserand. In quel caso si trattava di una vendetta, ma le cronache fanno ben capire come il motivo personale si associasse all'ostilità sociale e politica[3]. Dall'ultimo decennio del XVIII secolo le mutazioni politiche e sociali creavano motivi di conflitto sempre più aperti, impensabili fino ad allora, in un mondo dove le gerarchie non erano discusse. Il bisogno di giustizia sociale si mescolava confusamente alle idee patriottiche, ma di certo erano le classi nobili e quelle borghesi a sostenerle. Solo nella seconda metà dell'Ottocento, nell'epoca di Faustina, i conflitti presero le forme diffuse che si sono mantenute sino ad oggi. Ma Faustina, cresciuta con le tradizioni della propria famiglia, era una creatura sia del vecchio, sia del nuovo mondo.

Da un lato era la figlia di Enrichetta, la nipote di Alessandro Cappi che aveva conosciuto Leopardi, D'Azeglio, Bartolomeo Borghesi, il buon erede degli Arcadi che scriveva facili versi, e riversava sulla propria città, Ravenna, le squisite doti della propria cultura e della propria umanità, sostanziandone le istituzioni: dall'Accademia di Belle Arti che fondò, alla Biblioteca classense di cui fu vice direttore e poi direttore[4].

Dall'altro era la figlia della derelizione e della sventura, che non aveva più un luogo per sé sulla terra, e avrebbe condiviso il proprio pane di mendicante con altre creature debolissime, agli ultimi gradi della scala sociale. In tutte le configurazioni, nella concretezza della realtà, aveva abbracciato la grande figura moderna dell'Orfano. Lei era il reietto, l'abbandonato, il "*desdichado*" di Nerval.

Non che la figura dell'orfano non sia da sempre, come insegnano le fiabe. Tuttavia

3. Di questi fatti, e di Tisserand, si occupò G.C. MENGOZZI, *Gli anni di Gregorio XVI*, cap. IV di *Figure e vicende del Risorgimento*, in *La storia politica*, *Storia di Rimini, dal 1800 ai nostri giorni*, Ghigi, Rimini 1978, p. 86. Ho ripreso l'argomento in *Ritratto di un antichista moderno: "mon semblable, mon frère"*, in *Adolphe Noël des Vergers (1804-1867) un classicista eclettico e la sua dimora a Rimini*, Atti del convegno 30 settembre - 1 ottobre 1994 (a cura di R. Copioli), Rimini 1996, pp. 27-31. Né allora, né di recente, è stato possibile rintracciare le carte del processo seguito all'omicidio di Tisserand: il caso, dapprima archiviato, era stato riaperto, e l'incarto spedito al Procuratore di Forlì nel 1862. Vedi Atti giudiziari 1845-1860, relativi al 1856, n. 1183, Archivio di Stato di Forlì.

4. La famiglia Cappi, di origine bolognese, era stata ascritta alla nobiltà di Ravenna dopo che Vincenzo vi era divenuto Tesoriere di Romagna (1785/1787). Il figlio Pietro, sposato con Teresa Lovatelli di Ravenna, padre di Enrichetta, Alessandro, Cesare, Costantino, Carlo, aveva seguito la carriera paterna. Appassionato di teatro e musica, adattò la chiesa sconsacrata di Santa Chiara a teatro (esso sarebbe diventato il Rasi). Nel 1828 ospitò Paganini nella tenuta di Piangipane. I due fratelli di Pietro, Nicola e Filippo, seguirono la carriera militare. Filippo sposò Teresa Baccinetti, sorella di Marianna B. Florenzi, che fu la prima traduttrice di Schelling in Italia, filosofa stimata da Croce, patriota; bellissima donna, fu amata da Ludwig I di Baviera. Sorella della loro madre Laura Rossi di Lugo, era Cornelia Rossi Martinetti, classicista, ammirata da Foscolo. Tra i figli di Pietro, Cesare fu virtuoso di flauto, ma per la salute precaria dovette ripiegare sull'insegnamento. Costantino fu avvocato presso il Tribunale di Appello di Bologna, e fu dilettante filodrammatico. Carlo partecipò ai moti del 1831. Imprigionato per ragioni politiche fra il 1845 e il 1846 nel carcere di Ferrara, riceveva le visite di Giambattista Franceschelli Carrozza, già condannato a morte nel processo Rivarola, pena commutata con il carcere. Ne sposò la figlia Virginia. Anche Alessandro subì persecuzioni politiche, per le idee liberali. Fu studioso di discreto rilievo. Gli si deve, come storico dell'arte, la rivalutazione di Luca Longhi. Nessun fratello Cappi ebbe figli. Nel 1867, alla sua morte, Alessandro lasciò la propria eredità a Cesare e Carlo, aggiungendovi i figli di Enrichetta, alla quale era legatissimo. Su Alessandro in particolare scrisse diversi saggi Romolo Comandini, che aveva potuto attingere dagli archivi Zavagli, grazie ad Antonio, figlio di Gomberto. Numerose testimonianze sui Cappi sono state raccolte da suor Maria Eletta.

essa si ingigantì agli albori del mondo moderno, quando di colpo l'uomo si sentì individuo, senza appartenenza, o privo di identità, e vagò nel dubbio. La figura metafisica dell'Orfano riguardava per prima la morte, o l'abbandono di Dio. Da allora divenne una figura primaria, fino ai nostri giorni, che hanno continuato a sentirsi orfani di Dio. Certamente Faustina non pensò mai di essere stata abbandonata da Dio. La sua costante fiducia lo testimonia. Ma sapeva di vivere nel tempo moderno, "dopo la morte di Dio", che era così affine al suo personale stato di "orfana". Per di più, in lei si attuava la compresenza dei due stati di abbandono, quello subìto e quello volontariamente praticato. Doveva avere attraversato l'esperienza dell'angoscia che accompagna la condizione di abbandono estremo proprio della mistica. L'annientamento di sé a filo del terrore nello sperdimento e nel contatto con il sacro. Il vivere nella nullificazione, a confine con la solitudine assoluta. Eppure, nonostante l'angoscia che dovette provare, a giudicare dalle dichiarazioni che ci restano, Faustina sembrò non pensare mai alla derelizione totale. Confidava in Dio e nelle sua provvidenza. Agiva nell'improbabile e nell'imprevedibile con una intelligenza duttile, ma senza deflettere.

Faustina dunque non scrisse (né tanto meno dettò), come invece fecero quasi tutti coloro che dal Medioevo in poi diedero voce personale alle loro esperienze. Testimoniò. Agì. Questa era la sua natura: reagire senza lamenti alla catastrofe familiare. Strinse i denti. Andò avanti. Non si sarebbe fermata mai.

Non ho accennato finora a un altro fatto che dovette avere molta importanza nei rapporti tra le famiglie e tra le persone schierate su versanti politici opposti. Il padre di Faustina, prima di essere divorato dalla malattia, faceva già parte dei perdenti, con il suo ruolo di funzionario legato all'Austria. Lo scacco, o la decadenza politica, si associava alla decadenza fisica.

Per suor Faustina doveva esserci stato un tempo felice. Quello dell'infanzia, e dei primi anni presso il San Daniele. Aveva ricevuto le cure della madre, dei parenti, e dei fratelli Cappi, si pensa soprattutto ad Alessandro, che celebrava festosamente, con omaggi poetici, ogni matrimonio: della sorella (1819) e delle nipoti: Elvira che sposa Vincenzo Crescentini[5] nel 1842; Laura che sposa Alessandro Ginori Soldani Benzi nel 1845; Lucia che sposa Andrea Lettimi nel 1847 (con deliberazione rapida, commenta Alessandro). Particolarmente entusiasta Alessandro sembrava del matrimonio fiorentino: alluse a un intenso innamoramento, quasi una furia amorosa. Restano tracce di scambi di cortesie tra i consuoceri: Gaetano Lorenzo, padre di Alessandro, ed Enrichetta. Tra l'inverno e la primavera del 1845 Gaetano, che allora abitava a casa Vernacio, in Borgo Pinti, con il tramite di Filippo Giangi di Rimini, procurò sementi e piante ad Enrichetta dallo "Stabilimento agrario-botanico Burnier e Grilli". Botanici e agronomi, celebri selezionatori di camelie, i Burnier avevano un'altra sede a Torino, con il nome "Burnier e David". Negli elenchi delle commissioni figurano molte essenze, anche esotiche, venute di moda. Immagino che le cospicue spedizioni di piante saranno servite per il giardino del Casino di villeggiatura di San Martino in XX[6].

5. Non mi è riuscito di trovare notizie dei Crescentini.

6. Vedi Fondo Gambetti, Miscellanea riminese, Biblioteca Gambalunga, Rimini (d'ora in poi BG-FGMR), Burnier e Grilli – 1845 – 1 fasc. (6 documenti). (6 lettere. 1845, feb.8, giu.9). Tre lettere (una spezzata a metà) della ditta Burnier e Grilli di Firenze a Filippo Giangi cui forniscono varietà botaniche. 3 documenti, 6 c.; 1845, gen. 24, lug. 1. Tre lettere di Burnier e Grilli da Firenze a Gaetano Soldani a pro-

Non avrei saputo altro di Laura e dei Ginori Soldani Benzi, se per caso non avessi trovato che la splendida villa cinquecentesca di Bivigliano tra Vaglia e il Monte Senario, progettata forse da Bernardo Buontalenti, con una tenuta di dieci poderi, era appartenuta a loro, prima di entrare in proprietà di Luigi Pozzolini, nel 1858. Da questi deboli indizi, è emerso un quadro tanto interessante quanto infelice[7].

Il matrimonio fiorentino, salutato gioiosamente, durò per Laura solo undici anni, durante i quali ebbe tre figli, e dovette impegnare la sua dote per la situazione debitoria dei suoceri e del marito. Gaetano Lorenzo Soldani Benzi, figlio di Francesco di Ferdinando, e discendente di Massimiliano, il rinomatissimo scultore (1656-1750), aveva sposato nel 1824 Antonia (Antonina), figlia di Luigi di Filippo dei marchesi Ginori, e della sua seconda moglie Chiara von Forsch Perini. Nel 1833 Antonia aveva ereditato la tenuta di Bivigliano e gli altri beni di famiglia destinati al figlio Alessandro, dallo zio Piero Alessandro Ginori, ultimo del suo ramo dopo Luigi. Luigi aveva fatto testamento il 12 luglio 1831 presso il notaio Giuseppe Ranieri Baci: lasciava due vitalizi ad Antonia e Gaetano, nominando erede universale Alessandro Soldani Benzi, figlio della nipote ancora minore di età, con l'obbligo di portare il nome Ginori, e sotto la tutela di un amministratore che vigilasse sul patrimonio, già gravato da molte passività. Il testamento fu registrato il 21 febbraio 1833. Nel 1845, le illustri parentele potevano giustificare la contentezza dei parenti di Laura, che portava tremila scudi romani di dote (o lire diciannovemila), più duecento scudi romani (o milleduecentosessantasei lire) di corredo, con in cambio un contratto di «pingue trattamento e spillatico». Ma ben presto, già tre anni dopo, nel 1848, per il tenore di vita che eccedeva le rendite e per gli antichi debiti ipotecari, le difficoltà economiche imposero ai Soldani Benzi di cedere i vitalizi, a Laura di rinunciare ai suoi, e di investire la propria dote. La gravità della situazione emerge dai documenti della cessione di Bivigliano a Luigi Pozzolini, che si accollò tutti i debiti pendenti. La tenuta era stata messa all'asta, invano, finché l'11 febbraio 1856, con decreto del Tribunale, fu espropriata per pagare i numerosi creditori, e qui subentrò il Pozzolini, al quale i beni furono concessi con sentenza del 13 aprile 1858, ratificata il 21. Naturalmente le cose andarono ancora per le lunghe.

I figli di Laura e Alessandro furono Ferdinando, nato nel 1846, che ebbe come compare il cavaliere Giovanni Altoviti Avila; i genitori erano ascritti al popolo di Badia Fiorentina; Adele, nata nel 1849, compare il signor Pietro di Giovanni Battista Nocchi; i genitori ascritti al popolo di San Lorenzo; Enrichetta, nata nel 1855, compare il nonno Gaetano, ascritto, come i genitori, al popolo di San Marco vecchio. Il primo padrino

posito di piante e semi forniti. 3 documenti, 6 c. (BGFGMR 743); Gaetano Soldani Benzi a Filippo Giangi per spedizione di sementi a Enrichetta Zavagli, 1 lettera, 1 c., *ivi*, 1990.

7. Su indicazione di Roberto Fuda, dell'Archivio di Stato di Firenze (a sua volta segnalatomi da Giovanna Fozzer: ringrazio entrambi), ho commissionato tutte le ricerche a Firenze alla dottoressa Patrizia Urbani, che ha potuto rinvenire gli atti di morte di Laura e della figlia Enrichetta. Le fedi di battesimo dei figli di Laura ed Alessandro, presso il Duomo, Opera di Santa Maria del Fiore, si possono leggere nelle risorse elettroniche del suo sito: operaduomo.firenze.it/risorse/, nella sezione Archivio storico, Registri battesimali. Ringrazio Patrizia Finelli, discendente da Ottavio Zavagli, figlio di Francesco ed Eleonora Ricciardelli, sia per molte notizie sulla famiglia, sia per il contatto con i discendenti di Luigi Pozzolini: Vanni e Giorgio. A loro devo la comunicazione dei documenti del passaggio di proprietà tra Alessandro Ginori Soldani Benzi e il loro avo, che Patrizia Urbani mi ha selezionato e trasmesso. Di Soldani Benzi Ginori tratta, con inesattezze, la Raccolta Sebregondi 4984 (fascicolo, in Archivio di Stato di Firenze, d'ora in poi ASFi); di Ginori la medesima Raccolta 2606 (fascicolo relativo, ASFi).

appartiene a una delle famiglie nobili più antiche. Il secondo dovrebbe essere il pittore Pietro Nocchi, che fu corrispondente di Giovanni Rosini (1776-1855), il letterato e scrittore pisano, professore di eloquenza, amico di Leopardi[8]. Quella di San Marco vecchio fu l'ultima abitazione di Laura[9]. Nonostante la scarsezza delle nostre informazioni, è evidente che l'ambiente nobiliare fiorentino di Laura fu artistico e letterario.

Come Laura, anche l'altra sorella Lucia, sposata con Andrea Lettimi (1814-1896), ebbe la sorte di dovere impegnare la dote (dal 1851) nel disastro finanziario della famiglia acquisita, il cui patrimonio fu dilapidato. Tutte le fasi si possono seguire leggendo le carte del Fondo Lettimi, lascito di Nedo Zavoli, in Gambalunga[10]. Andrea fu patriota e perseguitato politico, ufficiale della Guardia Civica, pittore e fotografo dilettante, e crebbe figli artisti e letterati, incapaci di salvaguardare i loro beni, e di convertirsi ad attività finanziarie nuove. Nella maggioranza, le classi nobili vivevano delle loro proprietà fondiarie, sempre più intaccate. Nella causa Lettimi-Bobbio[11] è ripercorsa tutta la vicenda, dall'eredità materna del palazzo Battaglini, donato ad Andrea dalla madre Costanza nel 1840 e dalla fideiussione di Lucia nel 1851, fino alla causa intentata da Gomberto contro Andrea e Claudio Lettimi, al sequestro cautelativo dei beni, alle sentenze, per cui i Lettimi dovettero vendere quasi tutto, riducendosi nell'indigenza. L'8 maggio 1881 Lucia scrisse ad Andrea da Bologna, dove si era rifugiata, separandosi da lui perché non tollerava più l'ambiente familiare. Poco dopo morì, e nel 1882 i Lettimi procedettero alla divisione dell'eredità della madre, morta *ab intestato*.

Claudio fu classicista, e buon traduttore. Di salute precaria e fragili nervi. Giovanni (1854-1903), allievo di Alessandro Busi di Bologna, fu ottimo pianista, compositore e maestro di cappella della cattedrale. Nel testamento (1902), volle che il proprio palazzo fosse ceduto al Comune di Rimini come sede della scuola musicale: ciò che avvenne già dal 1903, prima della morte della sorella Costanza (1856-1911), che vi abitava con il marito Domenico Francolini. Era amico di famiglia di Gaston Noël des Vergers, ottimo suonatore di violoncello, che lo aiutò finanziariamente, e che egli volle suo esecutore testamentario: Adolphe, il padre di Gaston, affittava da Andrea Lettimi palazzo Onofri a San Marino per lavorare con Bartolomeo Borghesi. Lodovico detto Bico (1852-1882), fu suonatore di flauto e poeta a tempo perso. Costanza detta Tancia fu legatissima a zia Faustina, che nominò spesso nel suo diario giovanile. Nel Casino di villeggiatura di Covignano, già di Luigi Pani, e ancora prima di Michele Rosa (1731-1802), il maestro di Maurizio Bufalini, Costanza ospitò la zia e le sue bambine nei periodi estivi, secondo l'uso che Faustina aveva instaurato con le famiglie amiche. Si veda, in appendice, l'importante lettera che le scrive Faustina da Bologna nel 1904. La *débâcle* finanziaria dei Lettimi sarebbe stata seguita da quella dei Diotallevi Buonadrata, e, più tardi, da quella

8. Archivio di Stato di Milano, Fondo Galletti, 48 lettere.

9. Nell'estratto mensuale del registro dei morti della Parrocchia, compare morta l'8 settembre 1856, preceduta dalla figlia Enrichetta, morta il 3 agosto (ASFi, Stato Civile di Toscana, rispettivamente cc. 514-515, 491-492).

10. Fondo Lettimi lascito Zavoli (d'ora in poi BGFLZ) busta 1, con le lettere di Lucia ad Andrea, al figlio Claudio, e ad altri; busta 2 con carte familiari (Battaglini: Andrea è erede della madre Costanza, figlia di Gaetano Gaspare Battaglini, sposata ad Ottavio Lettimi; Pani (Marianna, figlia di Luigi Pani, sposata con Luigi Francolini, è madre di Massimiliano e Domenico. Domenico è il marito di Costanza, figlia di Andrea e Lucia Lettimi; la sorella Eleonora Pani è sposa di Pietro Fagnani, da cui Cesare, Villelmina, Imelde, Bellino).

11. *Causa Lettimi-Bobbio, comparsa conclusionale*, Albertini e C., Rimini 1880.

dei Battaglini. Ci fu pure un legame di parentela tra i Diotallevi e i Cappi, attraverso il matrimonio di Pietro di Ercole Diotallevi Buonadrata che sposò Maddalena Bolognini, figlia di Maria Cappi e di Camillo Bolognini (1819). Nello stesso Fondo Lettimi del lascito Zavoli, resta un cospicuo numero di carte che ne dà testimonianza, e una serie di lettere molto interessanti dei fattori Angelo e soprattutto Nicola Porcellini, ad Ercole D. Buonadrata figlio della Bolognini (dal 1846 al 1869), di cui ha scritto Gian Lodovico Masetti Zannini, per illustrare le vicende del Palazzo Buonadrata, ora sede della Fondazione Carim[12]. Va segnalato che i Diotallevi dispersero anche l'importante collezione di opere d'arte che Audiface Diotallevi, morto nel 1860, aveva tratto in gran parte dagli edifici religiosi soppressi da Napoleone nel 1797.

Se questa decadenza delle famiglie che ho appena ricordato lasciava dei vuoti, altre stirpi si erano esaurite in precedenza, entro la prima metà dell'Ottocento. Parlo dei Garampi, dei Belmonti, dei Ricciardelli, dei Cima, dei Martinelli, e anche dei Felici, e dei Soardi. Tutti strettamente imparentati tra loro, e anche in relazione con gli Zavagli. Nella Cronologia che ho preparato come una sorta di Appendice-brogliaccio, si vedranno alcune di queste principali relazioni[13]. Quella dei Belmonti fu la perdita più grave. Soprattutto per l'enorme patrimonio storico che scomparve con il loro archivio.

Il più geniale, Gianmaria, che era stato allievo di Giovanni Antonio Battarra, e aveva ostinatamente coltivato l'ideale democratico come ministro della Repubblica Cisalpina, si tolse la vita a Pest, dove era stato deportato dagli austriaci, il 10 settembre 1800. Nel 1843 la sua eredità venne definitivamente frantumata, e poderi e Casino di Villeggiatura a San Lorenzo in Correggiano vennero acquistati da Adolphe Noël des Vergers. Suo socio prima, e agente anche in seguito, fu Vittorio Tisserand, lo sfortunato sposo di Maria Ricciardelli. La più magra eredità del fratello di Gianmaria, Alessandro, ex ufficiale della Marina Real e ammiraglio pontificio, che aveva sposato Giulia Cima, ultima della sua casa, servì alla figlia Maria, sposata con Pio Baldini, per finanziare l'industria dei bagni di mare. Maria Belmonti Baldini e i figli Alessandro e Ruggero furono i soli nobili che investirono tutto il loro patrimonio, buttandosi allo sbaraglio in una economia completamente nuova, e la loro perdita finanziaria, che non sarebbe mai stata ammortizzata, avrebbe fruttato solo per i successivi investitori.

I genitori di Faustina erano ben legati ai Belmonti. Vollero Innocenza, sorella di Alessandro e Gianmaria, che aveva sposato Daniele Felici Capello, già ministro del Regno Napoleonico, come madrina di battesimo per Faustina. Chiesero ad Assunta Mattioli, sempre parente dei Belmonti, che le fosse madrina per la cresima. E Maria Belmonti Cima, vedova Baldini, fu madrina al battesimo di Gomberto, insieme con Audiface Diotallevi. Con tutti questi relativi ed antenati, Suor Faustina attinse dalle memorie familiari le qualità di una educazione raffinata, che poté trasmettere a sua volta, indistintamente alle sue orfane, come alle bambine che le famiglie amiche de-

12. BGFLZ busta 5. Il testo di Masetti, *Alle origini del turismo: palazzo Buonadrata nell'Ottocento*, si può leggere sul sito della Fondazione.

13. La Cronologia è stata concepita in forma di appunto come un canovaccio di pro-memoria, legato anche all'anniversario del 150° anniversario dell'Unità d'Italia. Si presenta informe, senza regole redazionali, e con frequenti ripetizioni, soprattutto dovute al ricorrere delle date. Non sempre alcuni riferimenti comuni al testo introduttivo sono perfettamente inseriti. I principali riferimenti bibliografici sono, in ogni caso, nelle occorrenze. Ho voluto mantenerla comunque, per l'utilità della sua griglia di informazioni.

sideravano affidare alle sue cure. Conosco solo tre casi esemplari di una educazione simile, che per fortunata occasione ci sono stati trasmessi. Sono preziosi. Sappiamo quanto fossero rari gli scritti femminili. Il primo è quello di Barbara, figlia di Gianmaria Belmonti, che aveva studiato in un collegio di Firenze, e che lasciò delle bellissime lettere nell'ultimo decennio del XVIII secolo. Spiritosa, talvolta con modi di una lieve affettazione, sapeva essere precisa, analitica, quando doveva descrivere a Melchiorre Delfico gli avanzamenti delle truppe francesi durante l'invasione napoleonica. Ben informata dal padre, al quale era legatissima[14].

Il secondo è quello di una sua cugina: Diamante Felici, figlia di Innocenza Belmonti (la madrina di Faustina) e di Daniele Felici Capello. Maritata tristemente con un Balducci a Pesaro, Diamante si era rifugiata in convento a Gubbio, da dove tenne con il canonico Zeffirino Gambetti una ricca corrispondenza, che cessò solo con la sua morte (1846). Oltre alle preziose notizie familiari, apprendiamo di una attività religiosa intensa. Diamante si occupava di Propaganda Fide, della Confraternita del SS.mo Cuore della Beata Maria Vergine, che forse aveva conosciuto durante i soggiorni a Parigi con il padre, e che voleva diffondere a Rimini. Perciò ne commissionò un quadro a don Stefano Montanari, delicato pittore di Madonne, e tentò di ottenere dalla cognata Maria Baldini la chiesetta per il culto di Maria. Lo zelo è trasmesso da una scrittura intensa, vivace, elegante.

Il terzo caso è più complesso. È quello di Anna Tisserand (1837-1877), figlia di Vittorio e di Maria Ricciardelli. Nipote di Eleonora Ricciardelli che aveva sposato Francesco Antonio Zavagli, il fratello di Ettore, era parente di Faustina, e quasi sua coetanea: le dividevano solo due anni di età. Tre sue congiunte e amiche raccontarono la storia di Anna dedicandola come esempio ai figli, e accompagnarono il loro scritto con le lettere[15] di Anna. Erano Cristina Spina Ripa, Luisa e Guglielma Zavagli Martini (queste due figlie di Francesco Antonio Zavagli, cugine sia di Anna e sia di Faustina: per di più, Luisa fu la sposa di Gomberto).

La Tisserand aveva studiato in un convento di Faenza. Si era sposata con Domenico Belli, ma fu un sacrificio: la sua vocazione era religiosa. La prima cosa che colpisce è, naturalmente, il perdono dato all'assassino. Addirittura dopo essere stata allontanata dalla scena dell'omicidio, lo scrupolo di Anna diciottenne fu di chiedere se il padre l'avesse perdonato prima di morire. L'assassino fu perfino protetto e aiutato, per lo stato di estrema miseria della sua famiglia. Questo atto cristiano faceva parte di una vita di fede ardentissima, un modello di zelo che nelle abitudini caritative di Anna sfiorò l'eccesso, come accadeva nella vita dei santi. Anna visse per la santità. Era terziaria, e fu sepolta nella veste delle Stigmatine, di recente fondazione (Anna Maria Fiorelli Lapini, 1809-1860, aveva da poco costituito la sua congregazione per l'educazione delle povere e delle orfane: "Povere Figlie delle Sacre Stimmate di San Francesco d'Assisi"). Come da parte di Diamante Felici, l'attenzione di Anna Tisserand verso ciò che accadeva nel presente, fu assai singolare. Accesa fu la sua devozione per la Madonna del Sacro Cuore,

14. Le lettere, rivolte a Melchiorre Delfico, amico del padre, si trovano nel Fondo Delfico della Biblioteca Delfico di Teramo.

15. *Cenni biografici di Anna Tisserand Belli per alcune sue congiunte ed amiche Luisa Zavagli, Guglielma Zavagli Martini, Cristina Spina Ripa*, dedicate «Ai giovanetti egregi Giuseppe, Luigi, Pio, Vittorio, Giovanni e Maria Belli», Stab. Tip. Malvolti, Rimini 1878.

che propagò assiduamente, come prima di lei aveva fatto Diamante Felici. Altrettanto intensa fu la sua attività nella Legione angelica, animata nel 1870 per sostenere Pio IX e il Papato, al momento della presa di Roma e della caduta dello Stato pontificio.

Queste tre donne di tre periodi diversi, e di differente temperamento, portarono con sé una forza e una eleganza di costumi che traevano dalla cultura della loro educazione. Sono tre esempi che fanno riflettere sulla determinazione, che suor Faustina ebbe, di continuare a trasmettere quella educazione, in un'epoca dove essa era destinata a perdersi. Fanno pensare all'assoluta consapevolezza che dovette avere di se stessa, come tramite per valori che si sarebbero volatilizzati. Certo, l'istruzione che passava allo Stato italiano e che doveva rifondarsi in quei tempi post-unitari, fu importantissima. Ma nel decorso degli anni, e soprattutto per l'istruzione femminile, alcune antiche istituzioni pedagogiche sarebbero state insostituibili.

Concludo osservando che ho sempre aborrito le istituzioni femminili che perpetuano una rigida divisione di ruoli e di compiti. Ciononostante, devo dare atto alla intelligenza di alcune loro forme epocali, e qui, in particolare, alla invenzione di suor Faustina, la cui pedagogia consisteva, credo, nell'intensificazione della forza e dell'eleganza della persona: se per entrambe si intende la grazia che si riceve dalla carità, e la bellezza che si richiama al mondo. Virtù che si esprimono nella povertà come nella ricchezza. Nella semplicità della naturalezza, soprattutto, che non è un punto di partenza, ma un fine. Per questo nella sua educazione la musica dovette esserne lo spirito segreto. Ritmo interiore e melodia dell'anima dovevano coincidere. Il pianoforte non mancava nella casa di Faustina. Il ritmo era il respiro del vivente, la musica veniva dal *Logos*. Faustina procedeva dal silenzio, il silenzio le dava la musica del *Logos*, la Parola-Azione.

Appendice: Lettera a Costanza Lettimi

Mia Costanza,

sono stata a Bologna in casa della Laura. Presi l'Amalia per due giorni fuori del convitto; assieme a queste nepoti, stetti abbastanza sollevata.

Lo stabile Savini è ormai nostro; il denaro si prende alla piccola cassa di credito di Bologna; la firma l'ò dal conte Giovanni Acquaderni. Siccome si lasciano giù anno per anno £ 1000, e frutti, che quest'anno sono £. 450, più le spese dell'istrumento. Lo stabile è stato stabilito in rendita per £. 7500, da estinguersi annualmente per 7 anni.

Non ti sto a dire la guerra che ò sostenuta e che sostengo dai Z..... e dalla L....

Dio, mi ha protetta, ed ora è tutto stabilito.

Raccolgo alcune elemosine, perciò ti prego anche te di darmi qualche cosa in suffraggio dei nostri morti. Dio ti darà il guiderdone. Quando verrai da me, ci parleremo; non metterti in pena, perché se non volessi dare nulla, io non lo prenderei per cattiveria, solo per impotenza. Anche la Costanza Mattioli ved. Ferrari, mi à fatta la carità, tutti i signori Acquaderni, e molte signore di Parma, Torino, Genova e Coazze, chi più chi meno, tutti si sono sottoscritti per alcuni anni ed altri per fino alla fine....

Addio, saluta Domenico. Ama la tua povera zia Faustina

Rimini 17. 5. 04

Scusa come scrivo, oggi ò del *nervoso*

Nota biografica e cronologia

(a cura di Rosita Copioli)

I Belmonti: Gianmaria (1750-1800); Lodovico (?-1834) Alessandro (1757-1836).
Fratelli per parte materna di Nicola (+ 1805) e Francesco Martinelli.
Cugini del cardinale Giuseppe Garampi (1725-1792). Giovane e coltissimo prefetto degli Archivi vaticani, dalla cui schedatura dipende ancora oggi la ricerca di qualunque studioso; storico eccellente e innovativo, di finissimo acume e metodo, agì nei momenti che precedettero la crisi dell'egemonia ecclesiastica negli Stati d'Europa, anche nell'Impero austro-ungarico, già caposaldo della Chiesa di Roma. L'illuminato Garampi, perfettamente a suo agio nel mondo moderno, si assunse con totale convinzione la difesa della tradizione apostolica, culturale, e legittimista, investita dalla Chiesa cattolica, e dalla sua emanazione temporale come Stato Pontificio.
Repubblica Cisalpina (1797-1800) e ruolo di Daniele Felici Capello, cognato dei Belmonti, che diverrà ministro del Regno d'Italia napoleonico, presieduto da Francesco Melzi d'Eril.

1800
Gennaio: matrimonio di Gioacchino Murat con Carolina sorella di Napoleone Bonaparte.
Nascita della madre di Faustina: Enrichetta Cappi, sposata con Ettore Zavagli nel 1819, morta nel 1853. Figlia di Pietro e Teresa Lovatelli (il nome Faustina forse viene dai Lovatelli, come emerge dal loro albero genealogico). Gran personalità il padre Pietro, funzionario attraverso i vari regimi dal 1790 al 1820, appassionato di musica, che con la propria filodrammatica tenne fino al 1811 il futuro teatro Rasi (ricavato dalla chiesa e monastero di Santa Chiara a Ravenna). Ospitò Paganini a Piangipane nel 1810. Ebbe società per musica con Diabelli, il famoso trascrittore. Era figlio di Vincenzo, tesoriere generale per la Provincia di Romagna.
Il fratello Alessandro fu storico dell'arte e bibliotecario della Classense (1802-1867). Altri fratelli Cesare, flautista, Costantino, Carlo.
Il padre Pietro ebbe per fratelli Nicola e Filippo, entrambi ufficiali del Regno Italico, militanti nella Campagna di Russia. Filippo sposò nel 1826 Teresa Baccinetti, sorella di Marianna, persona di grande valore, anzi eccellenza. La madre Enrichetta fu così congiunta di una delle dame di maggior pregio del suo tempo.

1810
Murat re di Napoli, dopo che Giuseppe, fratello di Napoleone e re di Napoli, è stato nominato da questi re di Spagna.
Tra gli eventi più pesanti le riscossioni forzate, la soppressione delle corporazioni religiose, progressiva, dopo il 1797, la vendita dei beni nazionali (confiscati), che porterà un fortissimo cambiamento nel territorio di Rimini, e la perdita di chiese, oratori, beni artistici importantissimi, legati alla storia della città e delle campagna dai primordi del Cristianesimo, quali, per citare solo i più importanti, la chiesa di San Cataldo o San

Domenico, con l'immenso convento, il santuario di san Gaudenzio, la cattedrale di Santa Colomba.

1812
Campagna napoleonica di Russia.
Ettore Zavagli (1794- 1858) Comandante di Piazza, Vice console austro-toscano e, più tardi, Comandante dei Centurioni.

1813
Nuovo concordato tra Napoleone e il Papa Pio VII.
28/29 settembre: muore Michele Rosa, ordinario di Medicina dell'Università di Pavia, per 28 anni rettore magnifico di quella di Modena e maestro di Bufalini.
Gioacchino Murat (1871-13.10.1815), tornando dalla Russia, passa per Rimini diretto a Napoli.
Podestà è Antonio Zavagli.

1814
1 novembre: inizia il congresso di Vienna.

1815
26 febbraio: ritorno di Napoleone dall'Elba. Gioacchino Murat, suo cognato, decide di riconciliarsi con lui, e di sollevare gli italiani in una guerra d'indipendenza dall'Austria. Dalle Marche sale verso la Romagna. Giuseppe Poerio (giacobino, scampato alle forche del 1799, poi collaboratore del re di Napoli, padre di Alessandro e Carlo, 1775-1843), commissario organizzatore, è ospite di palazzo Cima (ossia di Alessandro Belmonti). Nuovo prefetto è Lodovico Belmonti, fratello di Alessandro; l'avvocato Luigi Pani è vice-prefetto (Luigi Pani, che divenne Gonfaloniere di Rimini, dopo l'istituzione della Guardia Civica, fu sempre figura di riferimento, equilibrata. Marito di Francesca Sotta, che muore nel 1831). Fantini è commissario di Polizia, Alessandro Belmonti capitano del Porto.

30 marzo
Proclama di Murat da Rimini: chiama a combattere per l'indipendenza della Patria, contro l'Austria. Forse scritto ad Ancona da Poerio e Tito Manzi, sotto la direzione del ministro Zurlo e di Murat stesso, fu pubblicato solo il 18 maggio, dopo le sconfitte. Alessandro Manzoni (1785-1873) scriverà nell'aprile versi non belli: *Il proclama di Rimini*.
3 maggio: Murat viene sconfitto prima a Tolentino, poi a Cepperano. 20 maggio da Napoli abdica, si rifugia in Corsica. Forse attratto con false notizie, 8 ottobre sbarca in Calabria. Viene arrestato e fucilato il 13 ottobre. Garibaldi lo celebrerà a Pizzo Calabro, nel 1860, risalendo l'Italia dopo l'impresa dei Mille.
Luisa Giulia, ultimogenita di Murat, sposerà Giulio Rasponi di Ravenna, legandosi alle famiglie di Romagna.
27 aprile: saccheggio degli uffici municipali, e delle case, tra cui quelle di Gaetano Cesare Battaglini, di Luigi Giangi, di Antonio Zavagli padre di Ettore che ha quasi

vent'anni (1766-1833). Francesco Antonio, fratello di Ettore, sposerà Eleonora Ricciardelli, figlia di Francesco e sorella di Maria, moglie di Vittorio Tisserand.
Il padre Antonio è persona di pace.
27 aprile: arresto della marchesa Orintia Romagnoli Sacrati (1762-1834), originaria di Cesena, l'amica (di nove anni più giovane) di Aurelio de' Giorgi Bertola, alla quale il poeta indirizza le epistole del *Viaggio sul Reno*, a lei dedicato. La Romagnoli aiutò il poeta ad acquistare il casino del Covignano (1794); fu amica di Vincenzo Monti, Silvio Pellico, corrispondente di Giacomo Leopardi, Pietro Maroncelli, Eduardo Fabbri. Aveva pubblicato un testo patriottico.
Compare anche un proclama in 50 copie sottoscritte da Alessandro Belmonti capitano del porto e 12 dall'Aggiunto Carlo Soleri. Belmonti è preso di mira, ma lo stesso vescovo ne difende l'integrità morale.
Vengono fatte inchieste e indagini. I patrioti più ardenti, oltre ai già menzionati Belmonti, sono Maurizio Brighenti, Gaetano Gaspare Battaglini, Angelo Antimi, Daniele Felici, Carlo Soleri, Bartolomeo Bartolini, Gian Lorenzo Rufo, Lorenzo Nagli. Murat aveva sostato almeno 10 volte a Rimini, dal 1801 al 1815, ben accolto, e lasciando onorificenze.
Tra il 7 e il 9 maggio Pio VII è ospite dei Martinelli, i congiunti dei Belmonti.
8 giugno: si conclude il congresso di Vienna.

Da qui in poi, tumulti, miseria, organizzazioni segrete massoniche, e della Carboneria, che a Rimini portano vari iscritti, tra i quali molti borghesi. Tra i nomi quelli dei nobili Clemente, Gabriele e Giuseppe Baldini (1793-1852), e del borghese Gaetano Urbano Urbani (1751-1829), di famiglia di notai, legatissimo ai Belmonti, e specialmente a Gianmaria. Le inquisizioni sono pesanti, vengono fatti continui arresti, repressioni, e vengono favorite le delazioni concedendo il perdono a chi si fosse autodenunciato per iscritto (le cosiddette "spontanee": un centinaio, a Rimini).

1816
Abitanti di Rimini 21.581. In un decennio diventeranno 27.000.

1819
Matrimonio di Ettore Zavagli, figlio di Antonio Maria e Lucia Ripa, con Enrichetta Cappi, figlia di Pietro e di Teresa Lovatelli.
Sonetto del fratello Alessandro Cappi: "Alla nobile donzella Enrichetta Cappi".

1820
Bartolomeo Borghesi si ritira esule a San Marino.

1820-21
Moti in Europa.

1821
14 settembre: nasce Elvira Zavagli, primogenita di Ettore ed Enrichetta.

1822
29 agosto: nasce Ulisse Antonio Zavagli, secondogenito.

1824
20 luglio: nasce Alessandro Zavagli.

1826
In occasione della sosta di Leopardi presso il marchese Cavalli a Ravenna, Alessandro Cappi gli dedica "L'amor fraterno", scritto per il fratello Cesare malato a Pisa, e virtuoso di flauto. Leopardi risponde nel maggio da Bologna.

1827
19 maggio: nasce Laura Zavagli.

1829
Si stabilisce a Rimini Vittorio Tisserand, già segnalato nel diario di des Vergers del 1826 a Monza. Forse con informazioni della Camera di Commercio (di cui è presidente Gaetano Urbani: in Francia des Vergers e suo padre ne sono membri), o della Massoneria, e comunque sposa subito (1836) Maria Ricciardelli, figlia di Francesco. Significa che i rapporti erano già vivi da tempo. Possibili vie, oltre la Camera di Commercio, le famiglie, soprattutto i Felici, con base quasi fissa a Parigi. Tisserand si stabilisce a Rimini nel borgo san Giovanni, dove sistemerà, in società con Audiface Diotallevi, la sua distilleria per i tempi grandiosa, e malvista. A S. Maria in Cerreto, dove ha acquistato una possessione con casa padronale, può controllare la gestione dei poderi comprati dai Belmonti in società con Adolphe N. des Vergers. Questa società si chiuderà dieci anni dopo, nel 1839; quindi des Vergers terminerà l'acquisto delle proprietà Belmonti, con il casino, poi villa des Vergers, nel 1843. Tisserand resterà sempre l'agente di des Vergers a Rimini, fino alla morte (1856).
Tisserand «fu uno dei primi emissari della Giovine Italia, i cui principii diffondeva in una scuola di lingua francese, aperta in casa propria (corso d'Augusto), poi in quella di Pietro Pivi. Fu anche attivo imprenditore, dando vita a fornaci, a distillerie, in città come nel contado, piantando vigneti a Bordonchio con vitigni importati dalla Francia, servendosi così di mano d'opera locale, alla quale ispirava sentimenti rivoluzionari. Poteva svolgere la sua attività sovversiva in quanto si mimetizzava dietro il proprio ufficio di Cancelliere del Vice-Consolato di Francia in Rimini». (G.C. Mengozzi, *op. cit.*)
La famiglia Ricciardelli è da sempre unita a quella dei Belmonti. Ora si sta estinguendo e restano i rami femminili con Maria in Tisserand e con Eleonora in Zavagli (sarà Eleonora, che di fronte alla decisione di Ottavio di sposare una borghese, Turci, deciderà di dare il nome Ricciardelli alla figlia Luisa Zavagli, quando questa sposerà il cugino Gomberto). L'altro ramo dei Ricciardelli, decaduto di beni, si estingue, ma alcuni suoi membri, come Luigi, sono attivi nell'azione per l'Unità d'Italia.
Nasce Giulio Cesare Zavagli.

1831
Dal 6 febbraio, iniziano le azioni che vengono considerate rivoluzionarie, altrove sono

cruente e che sembrano seguire le vicende internazionali (in Francia esilio di Carlo X, elezione di Luigi Filippo di Orléans, indipendenza del Belgio, tentativi falliti di indipendenza dalla Russia in Polonia: nel ducato di Modena Francesco IV fa impiccare Ciro Menotti e l'avvocato Vincenzo Borelli; ma anche a Forlì, dove morì Napoleone Luigi 1804- 17 marzo 1831, figlio di Luigi re di Olanda, fratello minore di Napoleone e di Ortensia, figlia di Giuseppina Beauharnais, marito di Charlotte, figlia di Giuseppe, fratello maggiore di Napoleone, carbonaro. Il fratello Carlo Luigi Napoleone, il futuro Napoleone III 1807-1873, cacciato da Roma per avere tentato un moto insurrezionale in occasione della elezione di Gregorio XVI, e rifugiato poi a Firenze dove erano la madre e il fratello, rischia la vita come carbonaro, a Bologna).
20 febbraio: aggressione del cardinale Legato a Latere Giovanni Antonio Benvenuti, già operante nella Commissione straordinaria delle inquisizioni, difeso dal conte Gian Lorenzo Rufo comandante della Guardia Nazionale (carbonaro).
26 febbraio: si recano a Bologna i deputati delle province insorte: per Rimini Pietro Belmonti Cima (figlio di Alessandro) e Gian Battista Soardi (1790-1875). L'assemblea delibera «la decadenza di fatto e di diritto del dominio temporale dei Papi nelle province libere». (G.C. Mengozzi).
28 febbraio: gli assenti Pietro Belmonti e Sallustio Ferrari vengono sostituiti dal conte Gian Battista Amati e da don Alessandro Berardi. Parroco di sant'Aquilina, Berardi scrive la *Lettera di un Sacerdote dell'Emilia sugli avvenimenti politici dello Stato Pontificio nel Febbraio 1831*, Rimini 1831. Fu perseguitato, naturalmente. Malato, prima accolto dai cugini Mengozzi, e poi ricoverato in ospedale, sarebbe morto il 3 marzo 1833 (era nato nel 1801).
25 marzo: Battaglia delle Celle. Contesto nobiliare partecipe, Tisserand compreso, che ritorna a Parigi per prudenza. La battaglia, condotta dai 2000 volontari del generale Carlo Zucchi (1777-1863), è necessaria per coprire le spalle ai soldati che devono scendere ad Ancona. Il principe di Liechtenstein perde una gamba e muore il suo assistente. Mentre ci sono morti in campo austriaco, i riminesi si salvano. Molti i feriti. La battaglia delle Celle viene avvertita come «il primo tentativo di difendersi con le armi dall'invadenza straniera» (L. Lotti, *Dallo Stato pontificio all'Unità italiana*, in *Storia di Rimini*, cit., p. 13).
Aprile: Giuseppe Mazzini scrive *Une nuit de Rimini*, che viene anticipata su giornale in maggio.
Colera.
25 aprile: Luigi Ricciardelli arrestato, con Giuseppe Previtali e Nicola Rossi, come maggiore responsabile dell'aggressione al cardinale Benvenuti.
23 Maggio: Nicola Zavagli (1780-1855), "Zio Nicola", scrive da Roma a Giuseppe Baldini, suggerendo prudenza (BGFGMR, 2203). Giuseppe è il Baldini che verrà arrestato poco dopo.
11 luglio: il colonnello Bentivoglio proclama l'espulsione di Giuseppe Baldini (suo congiunto, e infermo). Vari esuli.
Settembre: muore Giulio Cesare Zavagli.
2 giugno: nella processione del Corpus Domini, nello schieramento della Guardia urbana si distingue Ettore Zavagli perché oltre a portare la divisa di vice console austriaco, sul cappello reca sia la coccarda del sovrano austriaco, sia quella del pontefice, in

qualità di comandante della piazza pontificia, «nominato dal commissario regolatore di queste 4 province giunti qui coi tedeschi il 26 marzo come alla memoria sotto quel giorno» (N. GIANGI, *Memorie riminesi*, III SC MS BG).

1832
22 ottobre: arrestato a Rimini Annibale Malchnekt (1815-1868), sposato ad Adelaide Gozi di San Marino, commerciante in chincaglieria, attivo nei moti del '31, e imputato di sedizione per gli avvenimenti di Montescudo. Faceva pervenire sussidi a Marsiglia agli esuli, specialmente i fratelli Angelo e Luigi Brunelli, utilizzando il Banco Cambiano di Livorno.
Emergeranno nelle indagini accuse contro Nicola Fabianini, maestro di cappella, e l'ex studente a Bologna Enrico Serpieri.
Novembre Fabianini spedito a Bologna per contatti con i patrioti, soprattutto con il conte Rufo, là rifugiato. La polizia continua a indagare sugli amici liberali, Angelo Antimi, Pietro Belmonti Cima ecc.
Tisserand torna a Rimini con il consenso del cardinale segretario di Stato Tommaso Bernetti.

1833
1 novembre: assalto dei portolotti alla fabbrica di spiriti di Tisserand, che deve fuggire fortunosamente, scampando la vita.

1835
Nascita di Faustina. Madrina è Innocenza Felici, moglie di Daniele Felici Capello, sorella di Gianmaria, Lodovico e Alessandro Belmonti. Francesco Antonio Zavagli, fratello di Ettore, marito di Eleonora Ricciardelli, futuro cognato di Vittorio Tisserand, e zio di Faustina, è al comando del battaglione della Guardia Civica.

1836
Inizia l'estinzione della linea maschile della famiglia Belmonti con Pietro, figlio di Alessandro. Resta la linea femminile, che però dovrà dismettere il patrimonio.
Morte di Daniele Felici, cognato dei Belmonti, e già ministro del Regno d'Italia napoleonico.
Matrimonio di Vittorio Tisserand e Maria Ricciardelli.

1837
28 gennaio: nasce Gomberto, fratello di Faustina. Padrino il marchese Audiface Diotallevi, madrina la marchesa Maria Belmonti Cima, vedova Baldini.
Nasce Anna Tisserand, figlia di Vittorio e Maria Ricciardelli.

1838
Muore Alessandro Belmonti.
Tisserand fa costruire dai bottai la più grande botte, di some 800, capace di contenere 22 persone a tavola.
9 settembre: arrestati per ordine del legato cardinale Grimaldi G.B. Carradori, Andrea

Lettimi, Luigi Serpieri, Luigi Brunelli e Antonio Celli, senza mandato preciso, con l'accusa di riunioni e cene patriottiche. Carcere preventivo per 54 giorni.

1839
Scadenza del contratto di società agricola di des Vergers con Tisserand.
Corrispondenza di Diamante Felici, sposata con Balducci di Pesaro, e in convento a Gubbio, con Zeffirino Gambetti. È figlia di Innocenza Belmonti, cugina di Barbara, e di Maria Belmonti. Si occupa di Propaganda Fide, di educazione, e scrive molto bene. Cerca di portare il culto della Madonna del Sacro Cuore a Rimini, chiedendo inutilmente alla cugina Maria, poi ai figli, la cessione (prima gratuita) della chiesa, per il culto. Commissiona e fa eseguire il quadro della Madonna del Sacro Cuore, che riceve da don Stefano Montanari (che morirà di lì a poco). Si trova in conflitto con la cognata Lucrezia Lancetti, moglie di Rinaldo Antonio, la cui figlia Innocenza sposerà Ruggero Baldini. Innocenza, amatissima da Ruggero, muore di tisi tre anni dopo il matrimonio. (Vedi BGFGMR, Felici contessa Diamante, 1005, 1839-1846, 76 lettere).
Nasce Giovanni Battista Acquaderni, futuro fondatore dell'Azione Cattolica. Maritato con Maria Rusconi, un suo figlio, Alessandro, sposerà Laura Zavagli figlia di Gomberto.

1840
Ulisse Zavagli diventa canonico lateranense a Rimini (presso la chiesa dei santi Bartolomeo e Marino, oggi Santa Rita?).

1842
30 gennaio Elvira Zavagli sposa Vincenzo Crescentini (dedica di Alessandro Cappi).

1843
Moto che doveva scoppiare alla fine di luglio sventato dai Legati.
Istituzione dei Bagni di Mare, ad opera dei figli di Pio e Maria Belmonti Cima (1792-1868): Alessandro (1821-1892) e Ruggero Baldini (1824-1904), Claudio Tintori (1815-1891) che si allontanerà dalla società per ragioni economiche (1845).
Acquisto di Adolphe N. des Vergers del Casino di villeggiatura Belmonti a San Lorenzo in Correggiano, inizio dei suoi soggiorni a Rimini.

1844
Primi mesi, manifestazioni, uccisione di militi pontifici. Fucilazione di Giovanni Venerucci (n. 1808) con altre sei romagnoli, e i fratelli Bandiera nel Vallone di Rovito, in Calabria. Venerucci aveva partecipato alla battaglia delle Celle, e combattuto a Cesena.
Cresima di Faustina. Madrina è Assunta Mattioli.
16 febbraio: muore Michelangelo Rosa (n. 1765) scienziato e geologo.

1845
15 giugno: Laura Zavagli sposa il marchese Alessandro Soldani Ginori Benzi di Firenze, figlio di Gaetano (di Francesco) e Antonia Ginori.
Luigi Carlo Farini (Russi 1812-1866, medico, carbonaro, deputato liberale con D'Azeglio, poi collaboratore di Cavour, e Presidente del Consiglio dei Ministri del regno tra

il 1862-63 nel 1856) scrive nell'estate del 1845 il *Manifesto delle popolazioni dello Stato Romano ai Principi ed ai popoli d'Europa*, additando a tutti i governi e sovrani europei l'illiberalità delle Corti speciali, istituite dal governo dello Stato della Chiesa e chiedendo una maggiore libertà di azione politica a favore dei cittadini della Romagna. Il proclama diviene noto col nome di *Manifesto di Rimini*.
23 settembre: Pietro Renzi (1807-1883), con tre squadre di congiurati, si impossessa della città, pacificamente, ma è un tentativo isolato, e tre giorni dopo deve rimettere il potere nelle mani del Governatore, fuggendo con decine di insorti prima a San Marino, poi nel Granducato di Toscana. Fallimento, ma rivelazione. Molti arresti ed esili. I moti di Rimini verranno disapprovati da Massimo D'Azeglio (*Degli ultimi casi di Romagna*, 1846).
Trionfa il neoguelfismo di Vincenzo Gioberti.
Carlo Cappi, fratello di Enrichetta, è imprigionato a Ferrara come liberale.
Morte del giovane Alessandro, fratello di Faustina, al porto di Rimini. Compianto dello zio Alessandro Cappi, in poesia. Nella sua cronaca Giangi pensa a un malore, perché immediatamente si tuffano molti suoi amici per salvarlo, ma non si riprende. Giangi ne descrive i funerali, al termine del libro IV delle *Cronache*.

1846
Elezione al pontificato di Pio IX, che suscita speranze ed entusiasmi. Amnistie di Pio IX, libertà di stampa, Consulta di Stato, Guardia Civica. Passioni liberali internazionali per Pio IX fino allo Statuto nel febbraio e marzo del '48. Lettera di Massimo d'Azeglio ad Alessandro Cappi.

1847
A metà dell'anno rinnovamento della Guardia Civica, organismo militare cittadino, come difesa della nuova libertà.
23 luglio, lettera di Vincenzo Gioberti da Parigi a Carlo Galli, per ringraziarlo della sua pubblicazione *Sulla condizione degli Stati pontifici* (1846) dedicata a Pio IX, con proposte di riforme molto vaghe (BGFGMR, 1164). Galli pubblica vari opuscoli conciliativi tra Stato e Chiesa, e proposte politiche. Niente affatto interessanti.
Pubblicazione di Alessandro Cappi, dedica della novella "Salvestra", alla nipote Lucia, che sposa Andrea Lettimi ("Per le nozze di Lucia Zavagli e Andrea Lettimi", 4 novembre). Parla dell'amore di Lucia per la nonna Teresa Lovatelli.
Continuano gli entusiasmi per Pio IX, che spingono a organizzarsi per le nuove insorgenze contro l'Austria.

1848
Inizio anno, dallo statuto alla guerra. Partenza delle prime due compagnie delle Guardie Civiche. Anche Ruggero Baldini si arruola. 29 aprile Pio IX dichiara l'estraneità dello Stato Pontificio dal conflitto contro l'Austria. Minaccia di uno scisma religioso, che già incombeva dai tempi del cardinale Garampi. Ma crollo delle fiducie, e concordia spezzata. Polemiche.
Circolo popolare di ispirazione democratica nel primo piano di palazzo Gioia, già Belmonti, dove era stato ricevuto Napoleone. Presidente Enrico Serpieri (1809-1872), vice

presidente Tisserand, e Francesco Galli. Altri membri: Luigi Lazzari economo, Andrea Lettimi (1814-1896), Gian Francesco Guerrieri, Nicola Berzanti, Gian Antonio Querzoli, Ruggero Baldini, Gaetano Carlini, Luigi Giacomini, C. Ferraresi, Gaetano Carradori Fregoso (1822-1895), Gaspare Rastelli, Luigi Tosi, l'arciprete Giuseppe Fonti.
Battaglie per l'indipendenza e passaggio di Garibaldi.
Repubblica Romana, cui partecipano 275 riminesi, Pio IX esce da Roma. I francesi intervengono.
20 maggio: gli austriaci rioccupano Rimini.
Francesco Antonio, fratello di Ettore e zio di Faustina, è al comando della Guardia Civica.
Partecipazione politica di Vittorio Tisserand.
Faustina entra come educanda a Fano. Ha 13 anni.

1849
Romualdo Ricciardelli viene assalito presso l'ospedale il 3 maggio 1849, lo salva una reliquia di S. Antonio; vedi L. TONINI, *Cronaca riminese (1843-1874)* a cura di C. Curradi, presentazione di L. Lotti, Ghigi, Rimini 1979, p. 68.

1850
14 aprile si festeggia il ritorno del papa a Roma. Alle ore 1 e un quarto di notte «fu dato un colpo di stile nel petto al dr. Raffaele Dionigi-Borghesi presso alla porta di casa sua, pel quale ha dovuto morire la notte de' 17 aprile nei 18. Anche questo per partito giacché era caldo pel Papa: ma non faceva male ad alcuno. Uomo di circa 40 anni» (L. TONINI, *Cronaca*, p. 58).

1851
19 maggio: tra i consiglieri del Comune (tra cui Francesco e Nicola Zavagli) è Giuseppe Dionigi-Borghesi.
Ipoteca sulla dote di Lucia Zavagli, sorella di Faustina, e moglie di Andrea Lettimi.

1853
Anno terribile.
Gennaio grave multa di 2000 scudi del Governo austriaco e punizioni, con incidenti diplomatici vari e pesanti, riprovati dal Papa, e non risolti, nemmeno dalla delegazione di Ettore Zavagli, dell'ing. Maurizio Brighenti (1793-1871), di Gaetano Battaglini, a Bologna, ai primi di marzo (vedi L. TONINI, *Cronaca*, pp. 73-76).
11 febbraio, lettera di Giambattista Spina da Roma a Nicola Zavagli (BGFGMR, 2003).
Dal 10 febbraio al 14 maggio censimento delle parrocchie ordinato dal Governo Pontificio, Nicola Zavagli gonfaloniere (dal 1852 al 1854) incarica Luigi Francolini per S. Andrea dell'Ausa.
26 aprile 1853 vestizione di Faustina.
In estate pioggia e siccità distruggono i raccolti. Carestia.
3 settembre: lettera di Faustina al padre, dove parla di croci: «un poco di terrore», e, anche, sembra preoccupata della mancanza di rispetto di Gomberto per il padre. E lettera a Gomberto (con predica per le sue ribellioni al padre).

20 ottobre: testamento di Enrichetta, sofferente da anni, secondo G. da Spirano (notaio Giuseppe Ricci di Rimini).
22 ottobre: morte di Enrichetta a San Martino in XX (ha 53 anni). Viene sepolta nella chiesa.

1854
5 luglio. Episodio della denuncia ricevuta da Victor Tisserand dall'esattore camerale delle tasse. Esempio di un conflitto quotidiano con i funzionari del Governo pontificio. Dal 1836 Tisserand è marito di Maria Ricciardelli (figlia di Francesco), cognato degli zii di Faustina Francesco ed Eleonora Ricciardelli. È padre di Anna (1837-1877) e di Gustavo (che muore giovane).
17 settembre 1854: professione di suor Faustina. Continuano le sue malattie.

1855
1 febbraio: muore Nicola Zavagli.
Luglio-agosto: colera a Fano e Rimini.
Debilitazione di Faustina, che in giugno annuncia al padre che sta meglio, ma in dicembre non è ristabilita. Anche Faustina è colpita dal colera, poi si riprende, come scrive al padre. L'intera famiglia è colpita da malattie che si ripercuotono, come colpi, le une sulle altre.
Muore Vincenzo Crescentini, marito di Elvira.
Il 10 agosto muore in Ascoli il fratello Ulisse, canonico lateranense, a 33 anni. In zona c'è il colera[16].

1856
Cessa la corrispondenza di Faustina con il padre, nei primi mesi dell'anno.
13 luglio, alle dieci di sera, Vittorio Tisserand viene assassinato mentre torna da un concerto al mare. Maria Luisa Zavagli, Guglielma Zavagli Martini, Cristina Spina Ripa rievocheranno l'episodio nel loro libro in ricordo dell'amica e congiunta. Tisserand era in compagnia della moglie, della figlia, dei parenti Carlo Spina, Francesco Zavagli, e altri.
22 agosto: muore suor Eletta Billi, abbadessa del monastero di S. Daniele, dopo un'operazione dolorosa.
15 settembre: suor Faustina apprende la notizia della morte di Laura avvenuta l'8 agosto nel fiore degli anni, lasciando tre bambini. Il marito Alessandro è costretto a cedere, sotto sequestro (nel 1858), lo splendido palazzo e la tenuta di Bivigliano.

1857
Ultimo viaggio di Pio IX nelle Legazioni, accolto con calore anche a Rimini.
5 febbraio: Ettore viene ricoverato all'Ospedale di Pesaro.
Settembre: matrimonio di Anna Tisserand con Domenico Belli.
Autunno: apertura del teatro di Luigi Poletti, poi intitolato a Vittorio Emanuele II.

16. Nessuna traccia di lui presso l'Archivio vescovile di Ascoli Piceno, dove il direttore, don Elio Navigari, ha fatto ricerche invano.

1858
13 marzo: Ettore Zavagli muore.
Relazione di Luigi Tonini sulla crisi della distilleria di alcool di Tisserand. Poche le industrie a Rimini: due le fabbriche di ossido e proto ossido di piombo, e due le fonderie di ferro (G.C. Mengozzi, *L'economia riminese al tramonto dello stato pontificio*, ne «La piè» n. 1, 1974).

1859
Aprile. Centinaia di volontari partono da Rimini, nelle coscrizioni per il Piemonte. Arresti, passaggio degli austriaci, partecipazione alla lotta per l'Indipendenza guidata dal re Vittorio Emanuele.
Dopo la vittoria di Solferino, decadenza del potere temporale, per la futura annessione delle Deputazioni delle Romagne al Regno d'Italia.
Passaggio di Garibaldi.
20 giugno: Gomberto sposa la cugina Luisa Zavagli. Testimoni Andrea Lettimi e Domenico Belli.

1860
Votazione plebiscitaria per l'annessione al Piemonte. Elezione delle nuove magistrature, nuove soppressioni di monasteri tra cui, il 12 settembre, quello di San Daniele a Fano.
Primo sindaco di Rimini è Sallustio Ferrari.
Tra gli ospiti ricevuti dai Baldini, non in quell'anno, ma nel corso degli anni: Massimo d'Azeglio, Terenzio Mamiani, Vincenzo Gioberti, Marco Minghetti, un generale Lamarmora, Giuseppe Verdi, il cardinale Lucien-Louis-Joseph-Napoléon Bonaparte, Amedeo Duca d'Aosta, il principe Umberto di Savoia.

1861
16 marzo: referto del primario Raffaele Icoli.
22 marzo: uscita dal convento, divergenze dei due fratelli per accoglierla, nonostante le disposizioni ereditarie fissate dal padre nell'atto della rinucia firmata a Fano prima della professione. Come conferma mons. Vespasiani, sia per Gomberto, sia per Elvira. Breve sosta nella casa paterna dove il fratello Gomberto e la cognata Luisa dovranno allestire stanze. Non dalla sorella Elvira vedova Crescentini, ma in appartamento d'affitto presso Dionigi in via Garibaldi 21, con la piccola Angelica Bertola, di anni 6. Durante la convivenza con fratello e cognata, Faustina viene corteggiata da un tenente di vascello, Machnitz, amico di Gomberto. Ciò dà adito a voci, inchieste. Non è detto il nome di battesimo, si dice solo "anziano scapolo". Nel 1845 Gaetano Machnitz ha partecipato alla insurrezione guidata da Pietro Renzi. Nel 1874 sarà tra i sottoscrittori del volume di Garibaldi *I Mille*. Nel 1891 lo troviamo segretario contabile della Cooperativa Braccianti e Muratori di Santa Giustina, nata in quell'anno, diretta dal capomastro Enrico Maroncelli, con Gomberto Zavagli come cassiere. Altri due riferimenti di probabili congiunti del Machnitz: per le nozze di Silvia Machnitz con Paolo Bianchi (?), Attilio Tambellini pubblica un omaggio erudito, Malvolti, Rimini 1895 (Tambellini è autore dell'inventario dei mss della Gambalunga, 1892; in corrispondenza con Giosuè

Carducci, pubblica l'elogio di Michele Rosa, di Paolo Costa ecc.). Nel 1893 Agostino Machnitz è eletto tra i consiglieri comunali graditi ai cattolici.

1865
Faustina incontra padre Fiorenzo Ceccarelli, cappuccino dalla Colonnella a San Gaudenzio (1868), prima in rapporto con Angela Molari (1821-1887). Influirà, secondo Gianmaria da Spirano, sulla decisione di farsi terziaria francescana. Ceccarelli aveva avuto buoni rapporti con Nicola Zavagli.

1867
Esecuzione delle soppressioni delle corporazioni religiose e incameramento dei beni nello Stato italiano.
Acquaderni e Mario Fani fondano la Società dell'Azione Cattolica, futura Azione Cattolica.
Muore per "mal della pietra" Alessandro Cappi, lasciando ai figli di Enrichetta una eredità, e documenti, che verranno dispersi circa quaranta, cinquant'anni fa (pare con buste relative a Leopardi, Mamiani, D'Azeglio ecc.).
Lega internazionale dei lavoratori fondata da Bakunin, e sezione italiana di Andrea Costa.

1868
Suor Faustina deve rinunciare all'eredità in favore di Gomberto, che dovrebbe passarle una retta, ma non mantiene l'impegno con regolarità.
Di qui timori, fino alla fine, anche prima della morte, che S. Onofrio possa essere messo in difficoltà perché i parenti potrebbero rivendicarne le proprietà.

1870
Esercito papalino e ultimo tentativo di difesa dello Stato pontificio.
1 settembre: sconfitta di Sedan di Napoleone III impegnato nella rovinosa guerra di Prussia. Sua prigionia e poi esilio in Inghilterra, fino alla morte nel 1873.
20 settembre: Cadorna, breccia di Porta Pia.
Ottobre. Plebiscito per l'annessione degli Stati pontifici al Regno d'Italia.
1 novembre: scomuniche di Pio IX e dichiarazione dell'infallibilità papale.
2 novembre: scomunica anche a Vittorio Emanuele. Pio IX inizia, dopo essersi dichiarato prigioniero, a promulgare una serie di divieti per i cattolici di partecipare alla vita politica e a collaborare con lo Stato italiano, in tutte le sue forme. Dichiarazione contro le scuole laiche, per il loro boicottaggio.
I cattolici si mobilitano, e Anna Tisserand Belli testimonia ai figli questa passione di difesa dello Stato pontificio.

1871/1872
Causa di Gomberto contro Andrea e Claudio Lettimi per cambiale, in tribunale.

1872
Convegno nazionale anarchico marxista a Rimini, nella piazza dell'Orologio guasto

(ora piazza Agabiti): vittoria degli anarchici.

1873
Diario estivo di Costanza, figlia di Andrea Lettimi e Lucia Zavagli, e futura moglie di Domenico Francolini. Visite a Faustina il 13 maggio, il 3 luglio.

1874
Suor Faustina diventa Terziaria francescana. Terziario era anche Pio IX, e Leone XIII (terziario dal 1872, promulga tre encicliche, l'ultima nel 1884, *Humanum genus* sulla riforma della Chiesa, la sua difesa, la questione sociale).
Manifestazioni di repubblicani, mazziniani, anarchici. Società operaie e artigiane di Mutuo Soccorso. Movimenti internazionalisti anarchici e socialisti. Manifesti rivoluzionari. Episodio del congresso di Villa Ruffi, del dr. Ercole Ruffi, industriale dello zolfo e presidente della Camera di Commercio (Saffi, Fortis, Valzania), 28 arrestati.

1876
18 settembre: richiesta di restare nel secolo, definitivamente. Ma documento di richiesta che sembra non di mano di Faustina (così G. da Spirano, pp. 128ss.).

1877
A Rimini, inizi, amministrazione comunale "progressista", con Domenico Francolini ("il mite anarchico"), nipote di Faustina.
Ottobre muore Anna Tisserand Belli.

1878
Campagna denigratoria socialista: tutti vengono bollati per le opinioni clericali, per le azioni, o inazioni a favore della Chiesa: Carlo Spina, Castracane, Zavagli, Soleri, Belli, Santucci, Ugolini, Panzini «i quali tutti niuna parte ebbero nel movimento nazionale se non quella di frequentare, come tuttora fanno, le sagristie e i *divini uffici*, mentre gli operai esponevano la vita sui campi del riscatto comune». Andrea Costa fonda il Partito socialista rivoluzionario di Romagna. Filippo Turati è l'altra anima del socialismo, con il Partito operaio che fonderà nel 1882.
28 luglio: pubblicazione delle congiunte e amiche di Anna: Luisa Zavagli, Guglielma Zavagli Martini, Cristina Spina Ripa, con lettere e documenti di Anna. Importantissima per molte ragioni, storiche e devozionali. Scritta benissimo.

1879
La compagnia Rubattino di Genova inizia l'occupazione italiana in Eritrea. Tutti i fratelli Belli, figli di Anna Tisserand e Domenico Belli, saranno impegnati dagli anni Novanta in Eritrea e nel corno d'Africa, con importanti investimenti.
Sentenza in causa di un creditore contro Lucia Zavagli.

1880
8 ottobre, attestato di lodevole condotta per Faustina, firmato dal vescovo di Rimini, Mons. Francesco Battaglini.

1881
8 maggio, lettera di Lucia Zavagli da Bologna, che parla della sua separazione da Andrea Lettimi. Morte di Lucia *ab intestato*.
Il partito socialista rivoluzionario di Romagna diventa Partito socialista rivoluzionario italiano, e Costa fonda «L'Avanti».
Visita di Costanza Lettimi, figlia di Lucia, a suor Faustina, con Carolina.

1882
Divisione dell'eredità di Lucia Zavagli tra i figli e il marito.
Inizio della attività del Collegio per bambine di ogni condizione sociale.
Affitto dai Savini, forse la famiglia degli amici di cui parla Giovambattista Spina a Nicola Zavagli nella lettera del 1853; Giuseppe Savini era stato segretario del prefetto Luigi Pani nel 1805. Filippo Turati, sostegno del Partito operaio.

1885
Voti religiosi.

1886
Concessione di restare nel secolo.

1887
Suor Faustina presenta le Costituzioni della Congregazione. Saranno rielaborate fino al 1896, quando saranno stampate, con l'aiuto del conte Acquaderni, suocero della nipote Laura.

1888
Le suore terziarie di S. Onofrio entrano nella Pia Casa di S. Giuseppe a Sassuolo di Modena.

1890
Suor Faustina viene operata di ernia dal prof. Seganti a Savignano.
Muore a Uarsceik sulla costa della Somalia Carlo Zavagli (nato nel 1867 da Gomberto e Luisa).

1892
Muore Luisa.

1896
Morte di Andrea Lettimi.
Acquaderni fonda il Piccolo credito romagnolo, poi Credito Romagnolo, e il quotidiano «L'avvenire d'Italia», oggi «L'Avvenire»

1897
Riduzione di ipoteca, prestito di Gaston N. des Vergers, a Giovanni Lettimi.

1898
Faustina è operata di nuovo di ernia dal professore Augusto Campana a Santarcangelo (è il padre di Augusto, lo studioso).
Faustina organizza le vacanze estive: il primo mese al mare, i due mesi successivi in campagna, ospitate dalle famiglie amiche: presso i Papini a Riccione, da Costanza Lettimi nella villa Tancia a Covignano, a villa Guglielmina, a sant'Aquilina. Le relazioni, come quelle con i Savini, sono molto importanti.

1904
Acquisto da Domenico Savini, anche con l'aiuto del Credito di Giovanni Acquaderni.
Lettera del 17 maggio a Costanza Lettimi, dove annuncia che tutto ora è stabilito. Nomina le nipoti Amelia che prende dal convitto (dovrebbe essere una nipote della sorella Elvira in Crescentini) e Laura a Bologna, sposa di Alessandro Acquaderni. Cita Costanza Mattioli, vedova di Sallustio Ferrari (terza moglie di Sallustio, sposata nel 1855). BGFLZ, busta 1.

1907
Testamento.

1910
1 gennaio, primo capitolo dell'istituto.
6 novembre, morte.

Il Convegno Diocesano sull'educazione "Educare alla vita buona del vangelo" (31 marzo-2 aprile 2011)

di Andrea Turchini *

Il Convegno diocesano sull'educazione "Educare alla vita buona del Vangelo" ha rappresentato l'evento più importante dell'anno pastorale 2010-1011. Dopo l'ultimo passaggio, la pubblicazione degli Atti[1]*, è importante ricuperare brevemente il percorso svolto.*

1. Il cammino di progettazione del Convegno

Il Convegno è stato "lanciato" come evento diocesano fin dalla programmazione pubblicata nel giugno 2010. Fin da subito si è pensato di proporre un momento di riflessione e non un evento celebrativo; in attesa della pubblicazione degli Orientamenti pastorali della CEI, si è voluto dedicare questo anno pastorale alla riflessione e allo studio.

Il Convegno è stato pensato all'interno dell'Ufficio pastorale diocesano che ha provveduto a formare una piccola commissione, la quale, seguendo le indicazioni definite nella programmazione diocesana, ha elaborato un progetto sul quale ci si è confrontati insieme.

Tale progetto è stato presentato in due differenti passaggi in Consiglio Presbiterale e una volta in Consiglio Pastorale Diocesano. In ognuno di questi momenti sono stati suggeriti aggiustamenti e correzioni, fino all'approvazione.

Nell'assemblea pastorale diocesana del 13 ottobre 2010 il Convegno è stato annunciato e spiegato nella sua struttura e nelle sue finalità agli operatori pastorali e ai sacerdoti presenti.

Il Convegno è stato preparato da una segreteria di circa quindici persone che comprendeva le segreterie del CPD, della Consulta aggregazioni laicali e della Consulta di Pastorale Scolastica; tale segreteria ha lavorato con almeno due appuntamenti mensili da novembre fino a marzo, e ha rappresentato il motore del Convegno.

Mi sembra importante ricordare questo *iter* per due motivi: il primo è quello che mi porta a considerare come nella preparazione di un momento simile sia importante non solo dedicare attenzione ai contenuti, ma anche al metodo con cui si lavora: soprattutto nell'ambito educativo il metodo è già parte del contenuto; il secondo motivo è quello che mi porta a considerare come tale evento non possa in alcun modo essere considerato come "calato dall'alto", ma in tutti i suoi passaggi ha voluto essere un momento che nascesse ed esprimesse la vita reale della comunità cristiana riminese.

* Rettore del Seminario Vescovile di Rimini, docente di *Liturgia* presso l'ISSR "A. Marvelli" e Assistente diocesano Pastorale Universitaria.

1. Diocesi di Rimini – Ufficio Pastorale, *Convegno diocesano sull'educazione (31 marzo-2 aprile 2011). Educare alla vita buona del vangelo*, Il Ponte, Rimini 2011 (d'ora in poi citato con "Atti").

2. Il cammino di preparazione al Convegno

La segreteria organizzativa ha avuto due particolari attenzioni: la prima volta a disegnare un cammino di preparazione al Convegno, la seconda a dare forma sempre più concreta al Convegno in quanto tale.

Per aiutare le comunità e il territorio a prepararsi alla partecipazione al Convegno, fin dal mese di novembre è stato pensato un cammino di avvicinamento che prevedesse alcune fasi preparatorie e che lo "liberasse" dall'esigenza di una verifica dello *status quaestionis*.

A questo scopo è stato preparato un *Instrumentum laboris*[2] inviato a tutte le parrocchie prima di Natale, con una traccia che aiutasse a compiere una doppia riflessione sull'impegno educativo; la prima più di carattere statistico, per valutare l'entità di tale impegno; la seconda più rivolta al discernimento. Sono stati restituiti 42 interventi di cui 35 realizzati da parrocchie.

Le fasi preparatorie previste erano costituite da due seminari, il primo di carattere intra-ecclesiale, il secondo più aperto al confronto con la società civile.

- al seminario del 12 febbraio[3] hanno partecipato circa 180 persone; sono stati presentati gli orientamenti pastorali 2010-2020 della CEI, oltre alla sintesi dei contributi inviati alle parrocchie; sono state ascoltate 14 testimonianze di impegno educativo delle nostre comunità ecclesiali;
- al seminario del 24 febbraio[4], che coinvolgeva anche le istituzioni pubbliche e altre realtà della società civile impegnate sul versante dell'educazione, hanno partecipato circa 250 persone; sono stati presentati nove interventi, tutti molto significativi.

In generale tutti coloro che hanno partecipato a questi momenti ne sono rimasti soddisfatti, e hanno respirato un clima di lavoro costruttivo. Si è cercato di mettere sul tavolo il materiale utile per affrontare il Convegno.

Tutto ciò che è stato raccolto nei seminari è stato di volta in volta pubblicato sul sito del Convegno diocesano[5], e distribuito in un numero speciale della Newsletter diocesana.

Il secondo grande impegno della segreteria organizzativa è stato rivolto alla preparazione dei laboratori previsti nella seconda giornata del Convegno; questo momento era stato individuato come un momento importante e delicato, perché da questa fase, che seguiva l'ascolto delle relazioni, sarebbero dovuti emergere gli *input* e i contributi che avrebbero poi aiutato a redigere l'agenda dell'impegno educativo della Diocesi nel prossimo decennio. Tale era l'obiettivo che il Convegno si era dato: convocare la comunità ecclesiale e tutti coloro che erano interessati al tema dell'educazione per definire insieme quali fossero le priorità educative nel prossimo decennio e le strategie d'azione.

2. *Ibidem*, pp. 11ss.
3. *Ibidem*, pp. 39-67.
4. *Ibidem*, pp. 69-155.
5. www.chiesa.rimini.it/convegnoeducazione.

3. Il Convegno

Il Convegno diocesano si è svolto in tre giorni, dal 31 marzo al 2 aprile 2011. Si sono iscritte 512 persone, in rappresentanza delle parrocchie, delle associazioni, delle scuole cattoliche, del mondo riminese dell'educazione, con un'età media di 50 anni. Al Convegno sono state proposte quattro relazioni (Caffarra, Savagnone, Moscato, Napolioni), tutte apprezzate anche per la loro diversità; hanno centrato l'obiettivo del Convegno: la riflessione ed elaborazione nella prospettiva dell'agenda.

La riflessione del card. Carlo Caffarra[6], in apertura al Convegno, ci ha aiutato a ricuperare le motivazioni di fondo che hanno spinto l'episcopato italiano a scegliere di dedicare questo decennio alla questione educativa. Il problema centrale, trattando dell'emergenza educativa, ha sottolineato l'arcivescovo di Bologna, è la questione di Dio in rapporto all'uomo, la questione del senso religioso.

> «La chiesa non era mai stata sfidata da un uomo che le dice "la questione su Dio è semplicemente inutile, perché che Dio ci sia o non ci sia, la mia vita non cambia". È l'insignificanza della domanda su Dio il problema centrale oggi della missione della Chiesa. Dobbiamo renderci conto che l'estraneità dell'uomo occidentale e di tanti battezzati ora adulti, non è dovuta alla rinuncia della proposta cristiana… L'estraneità è il sintomo di un senso di insignificanza per la vita provato nei confronti del cristianesimo. Estranei perché la proposta cristiana non è ritenuta significativa per la grandi questioni della vita»[7].

Il secondo giorno dei lavori è stato aperto dalla relazione del prof. Giuseppe Savagnone[8], il quale è stato chiamato ad aiutarci a comprendere quali siano le difficoltà e le potenzialità nascoste nella cultura contemporanea inerenti all'educare. In primo luogo occorre prendere coscienza con chiarezza che la questione educativa non interpella i destinatari dell'azione educativa, ma soprattutto gli adulti che oggi sembrano derogare al loro compito di essere punto di riferimento. In una società liquida, ha richiamato simpaticamente il prof. Savagnone, forse abbiamo più bisogno di pescatori che di contadini, sempre aperti – i primi – a domandarsi dove sia il pesce da pescare e disponibili ad aprire rotte nuove. La condizione per attuare questa ricerca è quella di restare aperti a riconoscere la positività che è presente in questo tempo e disposti ad abitare con simpatia il cambiamento. Tutti i cristiani, ma in particolare gli educatori, devono essere testimoni della virtù teologale della speranza.

> «La speranza teologale non nasce da analisi sociologiche né da stati d'animo psicologici, si fonda su una promessa. Nelle sue apparizioni il Dio della Bibbia non consacra mai il presente, ma annunzia il futuro. L'essenziale di queste teofanie è il risuonare di una parola di promessa, alla cui luce l'esistente, apparentemente chiuso nella sua definitività, viene destabilizzato e proiettato verso orizzonti impensabili… Noi cristiani dobbiamo liberarci dalla maschera di nostalgici del

6. Atti, pp. 165-176.
7. *Ibidem*, p. 175.
8. *Ibidem*, pp. 177- 199.

passato, conservatori o almeno moderati, diffidenti del nuovo. Dobbiamo fidarci della promessa e gettare con fiducia le reti. E questo è particolarmente necessario nel campo dell'educazione»[9].

In riferimento alle potenzialità e alle domande presenti nella cultura contemporanea il prof. Savagnone ha richiamato l'attenzione sul tema della felicità:

«Il tema della vita buona getta luce su un modo di intendere l'educazione che non mira a inculcare dei doveri e dei divieti, ma a far prendere coscienza delle condizioni per una pena realizzazione di sé. "Un'autentica educazione deve essere in grado di parlare al bisogno del significato e di felicità delle persone"»[10].

La terza relazione è stata proposta dalla professoressa Maria Teresa Moscato[11], dell'Università di Bologna. La prof.ssa Moscato, da esperta pedagogista, ci ha aiutato a cogliere il dinamismo educativo e le condizioni che consentono a tale processo di essere efficace.

«L'educazione è generata da una condizione strutturale di bisogno: il piccolo dell'uomo non sopravvivrebbe abbandonato a se stesso… per l'essere umano è fondamentale essere accolto… l'altro polo della relazione educativa non è mai una persona singola, ma piuttosto un soggetto collettivo, infatti non è possibile fare educazione al di fuori di una cultura, c'è sempre un orizzonte culturale anche quando non lo percepiamo pienamente… Il processo educativo è finalizzato all'autonomia del singolo soggetto»[12].

Tale riferimento culturale però oggi è fortemente mutato a causa della pervasività dell'elemento massmediale, cosicché non sono più principalmente i gruppi primari a fornire i punti di riferimento necessari al processo di crescita, ma tali punti di riferimento vengono assunti da soggetti virtuali senza la mediazione di una figura adulta. Anche la famiglia è cambiata nella sua struttura sociale a causa della diffusa conflittualità coniugale. Tali mutamenti (famiglia allargata e diversa modalità di relazione dei genitori separati con i figli) sono generativi di trasformazioni del processo educativo, quindi di dinamiche di sviluppo psichico, in termini di maggiore ansia, indefinitezza strutturale, precarietà emozionale ed affettiva, difficoltà di progettazione esistenziale personale[13].

In conclusione occorre ricordare che la comprensione del dinamismo sociale e culturale in cui viviamo deve servirci non tanto a progettare nuovi modelli educativi, che sarebbero inevitabilmente astratti, quanto a rigenerare nella prassi concreta i processi educativi nelle forme possibili e necessarie nel nostro momento storico.

9. *Ibidem*, pp. 184-185.
10. *Ibidem*, p. 187. Cfr. CEI, *Educare alla vita buona del vangelo. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020*, n. 8.
11. Atti, pp. 201-233.
12. Cfr. *Ibidem*, pp. 205-209.
13. Cfr. *Ibidem*, p. 220.

Ciò richiede che la dinamica dell'educazione venga riconosciuta come tale; che si possano stringere relazioni personali con soggetti umani di diverse età; che si garantisca una qualità intellettuale e culturale di una proposta formativa adeguata all'età del soggetto ed infine che venga curata una metodologia didattica adeguata. Sono conclusioni che rimangono aperte e rappresentano un programma di lavoro più che una ricetta[14].

L'ultima relazione, nella prospettiva più decisamente pastorale, è stata proposta da Mons. Antonio Napolioni[15], della diocesi di Camerino-San Severino Marche.

Come percorrere la via di una pastorale integrata per ottenere una pedagogia dell'integrazione? La domanda è curiosa e la risposta ci viene interrogando direttamente la Scrittura e la tradizione orante della Chiesa.

> «Tra Dio e ogni suo nuovo figlio, occorrono padri e madri, uomini e donne capaci – con diversi doni e ministeri – di generare e custodire, trasmettere e sviluppare la vita, l'immagine stessa di Dio in ogni persona umana. Perché è da Dio che ogni paternità prende nome (cfr. *Ef* 3,14-15). Un vecchio padre come Zaccaria e una ragazza madre come Maria ci autorizzano a contare sull'onnipotenza educativa di Dio Amore: facciamoci guidare da loro»[16].

Queste immagini che ci rimandano alla dimensione della paternità-maternità ci ricollocano di fronte agli elementi fondamentali del processo educativo.

> «È molto bella la citazione di Paolo VI, riportata nel n. 13 degli *Orientamenti*: "l'educatore… deve essere un amico, un maestro, un allenatore, un medico, un padre". Diremmo: "è troppo!", ma non può essere che così, nel concreto della vita di chi cresce, fidandosi di chi lo affianca con un'autorevolezza, che non può ridursi alla competenza tecnica, didattica, neppure teologica o psicologica. Tante pagine degli *Orientamenti* ci consegnano questa essenziale missione educativa-paterna, decisiva per l'identità e l'unità di ogni persona. L'urgenza educativa chiede di posporre gli obiettivi specifici, i punti di vista settoriali, per servire il bene integrale (3,15), che esalta le diverse dimensioni della persona (13). Perché ciascuno scopra il suo nome, la sua vocazione (23, cfr. NVNE), senza frettolosi appiattimenti sul sociale né deformanti sublimazioni spiritualistiche. Accettando il mistero di ogni coscienza, e annunciando la Verità che libera. Senza paura di ridare credito al necessario principio di autorità e realtà, che la natura affida ai padri»[17].

Nel pomeriggio del secondo giorno sono stati proposti sei laboratori (Famiglia, Scuola e Università, Parrocchia e Aggregazioni, Cultura e comunicazione nell'era digitale, Fragilità e prevenzione del disagio, Educare alla cittadinanza) scelti in base alla struttura del quarto capitolo degli *Orientamenti* pastorali. I laboratori, come

14. Cfr. *Ibidem*, pp. 228-231.
15. *Ibidem*, pp. 235-250.
16. *Ibidem*, p. 237.
17. *Ibidem*, pp. 239-240.

già intuito nel percorso preparatorio, rappresentavano l'elemento più delicato del Convegno. Hanno partecipato circa la metà degli iscritti al Convegno e, in alcuni casi, hanno faticato a portare un contributo costruttivo. Si è evidenziata anche in questa occasione una debolezza già riscontrata nel nostro mondo ecclesiale, poco abituato all'elaborazione e più avvezzo all'ascolto. Pur in questa fatica alcuni elementi interessanti sono emersi: l'esigenza di puntare sugli adulti e di rinnovare la consapevolezza della loro responsabilità educativa in ambito ecclesiale, scolastico, sociale e famigliare; l'esigenza di lavorare in rete perché non si educa da soli; una rete che coinvolga i vari soggetti (parrocchia, scuola e famiglia) e anche i vari àmbiti in cui concretamente la formazione avviene; parlare di educazione ci rimanda alla figura dell'educatore e all'esigenza di curare la formazione di chi assume a vario titolo tale ruolo; l'esigenza di pensare all'azione educativa inserita all'interno di un processo in cui al centro c'è la persona; questo implica il superamento della settorialità ed invita alla realizzazione di alleanze virtuose in nome dell'efficacia del processo formativo[18].

Questi spunti, come altri nodi evidenziati dai singoli laboratori, rappresentano un punto di partenza che chiederà di essere sviluppato nelle fasi successive di questo decennio dedicato all'educazione.

Una parola a parte va spesa sulle serate del Convegno[19], molto belle e apprezzate.

La prima è stata dedicata a una tavola rotonda che ha offerto uno spaccato ricco dell'impegno educativo nella nostra comunità diocesana, sia dal punto di vista della tradizione storica che in quello che ci vede impegnati attualmente. Dopo la proiezione di un video, curato da "Bottega Video", che presentava quattro testimonianze storiche dell'impegno educativo nella Chiesa di Rimini (Madre Elisabetta Renzi, Gigi Zangheri, don Luigi Tiberti e Lella Ugolini), sono intervenuti Emilia Guarnieri, presidente dell'associazione Meeting per l'amicizia tra i popoli, Paola Bonadonna della Caritas di Rimini, Fabrizio e Teresa Marcolini dell'Associazione Papa Giovanni XXIII e Silvia Sanchini della fondazione San Giuseppe.

La seconda serata è stata dedicata alla visione del film *BenX* di Nic Balthazar[20].

4. Le conclusioni del Convegno e il lavoro che ci attende

Il Convegno diocesano sull'educazione ha rappresentato una feconda occasione di confronto e di riflessione. Accanto ai contributi più teorici, importanti per la comprensione del problema, si sono susseguite numerosissime testimonianze di impegno educativo già presenti nel nostro territorio.

Il Vescovo, nelle sue conclusioni, ha rilanciato tale impegno secondo lo spirito stesso del Convegno:

«Nei giorni del Convegno abbiamo maturato alcune consapevolezze che dobbiamo custodire e coltivare perché si traducano in orientamenti concreti. La prima consapevolezza riguarda il perché dobbiamo educare. Rispondiamo: perché si deve

18. *Ibidem*, pp. 253-325.
19. *Ibidem*, pp. 329-352.
20. *Ibidem*, pp. 353-364.

e perché si può! Educare si deve, perché l'uomo non cresce né si sviluppa da solo; fin dalla nascita, ha bisogno di essere accompagnato. Ora, se la questione educativa non è nuova, ma è di sempre, oggi si verifica una situazione inedita, posta dalla cultura odierna che dichiara l'irrilevanza della "questione-Dio". Secondo il Papa, questa è la prima causa del "disastro antropologico", che è all'origine dell'emergenza educativa. [...] Educare dunque si deve: noi cristiani abbiamo la responsabilità di riproporre la questione del senso e di salvare l'uomo dalla sua condizione di orfanezza.

Educare si può, perché la sorte dell'uomo non è la tristezza o la rassegnazione. Dio è amore e ha un disegno d'amore per i suoi figli. È l'amore che permette a Dio di entrare nel mondo...

Ma come educare? Il convegno ci è servito per ridestare una coscienza e una cultura educativa: si tratta di un aspetto fondamentale. La via indicata dagli Orientamenti CEI e ribadita nel corso del convegno è quella della relazione testimoniale che prepara e accompagna l'incontro con Cristo per rispondere al desiderio di felicità che abita il cuore di ogni uomo.

Le vie per educare sono fondamentalmente due: la prima è quella che rinsalda il legame della libertà con la verità ("La verità vi farà liberi": *Gv* 8,32)... L'altra via è quella che ricongiunge gli affetti ai legami...

Questo convegno ci fa vedere in modo più chiaro alcuni obiettivi, già indicati negli *Orientamenti* pastorali per questo decennio[21]. Il primo è quello dell'iniziazione cristiana (IC), vista come crocevia dell'educazione. Purtroppo, quando diciamo IC, pensiamo a quella che coinvolge e riguarda i bambini. Dobbiamo invece partire dalla comunità cristiana.

Per questo obiettivo irrinunciabile, risultano decisivi e determinati tre luoghi.

- La *famiglia*, che resta la prima e indispensabile comunità educante... Emerge urgente ri-delineare i percorsi di preparazione al matrimonio e alla famiglia, tenendo conto della realtà che ci sta di fronte e delle situazioni che ci interpellano.

- La *parrocchia* è insostituibile, ma bisognosa di riformarsi e ripensarsi. Sarà una fatica, ma non una sfortuna, se questo cammino lo affronteremo insieme.

- Il terzo luogo è la *scuola*. Come affermano gli *Orientamenti* pastorali "la scuola si trova oggi ad affrontare una sfida molto complessa, che riguarda la sua stessa identità e i suoi obiettivi. Essa, infatti, ha il compito di trasmettere il patrimonio culturale elaborato nel passato, aiutare a leggere il presente, far acquisire le competenze per costruire il futuro, concorrere, mediante lo studio e la formazione di una coscienza critica, alla formazione del cittadino e alla crescita del senso del bene comune"[22].

Ecco, in conclusione, alcune *indicazioni operative*, che dovremo tenere presenti a partire dalle prossime settimane:

- la verifica degli itinerari formativi a tutti i livelli;
- la formazione e l'accompagnamento dei genitori cristiani;
- un investimento più convinto e generoso nel "mondo dei pre-adolescenti"[23].

21. *Educare alla vita buona del Vangelo*, nn. 54-55.
22. *Ibidem*, n. 46.
23. Atti, pp. 367-376.

Fin dai primi momenti il Convegno è stato pensato come un evento iniziale e ispiratore di un lavoro successivo che rimane da svolgere, ma rispetto al quale i contributi del Convegno rimangono un punto di riferimento imprescindibile.

Mentre scriviamo queste parole, la riflessione ha già visto alcuni passaggi successivi.

Lo scorso 2 maggio, nella prima riunione congiunta dall'inizio dell'episcopato di mons. Lambiasi, il Consiglio presbiterale e il Consiglio pastorale diocesano si sono confrontati sul Convegno e sull'individuazione delle priorità per continuare il lavoro. Nella programmazione del prossimo anno pastorale, sia a livello diocesano come a livello parrocchiale, aggregativo e scolastico, non potremo non tenere presenti alcune istanze fondamentali. Il lavoro iniziato con il Convegno sta già proseguendo.

L'Archivio storico "Alberto Marvelli" *

di Cinzia Montevecchi Grassi **

«Dove sta di casa la felicità? Non molto lontano, vicinissimo anzi!». Le parole con cui Alberto introduce un discorso rivolto agli juniores della GIAC alla fine degli anni Trenta credo che possano esprimere l'impressione che si prova frequentando l'archivio che custodisce le sue cose. In esso si respira infatti una straordinaria dimensione di quotidianità fatta di legami famigliari, di amicizie, di studio, di impegni da onorare, ma anche di spese da fare, di conti da pagare. Una quotidianità tuttavia illuminata dalla consapevolezza del "perché" e del "verso dove" del proprio andare. Ciò che ha fatto definire Alberto come «il santo della porta accanto».

L'archivio di cui stiamo parlando non è un grande archivio (spesso è costituito da quelle piccole cose che solo la nostalgia di una madre può conservare: una viola schiacciata tra le pagine del libro di preghiere, i quaderni di scuola, i ricordini della prima comunione dei figli, la partecipazione di nozze…), ma è una realtà piena di vita e di vite che si intrecciano.

Vi si sperimenta come, sia la piccola che la grande storia, sia davvero – per usare le parole di Polibio – *somatoeides*, simile ad un corpo vivo, in cui non si può prendere in esame una parte senza tener conto di quella a cui è legata.

È stata questa la prima vera ragione della difficoltà del riordino, perché la vita difficilmente si lascia "inscatolare"…

Era tuttavia un'operazione da compiere, per impedire che il materiale, come è qualche volta accaduto, andasse smarrito.

Nella sistemazione, come si è detto non facile, ci si è attenuti al duplice criterio della omogeneità e della cronologia.

Nella stanza "Marvelli", nelle librerie che appartenevano allo studio di Alberto trovano posto: in una quello che ci rimane della biblioteca di Alberto, 283 volumi, molti dei quali portano il suo timbro e, spesso, la data di acquisto seguita dalla firma, a testimoniare quanto gli stavano a cuore. Alcuni sono testi scolastici (testi di fisica, di chimica, disegno, ingegneria, una grammatica latina, un vocabolario di latino, il *Saul* di Alfieri, le *Osservazioni sulla morale cattolica* del Manzoni, la *Divina Commedia*…), molti sono documenti pontifici di Pio XII (*Della cristiana educazione della gioventù*, la *Divini redemptoris*, il *Discorso agli sposi del 1940*, l'unico a portare il suo timbro, i Messaggi natalizi, il radiomessaggio nel quinto anniversario dell'inizio della guerra…) una ventina riguardano vite di santi, mistici e combattenti: Paolo, Girolamo, Agostino, Benedetto, il Curato d'Ars, Teresa d'Avila, Teresa del Bambin Gesù, Caterina da Siena, Francesco d'Assisi, Francesco Saverio; moltissimi sono

* Relazione presentata per l'inaugurazione dell'Archivio storico "A. Marvelli" (11 Dicembre 2010) presso la Fondazione "I. Righetti".

** Già docente di *Lingua e letteratura latina* presso il Liceo Classico "G. Cesare" di Rimini, ora consulente e collaboratrice volontaria della Biblioteca Diocesana "Mons. E. Biancheri" di Rimini.

testi di spiritualità, altri testi di morale, molti riguardano la dottrina sociale della Chiesa, moltissimi quelli legati al suo impegno in Azione cattolica e in politica; altri testi di dogmatica e di ecclesiologia. A dirci che quello di Alberto non era effimero sentimentalismo, ma una fede "pensata", che intendeva diventare "vissuta" nell'impegno per gli altri. Una fede, per così dire, "politica", capace di incarnarsi nell'*hic et nunc* della storia.

Inoltre, a testimoniare che Alberto cercava alimento alle radici della fede, in un'epoca in cui la cosa non era così scontata, ci sono una Bibbia nella traduzione del Ricciotti, una edizione del Nuovo testamento, ma anche i Proverbi di Salomone e un commento agli Atti degli Apostoli… Del resto, lui stesso scrive in un quaderno di appunti di esercizi spirituali che «si stanno risvegliando alcune idee fondamentali, prima tra tutte lo studio del libro di Dio», definito «la lettera scritta da Dio agli uomini» il «libro della lettura e della meditazione quotidiana, che deve aiutare a divenire santi».

Nella libreria accanto sono conservate le opere autografe di Alberto, appunti tecnici degli anni in cui frequentava l'università o era impegnato nel lavoro di ricostruzione come assessore, il Diario (testo piuttosto complesso: la prima parte è diario scolastico vero e proprio con le annotazioni dei compiti da fare, in alcune pagine diventa agenda degli anni 1934-42, nelle ultime pagine è diario personale), le agende, un piccolo blocco per note, sei quaderni e una rubrica, l'unica inedita. Si tratta di un quadernetto interessante. Alberto lo intitola: *Annotazioni, varietà e schemi*. Nelle pagine contrassegnate dalle lettere dell'alfabeto vengono riportati alcuni dati sulle cose più diverse: sotto la A) le caratteristiche dell'argilla pura, degli asfalti, dell'acciaio; sotto la I) c'è la voce "insetti" e vengono annotate la velocità e il numero dei battiti d'ali del calabrone, della farfalla, della mosca; sotto la L) sono elencati vari tipi di locomotive; sotto la R) di Raffaello le Madonne dipinte dal pittore urbinate; sotto la V) vernici e volo a vela (solo per fare alcuni esempi). Nella parte finale, in una calligrafia minutissima sono riportati due elenchi di battute, diligentemente numerate (il primo ne contiene 65, il secondo 39). Si intuisce che molte hanno un risvolto politico, ma non sono facili da interpretare, perché spesso non vengono riportate per intero, ma solo come pro memoria e le persone sono indicate con l'iniziale (si intuisce che M. potrebbe stare per Mussolini e R. per il re). Tra le più facili da leggere: «Il costo dell'olio cresce, perché l'olio va a ungere l'asse Roma-Berlino». A uno che chiede birra viene servito vino, perché «si sa che chi beve birra campa cent'anni!» (e non si vogliono correre rischi!). «Il ciclo delle pecore: latte, lana, orbace, vestiti, italiani, pecore».

Segue una sezione "Giochi", del tipo: «Dato un triangolo e altri tre stecchi fare tre triangoli uguali». «In quanti modi si possono disporre 12 persone in una fila o in un circolo?».

Poi sono trascritti parecchi proverbi: «Chi da gallina nasce conviene che razzoli»; «Del senno di poi son piene le fosse»… In un foglio a parte conservato tra le pagine della rubrica ci sono appunti per l'esame di cultura militare del 1938. Un altro contiene una poesiola sulla scuola e i maestri noiosi del tipo di quelle *non sense* che si compongono ai campeggi nei giorni di pioggia. Mi pare infatti che tutto questo

avesse lo scopo di animare gli incontri con i ragazzi. «Allegria cosciente per trasformare l'allegria incosciente dei ragazzi. Amare ciò che amano i ragazzi, affinché i ragazzi amino ciò che amiamo noi» era, infatti, il principio pedagogico, mutuato dai Salesiani, che guidava la sua attività di educatore.

Oltre alle agende ci sono fogli e foglietti, alcuni davvero minuscoli, che indicano l'abitudine di prendere appunti spesso frettolosamente, su qualunque supporto cartaceo avesse a disposizione (a volte si tratta del retro di inviti a conferenze), per catturare qualche pensiero importante, proprio o di altri. Nella quasi totalità sono stati editi e annotati dalla dott.ssa Elisabetta Casadei nel pregevole volume dal titolo *La mia vita non sia che un atto d'amore*.

Sono testi molto vari, non sempre di facile ricostruzione e lettura: ci sono due preghiere, tre sembrano minute di temi scolastici (uno riguarda la figura del virgiliano Pallante, uno è un commento ad una citazione di Delcroix); una pagina di foglio protocollo contiene appunti di una lezione su Locke, altri riguardano temi di politica, di spiritualità, di apostolato, di organizzazione dei gruppi di A.C., programmi di gite… Sono appunti poco organizzati, non "ricopiati in bella", per questo tanto più interessanti, perché spontanei, ci parlano di una mente in continuo movimento, ma mai dispersa, sempre capace di fare unità tra le diverse esperienze.

73 sono le lettere che rimangono e che Alberto aveva indirizzato ai famigliari e agli amici; 144 quelle che gli erano state indirizzate. 57 di queste sono del fratello Lello, il «povero artigliere», come si definisce in una cartolina che scrive a Gigi Zangheri nel 1942, poco dopo essere stato arruolato. Aiutano a ricostruire la tragica vicenda di Lello dal momento in cui riceve la cartolina di arruolamento fino al Natale del 1942, un mese prima di venire ucciso sul fronte russo. Sono lettere davvero toccanti, di un ragazzo di vent'anni che cerca di non lasciar trapelare la consapevolezza della tragedia che lo attende per non far soffrire chi è rimasto a casa: scrive che è contento di essere riuscito a visitare le grotte di Postumia, assicura che non fa molto freddo (in dicembre in Russia!?!), è contento di aver fatto un buon pranzetto per Natale, grazie alle «buone cose che la mamma gli aveva mandato da casa e che lui aveva conservato gelosamente». Mascherando così la delusione di non aver avuto la licenza promessa… Anche se non possediamo tutte le lettere di Alberto, dalle risposte di Lello risulta chiaro che Alberto è in pena, anche se non lo dice mai espressamente. Gli scrive infatti quotidianamente e gli parla delle piccole cose di cui è intessuta la vita "vera", per dargli un'àncora che gli consenta di non perdersi nelle steppe desolate, dove persino la carta da lettere è bene tanto prezioso da venir rubato. Gli racconta della nascita dei nipoti, delle amicizie, degli incontri di Azione Cattolica, gli manda i numeri del «Vittorioso» e il discorso del Pontefice. Quello che Lello non leggerà mai perché la lettera è tornata al mittente.

Gli scritti nel loro insieme danno ragione del giudizio che la mamma scriverà nel 1965 a Maria Massani, commentando il quadro del pittore Greganti:

«Ho ricevuto la foto che nel complesso non è male. Solo il pittore dovrebbe addolcire l'espressione cancellando le rughe e rialzando un poco gli angoli della bocca. Così come è dà l'idea di una persona inquieta». Inquieto Alberto non era davvero, nonostante la molteplicità dei suoi interessi e delle sue occupazioni! Sia da quello che scrive, che da quello che gli viene scritto (se posso aggiungere un mio rapidissi-

mo giudizio al tanto che è già stato detto), emerge una personalità forte, capace di cogliere i problemi del suo tempo, di soffrire accanto a chi soffre, ma senza angoscia per il presente né ansia per il futuro: «Vivere come se questo giorno fosse l'ultimo, lavorare come se non dovessimo mai morire». Scrive in una pagina di appunti.

In un album sono state raccolte le cartoline: 21 di Alberto, 19 indirizzate ad Alberto; un altro contiene una raccolta di "santini" (più di duecento). Alcuni certamente di Alberto, perché sono stati trovati nel suo portafoglio al momento della morte (uno di questi, quello di santa Teresa del Bambin Gesù, era stato regalato dalla mamma alla signorina Paolini), sono legati a incontri di Azione Cattolica, rappresentano la figura di san Sebastiano patrono degli "effettivi juniores" o riportano l'"esame di coscienza operaio" (sappiamo che Alberto aderì alla Società operaia di Gedda). Altri sono della mamma.

All'inizio della raccolta abbiamo posto i ricordi della morte del marito, di Lello e di Alberto. Manca quello del piccolo Giorgio, investito da un auto a soli due anni, a completare il calvario di questa madre che dal profondo di un dolore che la lascia «rincitrullita» (come scrive a Carlo prigioniero in Egitto) trova la forza di affidare il figlio «alle preghiere dei buoni», con un semplicità che lascia senza fiato.

La raccolta di santini è interessante per alcune caratteristiche iconografiche: vi si ritrova a più riprese l'immagine di Gesù bambino associata con potente sintesi teologica alla croce. A volte il bimbo vien rappresentato dormiente su una croce, altre volte è la preghiera ad associarlo alla croce: «che io abbracci volentieri la croce sotto qualsiasi forma si presenti»; «Perché, Bambino Gesù, vi siete adagiato sulla croce e sulle spine, facendone la vostra delizia e la vostra gioia?».

Altri santini ci dicono la capacità della Chiesa di farsi vicino agli uomini, per condividerne gioie e dolori: sono quelli stampati in occasione di momenti di preghiera per i «fratelli internati in Germania» o per i reduci dai campi di battaglia o dai campi di concentramento. Uno che sul *recto* riporta la bellissima benedizione dell'Opera della Regalità:

Dominus Jesus Christus
Apud te sit ut te defendat
Intra te sit ut te conservet
Ante te sit ut te deducat
Post te sit ut te custodiat
Super te sit ut te benedicat et santificet.

(Il Signore Gesù Cristo sia accanto a te per difenderti, in te per custodirti, davanti a te per guidarti, dietro a te per proteggerti, ti guardi dall'alto per benedirti e santificarti)

sul retro ha la preghiera del soldato ferito.

Nel medesimo armadio trovano posto tre raccoglitori di documenti legati alla vita di Alberto: uno contiene i documenti più personali (il certificato di nascita, un libretto di giustificazione delle assenze, i documenti per entrare alla Regia accademia navale di Livorno, il tesserino universitario, il foglio di congedo illimitato, le tessere

della A.C. e della D.C., la nomina ad insegnante, il registro da prof., il porto d'armi ecc., fino al certificato di morte). Alcuni di questi documenti sono esposti nelle teche accanto ai distintivi di A.C., ai gemelli donati all'archivio dall'amico Corrado Ghini e al cappello da universitario.

Gli altri due raccoglitori contengono i documenti conservati da Alberto inerenti al lavoro alla FIAT, alla attività di assessore, all'impegno in Azione Cattolica e in politica. Molti sono i ritagli di giornale («Osservatore romano», «Avvenire», «Corriere dei Costruttori»), che gli servivano, evidentemente, per approfondire le problematiche del tempo (necessità di una pacificazione degli animi dopo la caduta del fascismo e la fine della guerra, il referendum, la Costituente, la tragedia di Hiroschima, la questione di Trieste, i rapporti col comunismo, tanto per fare alcuni esempi). Nel portafoglio conservava una circolare del Partito socialista, datata 7 agosto 1946, che termina con queste parole: «Parola d'ordine di attualità: "combattere con tutte le armi la Democrazia Cristiana"». Gli era servita, forse, in occasione di un dibattito…

Tre album di istantanee scattate da lui stesso fissano molti momenti sereni della vita di Alberto e della sua famiglia.

A testimonianza della coralità del cordoglio per la morte di Alberto abbiamo ordinato le lettere di condoglianze e i biglietti da visita che si solevano deporre al fondo della chiesa in occasione di un funerale.

Poi ci sono tutti i documenti ufficiali del Processo di beatificazione, rilegati in bell'ordine: il processo cognizionale diocesano, i documenti sulla venerabilità e autenticità del miracolo, i documenti del processo sul miracolo presso il tribunale di Bologna, la duplice esumazione della salma, il decreto di beatificazione, la Messa e l'Ufficio per la memoria liturgica.

In cartelle a parte (sei) si conserva molto del materiale preparatorio, frutto dell'impegno appassionato di chi ha lavorato negli anni perché Alberto potesse diventare una delle «montagne illuminate fin dal mattino», per usare la bella definizione di sant'Agostino. Sono raccolte a parte le lettere postulatorie (tante, provenienti da laici di tutte le parti d'Italia) e le lettere dei molti vescovi d'Italia che partecipano alla gioia della Chiesa riminese in occasione della apertura del processo di beatificazione e in occasione del decreto sulla eroicità delle virtù di Alberto.

L'ultimo scaffale è dedicato agli scritti degli autori che in questi anni si sono interessati alla figura di Alberto e che si trovano elencati con cura dalla dott.ssa Casadei nel volume già citato *La mia vita non sia che un atto d'amore*.

Nella seconda stanza sono collocati i quaderni che, accanto alla tomba di Alberto in sant'Agostino, raccolgono le preghiere e le richieste dei fedeli.

Quattro grossi raccoglitori ordinano le memorie delle celebrazioni, degli eventi e degli incontri diocesani o parrocchiali (anche di parrocchie fuori diocesi) che si ispirano alla figura e al pensiero di Alberto. Particolarmente ricche sono le pagine dedicate alle celebrazioni del 50° dalla morte e alla Beatificazione.

A parte, i manifesti pubblicati in occasione della morte e dei diversi anniversari, il raccoglitore degli annulli postali e dei francobolli emessi dalla Repubblica di San Marino e un grosso faldone di rassegna stampa (gli articoli fino al 2004 sono elencati nel già citato testo della dott.ssa Casadei).

Poiché nessun uomo è un'isola e la vicenda umana di Alberto non può essere spiegata prescindendo dal contesto famigliare e sociale che l'ha visto crescere, l'archivio si allarga a contenere le memorie dei famigliari: alcuni documenti del fratello Adolfo, la medaglia di bronzo al valore di Lello, la richiesta del Consorzio per la sistemazione del fiume Marecchia a che Carlo possa tornare dalla prigionia in Egitto, ma soprattutto le lettere scritte dalla mamma e alla mamma (particolarmente intensa tra il '65 e il '66 la corrispondenza con Maria Massani), dalle quali emerge una tempra di donna straordinaria. A lei, che aveva avuto una vita segnata dai lutti e che avrebbe forse avuto – umanamente parlando – qualche ragione per ripiegarsi su se stessa, nel 1964 una amica, colpita dalla morte del figlio ventenne scrive: «Mi addolora il fatto di non averti vicina, perché so che sapresti trovare le parole adatte a lenire la mia pena e a farmi ritrovare la pace nella fede e nella preghiera». Tempra di combattente, colpita da una lunga malattia che non le dà tregua scrive nel 1966: «È giusto che lavori anche Alberto e che per prima cosa faccia guarire anche me. Non glielo chiedo mai, ma comincio ad essere stanca. Capisco ora come siano inutili le belle parole che si vanno dicendo agli ammalati» ma subito dopo cambia tono e argomento. Nello stesso anno si preoccupa per una amica più sfortunata, alla quale fa avere un piccolo sussidio: «Sarà come una goccia nel mare. Unite insieme miseria, vecchiaia e malattia, cosa si può fare?».

La figlia Gede, la "piccola" di casa, della quel pure si conservano alcuni scritti perché molto ha collaborato per la beatificazione del fratello, scrive di lei nel 1974, dopo una commemorazione ufficiale di Alberto: «Quelle parole così piene di affetto così sincero e commovente era la mamma che avrebbe dovuto sentirle. È stata ricordata la grande fede di Alberto e io ricordavo la grande fede della mamma, sempre rinnovata dopo ogni prova… È stata sottolineata la disponibilità inesauribile di Alberto verso tutti e io pensavo alla sollecitudine della mamma verso chiunque si rivolgesse a lei…».

Lo stesso armadio custodisce anche opere di storia nazionale e locale per ricostruire gli anni del fascismo e della guerra e soprattutto l'azione delle associazioni (Azione cattolica, FUCI, Laureati cattolici, Società operaia) che consentirono ad Alberto di trovare le energie spirituali necessarie a non allinearsi alle scelte dei più e a mantenere alta quella indipendenza di giudizio che lo faceva apprezzare da amici e avversari. Inoltre ci sono testi e documenti che aiutano a ricostruire la dimensione umana e spirituale dei personaggi che egli prese a modello o con cui collaborò più da vicino: Pier Giorgio Frassati, Luigi Gedda, Mons. Santa, Gigi Zangheri, Maria Massani, Igino Righetti…

La terza stanza (in realtà è la prima che si incontra entrando), è intitolata a Maria Massani, poiché vi ha trovato posto l'archivio della prof.ssa Massani (già studiato dal dott. Alessandro Giovanardi) che – in questa sede – a noi riguarda particolarmente per la parte che fa luce sul suo interesse per la figura di Alberto (fu la prima

a pubblicarne un "Breve profilo" nel 1949 e la biografia nel 1968) e sulla sua appassionata collaborazione al processo di beatificazione.

Nello stesso armadio sono ordinati i dieci volumi dell'archivio fotografico che documenta le commemorazioni, gli spettacoli teatrali, la dedicazione di strade e le annate complete delle riviste «Casa Marvelli» e «Amici di Alberto e Carla».

Ultima, ma solo in ordine di tempo, la ricchissima corrispondenza che ha tenuto Mons. Fausto Lanfranchi in qualità di vice postulatore della causa di beatificazione e di responsabile e custode dell'archivio. Senza la sua opera nulla di tutto questo sarebbe potuto accadere.

La videoteca, contenuta nell'ultima sala e ricca di cento filmati, serve a testimoniare come anche le giovani generazioni si lascino provocare dalla vicenda umana di Alberto, che sentono straordinaria eppur vicina alla loro quotidianità e quindi ri-percorribile e passibile di essere adattata ai nuovi linguaggi.

All'interno del più grande archivio abbiamo scelto di conservare intatto un più piccolo "archivio" – una piccola gemma – composto di tre album di documenti e uno di foto, raccolti negli anni e conservati con cura sapiente e amorevole dal signor Asco Borsari, che ne ha voluto far dono alla comunità diocesana in occasione di questa inaugurazione. A prova di una sintonia di affetti che il tempo non è riuscito a scalfire.

L'augurio che ci facciamo ora è che l'archivio continui a intrecciare molte altre vite, e ad aiutare chi cerca l'autenticità nella serena trama degli avvenimenti quotidiani, individuali e collettivi, dove – alla luce della Parola – tutto, anche il dolore, può trovare posto e significato: «Quando non si è conosciuto il dolore non si può conoscere la felicità» scrive profeticamente Alberto pochi mesi prima della morte. E lui la sua felicità l'ha raggiunta.

Studi e articoli

Introduzione
Una ricerca multidisciplinare su senso religioso e religiosità

di Maria Teresa Moscato *

Pubblichiamo in questa sezione tre interventi presentati al Convegno *Il senso religioso come oggetto di ricerca: una prospettiva multidisciplinare*, svoltosi a Bologna il 28 e 29 gennaio 2011, per iniziativa del Centro Studi Religione Educazione e Società, istituitosi nel 2010 presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Bologna. Il Convegno definiva i primi risultati di un itinerario di ricerca multidisciplinare, avente come obiettivo l'individuazione e la definizione di un oggetto di ricerca ancora ipotizzato, nella sua fenomenologia, ma di sicura rilevanza nell'area degli studi religiosi, soprattutto in prospettiva multiculturale. Nell'ipotesi di ricerca, la denominazione "senso religioso", per quanto assunta nel linguaggio corrente, si presentava in realtà polisemica e ambivalente, e non solo con riferimento ad ottiche disciplinari diverse: la nozione, se rigorosamente individuabile, sarebbe significativa anche rispetto alla fenomenologia delle condotte religiose, e presenterebbe significative implicazioni dal punto di vista dei processi educativi e del dialogo interreligioso.

Il Convegno intendeva fissare una prima rete di definizioni, sulla base della ricerca teorica nel campo della sociologia della religione, dell'antropologia, della psicologia della religione e della pedagogia, non senza riferimenti filosofici impliciti ed espliciti. Si prevedeva di avviare una fase ulteriore di ricerca sul campo, dopo un confronto sugli strumenti di indagine utilizzabili, nell'ottica delle diverse scienze umane e sociali.

La conclusione della prima fase della ricerca ha evidenziato, in primo luogo, la non perfetta coincidenza della possibile nozione di senso religioso, nell'ottica delle diverse aree disciplinari in cui si può tentare una definizione.

Dal punto di vista filosofico-teologico, in cui si collocano i tre contributi che qui pubblichiamo, la nozione fa riferimento in primo luogo ad una disposizione strutturale, inseparabile da una concezione antropologica, secondo cui l'uomo sarebbe, per sua natura, potenzialmente *capax dei.* In questa visione, la capacità strutturale originaria e il "bisogno/domanda di senso", egualmente originario, coinciderebbero nel fissare la caratteristica fondamentale della natura umana, prima e indipendentemente dalle sue espressioni. Filosoficamente, questa posizione non è lontana dall'intuizione agostiniana che il "cuore" dell'uomo rimanga "inquieto" fino a che non "riposi" in Dio, e ciò in rapporto alla sua struttura creaturale. Questa visione antropologica rinvia quindi ad una inseparabile visione metafisica di tipo creazionista. Tuttavia la nozione rimane importante, sempre nell'ottica filosofico-teologica, perché l'ipotizzato senso religioso costituirebbe un presupposto universale e una

* Docente di *Pedagogia generale* presso la Facoltà di Lettere di Bologna, coordinatrice del Centro Studi Religione Educazione e Società presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Bologna.

dimensione trasversale e unificante di ogni esperienza religiosa dell'uomo, pur nella diversità storica delle diverse confessioni, e perfino nella dinamica evolutiva millenaria delle generazioni umane. In quest'ottica il concetto appare già ampiamente definito, con il supporto della ricerca in storia e in filosofia della religione, nella produzione di autori noti e di elevato profilo intellettuale, come J. Ries, F. Facchini e L. Giussani, alle cui tesi si deve principalmente la reintroduzione della nozione di "senso religioso" nel dibattito contemporaneo.

Già a questo livello generale, e in ottica ancora filosofica, il "senso religioso" così definito appare inseparabile dalla più specifica nozione di "religiosità". L'assunzione di tale inseparabilità costituisce già uno dei risultati della ricerca teorica presentata al Convegno. Si intende per "religiosità" una espressione di senso religioso già concretizzata storicamente in una esperienza personale, in una dimensione culturale, in una confessione positiva. Si assume anche che il suddetto senso religioso sia indagabile concretamente solo dentro una esperienza religiosa, personale e sociale. Così intesa la religiosità non coincide con una condotta esteriore osservabile, cioè con una pratica religiosa definita. Essa sarebbe piuttosto la dimensione più autentica, consapevole e inconsapevole, dell'esperienza religiosa personale. In questo senso, presumibilmente, la lettera pastorale del futuro Paolo VI, allora arcivescovo di Milano, nel 1957, richiamava i fedeli della Diocesi al "senso religioso", prima che alla pratica devozionale. Il riferimento al testo di Montini del 1957 richiama le prime formulazioni di Giussani. I testi sono richiamati e analizzati nei contributi che pubblichiamo di seguito.

Dal punto di vista delle scienze umane coinvolte, tuttavia (pedagogia, psicologia, sociologia, antropologia), la definizione filosofica appare troppo generale e difficilmente verificabile. Si presentano problemi metodologici, per una ricerca empirica, quasi insormontabili, e diventa necessario, quasi retrocedendo logicamente, operare distinzioni concettuali ulteriori, sia all'interno della nozione di senso religioso, sia all'interno della nozione di religiosità, perché entrambe presentano almeno una duplice accezione, che deve esser concordata (almeno convenzionalmente) prima di procedere a qualsiasi tentativo di ricerca empirica.

Sul piano linguistico il termine "senso religioso", in tutta l'area delle scienze umane, è stato spesso usato come semplice sinonimo di "religiosità" (Caporale, 1975), ma si tratta di un'accezione che non distingue ancora una "coscienza religiosa", nelle sue possibili articolazioni e stratificazioni, da una componente trasversale, inconscia, arcaica (alla quale il concetto di "senso religioso" potrebbe rimandare). In tal modo entrambi i termini (senso religioso e religiosità) non permettono di distinguere un pensiero religiosamente fondato, quale si incontra nell'esperienza religiosa di molti credenti, rispetto a una spinta irrazionale di tipo magico-superstizioso (che può essere presente anche in molte persone religiose), una spinta simile a quella che porta molte persone a consultare tarocchi e fondi di caffè, a fare sedute spiritiche e a commissionare filtri d'amore. Negli ultimi decenni, inoltre, anche il termine "religiosità" sembra sostituito tendenzialmente da "spiritualismo" e "spiritualità", soprattutto negli studi di matrice sociologica o socio-antropologica (Giordan, 2006; Lucà Trombetta, 2004).

Questa sostituzione introduce per un verso una categoria descrittiva di nuo-

vi comportamenti personali e sociali, rispetto ai quali il nuovo termine potrebbe esprimere una categoria interpretativa più globale di affronto di tutti i temi e le condotte che sembrano associabili alla religiosità. Tuttavia, per la specifica strutturazione delle discipline socio-antropologiche, gli scienziati sociali hanno molta difficoltà a distinguere le pratiche religiose, alcuni atteggiamenti parzialmente associabili alla religione, le condotte rituali superstiziose e altre condotte connotabili come "spirituali". Eppure non c'è dubbio che una seduta spiritica, la consultazione dell'oroscopo, il fare yoga, o la frequenza delle funzioni religiose della propria Chiesa, costituiscano condotte ben distinte (che il senso comune distingue), fra loro apparentemente assimilabili solo ad un occhio religiosamente inesperto.

In ogni caso, le condotte elencate, e le molte altre che sarebbe possibile aggiungere, sono comunque troppo differenti fra loro per poter rientrare in un'unica categoria, comunque definita.

Voglio aggiungere che anche il così definito "spiritualismo" (riconducibile in primo luogo ad una "religiosità" immanentistica, ad un impianto salvifico che esclude la dimensione trascendente) è in realtà associabile a condotte e atteggiamenti qualitativamente molto diversi: ci sono intellettuali interessati alle filosofie e alle religioni orientali; scuole psicanalitiche non ortodosse seriamente impegnate nella ricerca sull'umano; scuole di yoga e di altre tecniche di autocontrollo corporeo di matrice orientale, ma anche una miriade di imprese economiche di tipo salutistico, che associano in vario modo erboristeria, tecniche di respirazione e rilassamento, massaggi, agopuntura e talismani di varia entità. E infine c'è un universo di guaritori e veggenti, cui un vasto pubblico si rivolge con la stessa fede di un pellegrinaggio ai luoghi di culto mariani. Intendo dire che, anche nel mondo del più recente "spiritualismo", ritroviamo le differenze che distinguono la religiosità autentica anche all'interno delle confessione religiose: mi riferisco all'atteggiamento duplice con cui il credente può rivolgersi al dio venerato (e con ciò anticipo una delle categorie che stiamo usando nella ricerca teorica in corso). Ci si rivolge a Dio nella preghiera per mettersi davanti a Lui e "fare la sua volontà", oppure ci si rivolge per "controllare" con il rituale, con offerte, con sacrifici, la volontà divina piegandola alla nostra. Naturalmente quello descritto è un rischio che corre continuamente ogni credente e che accompagna la storia religiosa dell'umanità.

È chiaro che le scienze umane, diversamente dalla filosofia e dalla teologia, possono assumere come loro oggetto di ricerca solo l'esperienza umana: la religiosità indagata sarà quindi l'esperienza umana dell'incontro con Dio, così come la persona può raccontarla, descriverla, interpretarla, e come essa può essere osservata, sia pure per indizi, nella concretezza esistenziale. Gli scienziati sociali (e i pedagogisti in particolare) non possono indagare l'esistenza di Dio e/o il "volto" di Dio, se non attraverso l'esperienza che di quel Volto la persona ritiene di avere compiuto.

E tuttavia è l'esperienza religiosa in sé l'oggetto che ci interessa indagare, perché essa può dirci molto della natura umana, delle pratiche sociali, dei processi educativi. Sappiamo già, e possiamo ipotizzare quindi, in questa ulteriore fase della ricerca teorica, che la religiosità si presenti in primo luogo come risultato di una stratificazione psichica, in cui probabilmente possono distinguersi livelli originari (bisogni di senso, bisogni di devozione, bisogni di appartenenza, percezioni solo

parzialmente consce del "numinoso", e dunque anche potenziali illusioni) e livelli strutturali che sono già della coscienza (conferimenti di senso, rappresentazioni complessive del mondo, immagini di Dio, immagini di sé, giudizi morali ecc. Ma anche qui possono esistere concezioni illusorie e deformate). I livelli originari sono presumibilmente universali (o almeno ampiamente trasversali all'esperienza degli uomini) e molto difficili da indagare empiricamente; i livelli della coscienza sono relativamente accessibili all'indagine, ma sono molto differenziati in relazione alle culture di riferimento. E tuttavia, pur nelle loro infinite differenziazioni culturali, le esperienze religiose evidenziano nuclei simbolici analoghi o identici, se si trova una chiave di interpretazione adeguata, come ci ha insegnato Mircea Eliade.

Inoltre, e anche questo è un problema di ricerca di grande interesse, appare evidente che l'esperienza religiosa, come tutta la vita umana, costituisca un dinamismo essa stessa: la religiosità si sviluppa nell'arco dell'età evolutiva, si trasforma nell'arco della vita adulta, può subire involuzioni, può evolversi sorprendentemente e straordinariamente; viene influenzata dagli incontri personali, dalle esperienze amorose e coniugali, dalle migrazioni. Talvolta riemerge come un fiume carsico a sostenere l'impatto della persona con il dolore (handicap, malattia, lutto, esperienze estreme) anche alla fine della vita. Altre volte si estingue, spegnendosi e disperdendosi nelle sabbie desertiche della quotidianità.

Se per un verso la religiosità di una persona sembra costituire anche il nucleo più stabile e forte del suo apparato psichico, per altri versi e in altri casi essa sembra, fra tutte le dinamiche della vita umana, la meno prevedibile nelle sue trasformazioni. Il dinamismo della religiosità può illuminare la natura dei processi educativi e spiegarne l'efficacia/inefficacia in termini diversi. Naturalmente, nello sviluppo di questa ricerca che è tuttora in corso, potremmo avere da fare molte osservazioni sull'educazione religiosa e sulla sua pratica. E per questo ci riserviamo altri successivi contributi su queste pagine.

Riferimenti bibliografici:

R. Caporale (a cura di), *Vecchi e nuovi dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Editoriale Valentino, Torino 1976.

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), trad. ital. Boringhieri, Torino 1976.

G. Giordan (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2006.

G. Lucà Trombetta, *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Dedalo, Bari 2004.

J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro* (Opera Omnia, Vol. III), Jaca Book, Milano 2007 (testi originali apparsi fra il 1990 e il 2000).

Il "senso religioso": alcuni autori di riferimento *

di Rosino Gabbiadini **

In questo studio intendo presentare quanto alcuni autori hanno proposto, in modo esplicito o implicito, sul tema in oggetto. Cercherò di vedere se nei loro contributi esistano, e quali siano, elementi che rimandano alla presenza di un senso religioso nell'uomo e, in questo caso, quali itinerari sono suggeriti per educarlo e sostenerlo.

La parte più ampia del lavoro riguarda don Giussani, che al senso religioso ha dedicato una sua opera. Per essere, poi, provocati e ricevere indicazioni di altri possibili itinerari di riflessione e ricerca, ci accosteremo sinteticamente, e solo come esemplificazione, al pensiero di Romano Guardini sulla esperienza religiosa (all'interno della quale il tema del senso religioso emerge con prepotenza); accenneremo poi alle ormai famose interviste rilasciate ad un importante giornale tedesco, il «Der Spiegel», dai filosofi Heidegger e Horkheimer; e, infine, alla riflessione di Levinas sul desiderio metafisico che si apre al totalmente altro dal desiderio.

1. Il "senso religioso" nel pensiero di don Giussani

Qualunque sia la definizione di senso religioso che assumiamo (e don Giussani darà la sua), la questione fondamentale rimane sempre la stessa: il senso religioso dell'uomo è un fatto culturale o strutturale? Cioè: è frutto della cultura o è innato, costitutivo dell'umano?

Giussani affrontò il tema già nel 1957[1], quando scrisse per l'Azione Cattolica milanese un volumetto, intitolato proprio *Il senso religioso*, come risposta all'invito che il card. Montini, l'allora arcivescovo di Milano, aveva lanciato alla Chiesa ambrosiana con la lettera pastorale della Quaresima del 1957, che porta come titolo "Sul senso religioso"[2]. In quell'opuscolo di Giussani vi sono tutti i temi che, sviluppati, troviamo nell'ultima pubblicazione dell'opera fatta dalla BUR nel 1997[3].

* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata al Convegno *Il senso religioso come oggetto di ricerca*, promosso dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione di Bologna (28-29 Gennaio 2011).

** Docente di discipline pedagogiche presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Apollinare" di Forlì e l'ISSR di Bologna. Dal 2005 collabora come docente a contratto, e coordinatore dell'area teologico-liturgica, dei Corsi di Alta Formazione attivati dalla Scuola Superiore di Studi sulla Città e il Territorio dell'Università di Bologna, sede di Ravenna.

1. L. Giussani, *Il senso religioso*, in G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, BUR, Milano 2009, pp. 77-127.

2. G.B. Montini, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*, in G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, cit., pp. 46-76.

3. L'opera del 1957 conosce poi diverse pubblicazioni. Nel 1966 Jaca Book edita per la prima volta il volume *Il senso religioso*, che raccoglie appunti, rivisti dall'Autore, di lezioni tenute al liceo milanese Berchet fra il 1954 e il 1960 circa. Nel testo sono riportate e approfondite le tematiche già trattate nello scritto del 1957. L'edizione 1966 è pubblicata ne *Il senso di Dio e l'uomo moderno. La «questione umana» e la novità del Cristianesimo* (BUR, Milano 1994, pp. 7-75). Nel 1975 Jaca Book ha ristampato il volume del 1966, senza apportarvi variazioni. Nel 1977 il testo è rieditato senza variazioni nella collana della Jaca Book «Già e non ancora». La «Nota di edizione» (pp. 7-10) anticipa però un nuovo progetto editoriale: gli argomenti trattati verranno infatti sviluppati nei volumi del perCorso (*Il senso religioso. Volume primo del perCorso*, 1986; *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del perCorso*, 1988; *Perché la Chiesa.*

L'accostamento dei due testi è interessante. Il primo, quello del 1957, affronta il tema di petto, definendo prima cosa sia il senso religioso e poi mostrando la strada – quasi a ritroso – che giustifica quella definizione. L'ultima versione del testo, invece, opta per un percorso diverso. Giustifica prima il metodo di ricerca e poi accompagna il lettore – quasi prendendolo per mano – ad accogliere come sbocco naturale della riflessione/cammino, la realtà del senso religioso come costitutiva dell'uomo, o dell'"umano", come piace dire a don Giussani.

Riportiamo due definizioni date da don Giussani di "senso religioso". Nel testo del 1957 lo definisce così: «Il senso religioso è quindi qualcosa che ci è dato con la nostra stessa esistenza, fa parte del dono dell'essere; è un elemento della struttura stessa della nostra natura. Il senso religioso è l'iniziativa di Dio che ci crea. Non possiamo evitarla, anche se possiamo incipientemente cercare di rifiutarla o contraddirla»[4].

Nel testo ultimo, quello del 1997, troviamo invece questa definizione: «Il senso religioso è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è il *locus* della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza[5]».

Dal confronto delle due definizioni appare chiaro come per Giussani abbia assunto sempre più importanza il posto della ragione che nella sua natura profonda si esprime proprio nelle domande ultime, quelle di senso. La ragione di sé nel mondo, nel reale: ecco l'investigazione fondamentale dell'uomo, la cui risposta decide il colore e il calore di una vita.

Ragione-reale: è nel loro incontro, nel loro mutuo interpellarsi (la prima come capacità intrinseca di investigazione; il secondo come provocazione oggettiva, che nasce cioè dal dato del suo esserci) che si trova la risposta a quel fondamentale desiderio di significato che abita l'umano e che riguarda il suo destino ultimo. Siamo fatti di "desiderio" e non di illusioni, perché quel desiderio altro non è che quel «complesso di esigenze ed evidenze originali»[6] che costituiscono l'essenza dell'uomo e al quale poi si danno nomi diversi, come esigenza di felicità, di verità, di giustizia…: è l'esperienza elementare, scintilla che «mette in azione il motore umano»[7].

La pretesa permane. Volume terzo del perCorso, tomo 1, 1990; *Perché la Chiesa. Il segno efficace del divino nella storia. Volume terzo del perCorso, tomo 2*, 1992). Nel febbraio 1988 il volume ottiene l'*imprimatur* ecclesiastico (in Curia Arch. Mediolani, die 15 febbraio 1988, Giovanni Saldarini pro Vic. Gen.); con l'occasione esce la seconda edizione, senza variazioni. Nel 1994 esce *Opere 1966-1992*, una miscellanea in due volumi che raccoglie tutti gli scritti di Giussani pubblicati da Jaca Book. Il primo volume ripropone Il PerCorso (pp. 1-618) e, in particolare, *Il senso religioso* nell'edizione 1977 (pp. 619-682). Nel 1995 *Il Senso religioso*, esaurito nell'edizione Jaca Book del 1986, è ripubblicato da Cooperativa Editoriale Nuovo Mondo. Nel 1997 Rizzoli inizia la ripubblicazione dell'opera in veste definitiva (1997-2003). Nel 2009, sempre per i caratteri della BUR, viene ripubblicata l'edizione del 1957 insieme alla Lettera Pastorale per l'Arcidiocesi milanese del Cardinal Montini che portava come titolo *Sul senso religioso*.

4. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, cit., p. 81. D'ora in poi citeremo questo testo con l'abbreviazione: SR 1957, seguito dal numero della/e pagina/e citata/e.

5. L. GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, BUR Saggi, Milano 2007², p. 74. D'ora in poi citeremo questo testo con l'abbreviazione SR 1997, seguito dal numero della/e pagina/e citata/e. Interessante la definizione che ne dà ne *All'origine della pretesa cristiana* (Rizzoli, Milano 2001, pp. 3-4): «Il senso religioso altro non è che quella natura originale dell'uomo per cui egli si esprime esaurientemente in domande "ultime", cercando il perché ultimo dell'esistenza in tutte le pieghe della vita e in tutte le sue implicazioni».

6. SR 1997, p. 8.

7. SR 1997, p. 9.

Ma cosa è "reale" e come agisce la "ragione"? La ragione è «apertura alla realtà, capacità di afferrarla ed affermarla nella totalità dei suoi fattori»[8], attraverso metodi diversi imposti dall'oggetto da conoscere[9]. Il reale, o la realtà, è tutto ciò in cui l'uomo è immerso (soggetti, oggetti e avvenimenti, come anche il sentire interiore, gli stati affettivi interiori provocati dall'incontro col reale, i valori), a cominciare da se stesso.

Per comprendere il termine "realtà" si può efficacemente far riferimento a quanto don Giussani dice a proposito della "realtà totale" alla cui introduzione è deputata l'educazione[10]. Qui, al termine "reale" Giussani attribuisce due aree di significati. La *prima* descrive lo sviluppo di *tutte le componenti e strutture della persona*, sviluppo che arriva fino alla sua realizzazione integrale. Per dirla con le parole di Giorgio Chiosso, in un intervento al Meeting del 2005 in cui veniva ripresentato il testo de *Il rischio educativo*, la realtà totale richiama l'idea di perfezione, dove «(perfetto) non è tanto ciò che è eccellente e primeggia sugli altri, ma ciò che è pienamente compiuto in quanto intrinseco nel destino di un qualsiasi essere e, in modo del tutto speciale, nell'uomo»[11]. La *seconda* area di significati, legata strettamente alla prima, afferma che quelle strutture offrono alla persona tutte le possibilità di connessione attiva con l'intera realtà. In sintesi: «Lo stesso identico fenomeno, cioè, attuerà e una totalità di dimensioni costitutive dell'individuo e una totalità di rapporti ambientali»[12]. Nello stesso Meeting, poi, Onorato Grassi spiega così il senso del termine "realtà":

> «Nel *Rischio educativo* il termine "realtà" è positivamente importante; non è la "stupida realtà" di Nietzsche, né l'ossessiva realtà di Sartre, né il caos indistinto, ma è l'emergenza dell'essere nei particolari, negli oggetti apparentemente banali, nei fatti che accadono, negli incontri quasi casuali, negli stati di coscienza che dischiudono alla scoperta del nuovo. Così la realtà provoca – e Giussani usa questo termine con un forte significato – all'inizio, mette in moto il soggetto, lo risveglia, lo fa camminare; e la realtà accompagna questo cammino, aprendo sempre nuovi orizzonti, secondo quella "totalità" che ogni vera educazione richiede, e ne costituisce il termine ultimo. Solo all'interno di questa impostazione si può cogliere l'altra grande idea di educazione contenuta nel *Rischio educativo*, senza tema di ridurla o fraintenderla: l'educazione come comunicazione di sé. Il "sé", in questo caso, è l'esperienza della realtà che è divenuta consapevole in un soggetto umano fino al punto da farsi comunicazione, cioè divenire cosa comune e condivisa con altri. Come il fondamento di una cultura autentica non sono le idee, i libri, le teorie, ma l'esperienza umana da cui quelle idee hanno preso vigore, dalla quale quei libri sono nati e che quelle teorie hanno cercato di rendere comprensibile, così alla base dell'educazione non stanno le "cose che si dicono e che si fanno", ma "chi si è"» [13].

8. SR 1997, p. 22.
9. Cfr. SR 1997, pp. 4-7.
10. L. Giussani, *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milano 2006, p. 65.
11. Vedi: http://www.meetingrimini.org/ita/archivio/dettaglio_eventi.php?id_evento=5398.
12. L. Giussani, *Il rischio educativo*, cit., p. 66.
13. Da http://www.meetingrimini.org/default.asp?id=673&item=3270#e3270.

Si può notare come il rapporto con il reale chiami in causa il soggetto conoscente che si sente provocato dalla realtà. La sua mente (=la ragione) è messa in moto da quella provocazione al fine di cercare/trovare il significato e il senso degli accadimenti e di sé dentro la realtà. Un *io*, colto in azione di modo che colga se stesso nell'esperienza quotidiana di sé e dispieghi – agendo – le potenzialità e le possibilità di cui è costituito; una *realtà* che è insieme materiale e spirituale, misurabile e non misurabile, mutevole ed immutabile. Come lo è la vita dell'io: materiale nella mutabilità psicofisica e misurabile nello scorrere della vita; spirituale in quella presenza in sé di idee, giudizi, valori, desideri fondamentali, anch'essi "reali" come le cose che tocchi[14].

Nel rapporto dell'io con il reale si generano le domande fondamentali che riguardano il senso di sé nel mondo, quali il significato ultimo dell'esistenza, il perché del dolore e della morte, il perché valga la pena vivere, il senso che ha la realtà medesima. Domande "ultime", attraverso le quali il nostro io "si documenta" – per usare una bella immagine di Giussani[15] – nel suo impegno con la vita. Ma domande che esprimono anche il senso religioso dell'uomo. Domande fondamentali, connaturali all'uomo, strutturalmente appartenenti al suo essere, e non semplici esiti della socializzazione o di trasmissione della cultura: «sono inestirpabili (dal nostro essere), perché costituiscono come la stoffa di cui è fatto»[16]. Domande che richiedono una risposta "totale". Don Giussani fa notare come noi siamo "poveri" nel rispondere, perché le nostre risposte non colmano l'ampiezza e la profondità di quelle domande. Infatti, come strutturalmente quelle ci appartengono, altrettanto strutturalmente siamo "poveri" di risposte totali, complete. Risposte, cioè, che esauriscano la «categoria della possibilità»[17]. Ora, il fatto che esista sproporzione tra domanda e risposta ultima, vista l'incapacità dell'umano di produrla, svela chi sia l'io: è una "promessa", chi l'ha fatto lo ha fatto "promessa". L'uomo è quindi strutturalmente un mendicante, a cui la vita e la risposta totale è "promessa"[18]. Perché tale promessa sia adempiuta occorre ammettere l'ipotesi di Dio, affermarlo come realtà esistente, come Colui che solo sa e può rispondere ai nostri interrogativi, così che l'ipotesi di Dio, come anche l'esigenza di una Rivelazione (sia di Sé nella persona di Gesù di Nazaret, sia del senso ultimo di tutto ciò che l'uomo cerca), corrisponde alla nostra struttura originale. E «solo l'esistenza del mistero[19] è adeguata alla struttura di mendicanza che l'uomo è. Egli è insaziabile mendicanza, e ciò che gli corrisponde è qualcosa che non è se stesso, che non si può dare, che non può misurare, che l'uomo non sa possedere»[20]. La risposta gli è, quindi, "data", offerta alla ragione perché vi si plachi e nello stesso tempo si senta spinta ad approfondirla – inesauribile, insondabile fino alle sue ultime profondità. Afferma in conclusione don Giussani: il senso

14. Cfr. SR 1997, pp. 46-49.53-55.
15. SR 1997, p. 59.
16. SR 1997, p. 61.
17. SR 1997, p. 61.
18. SR 1997, p. 71.
19. «Il vertice della conquista della ragione è la percezione di un esistente ignoto, irraggiungibile, in cui tutto il movimento dell'uomo è destinato, perché anche ne dipende. È l'idea del *mistero*»: SR 1997, p. 162.
20. SR 1997, p. 75.

religioso è la «*domanda di totalità costitutiva*[21] della nostra ragione, cioè della capacità che l'uomo ha di conoscenza, della sua apertura ad inoltrarsi e ad abbracciare sempre più la realtà»[22].

Fin qui il pensiero di don Giussani[23]. Approfondiremo ora alcuni aspetti del suo ragionare attorno al tema del senso religioso.

1.1. Un motivo che torna continuamente nel pensiero giussaniano è il rapporto ragione-reale, che tanto gioca nella definizione dell'essenza del senso religioso e nello svegliarlo e svilupparlo.

Anzitutto quel rapporto va completato con un altro elemento, ed è il "sentimento", cioè la reazione che l'uomo prova di fronte all'accadere delle cose e che si esprime in una varietà di modi, come ad esempio commozione, curiosità, contentezza, dolore ecc.[24]. E così «la ragione per conoscere l'oggetto deve fare i conti con il sentimento, con lo stato d'animo. È filtrata dallo stato d'animo, è comunque implicata nello stato d'animo»[25]. Ragione e sentimento reagiscono di fronte al reale in quanto esso è segno che provoca ad andare oltre, a cercare il suo significato ultimo al di là dell'immediato[26]. Commentando un brano de *Il senso religioso*, don Julian Carron, successore di don Giussani alla guida di Comunione e Liberazione, riporta un brano di Marìa Zambrano[27] la quale afferma: «L'uomo non si rivolge alla realtà per conoscerla meglio o peggio, se non dopo, e a partire da, l'averla sentita come promessa, come una patria dalla quale in linea di principio ci si attende tutto, nella quale si crede possibile trovare tutto»[28].

Il reale mantiene continuamente il suo carattere di segno-che-rimanda-oltre. Ma risulta evidente dall'esperienza, che davanti al reale le risposte alla domanda "*come mai? Che senso ha?*" sono molteplici. C'è chi usa ed abusa del reale ritenendo che sia lì solo per soddisfare bisogni e desideri; c'è chi ci vede una serie di leggi – naturali, appunto – che ne giustificano funzione e funzionamento; c'è, ancora, chi lo sente nemico e avversario, specie là dove il reale è sinonimo di limite, dolore, sofferenze, fatica.

21. È in corsivo nel testo.

22. SR 1997, p. 76.

23. Per una visione sintetica e chiara del pensiero di don Giussani sul senso religioso è utile la lettura di: J. Ries, *Opera ommia III. L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 110-112.

24. Cfr. SR 1997, pp. 32-34.

25. SR 1997, p. 34.

26. Cfr. SR 1997, pp. 153-154.

27. Marìa Zambrano (1904-1991) è stata una delle grandi figure della scena intellettuale del Novecento, una pensatrice originale e profonda. Allieva del filosofo Ortega y Gasset, visse a lungo in esilio (in Italia dal 1954 al 1964), a causa della sua *opposizione* al franchismo. Tornata in Spagna nel 1984, vinse il prestigioso Premio Cervantes nel 1988. Tra le sue opere tradotte in italiano: *I sogni del tempo* (De Luce, Roma 1960); *Spagna: pensiero, poesia e una città* (Vallecchi, Firenze 1964); *Chiari del bosco* (Feltrinelli, Milano 1991); *I beati* (Feltrinelli, Milano 1992); *La tomba di Antigone* (La Tartaruga, Milano 1995); *Verso un sapere dell'anima* (Cortina, Milano 1996). Per la Bruno Mondadori ha pubblicato*: La confessione come genere letterario* (Milano 1997); *Seneca* (Milano 1998); *Persona e democrazia* (Milano 2000), *Il sogno creatore* (Milano 2002), *Chiari del bosco* (Milano 2004) e *Unamuno* (Milano 2006).

28. M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 16. Citato in: *"Può un uomo nascere di nuovo quando è vecchio?". Esercizi della* Fraternità *di Comunione e Liberazione, Rimini 2010*, 15, allegato a «Tracce», maggio 2010, p. 15.

Certo, dal punto di vista psicologico sono risposte "adeguate", ma non bucano il reale, non vanno oltre. Perché questo accada occorre che l'uomo si lasci afferrare dallo stupore di fronte all'*essere*, alla realtà. Uno stupore che lo porti a percepire il reale come qualcosa di "dato", offerto, come qualcosa che non è suo e che esiste indipendentemente da lui: è un dono[29]. E l'attrattiva che si sente davanti all'essere, alla vita, di fronte ad una *presenza* che il dono racconta, è la religiosità che fa percepire quella presenza come "altro da sé", come alterità consistente in sé e distinta da me[30]. L'accorgersi del senso religioso in noi sta in quello stupore che prende di fronte ad una Presenza che spiega, dà risposte definitive (cioè, complete) alla domanda di senso che il reale suscita.

Lo stupore non crea il senso religioso, così come non lo creano gli interrogativi ultimi, ma semplicemente lo svelano, lo mettono in moto: è costitutivo della persona, quindi, e come tale va educato[31].

2.1. Ma da qui subito un secondo approfondimento: e cioè che il senso religioso non ha e non è di una religione. Come appare dallo scritto di don Giussani, esso è una predisposizione, un'apertura, una domanda che cerca "la" risposta. Una tale impostazione nel considerare il senso religioso non è nuova. Già la ritroviamo, ad esempio, in alcuni Padri della Chiesa, i quali affermano che la persona, quella concreta e non tanto quella concettuale, astratta, è *capax Dei*, è «capace di Dio»[32]. Illuminante è poi l'affermazione che ne dava l'allora Card. Montini nella già citata lettera pastorale alla Diocesi di Milano del 1957: «Noi diremo piuttosto che il senso religioso è un'attitudine naturale dell'essere umano a percepire qualche nostra relazione con la divinità»[33]. E, infine, il documento "Lettera ai cercatori di Dio", scritto dalla Commissione episcopale per la dottrina cattolica della Conferenza Episcopale Italiana il 13 maggio 2009, afferma:

> «Ci rendiamo conto che, abitualmente, questa domanda (Dio, chi sei per me? E io chi sono per te?) viene espressa con parole molto diverse da quelle appena accennate. Sappiamo anche che a volte è soffocata, disturbata, fraintesa o sembra lanciata inutilmente, verso orizzonti indecifrabili. Abbiamo però l'impressione che l'interrogativo sul mistero ultimo che tutti ci avvolge, e di conseguenza sul senso della nostra esistenza, sia veramente diffuso. Ci preoccupa anzi il dover constatare che a volte e per ragioni diverse esso venga spento sul nascere o corra il rischio di insabbiarsi».

E subito dopo, introducendo il primo capitolo sugli interrogativi di significato che attraversano la vita dell'uomo, continua:

29. Cfr. SR 1997, p. 140.
30. Cfr. SR 1997, pp. 141-143.
31. In SR 1997, pp. 139-151, don Giussani traccia un itinerario formativo per destare le domande ultime.
32. Vedi, ad es. RUFINO, *Expositio symboli*, 11,12; SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos* LXVI, 3.
33. G.B. MONTINI, *Lettera pastorale per la diocesi ambrosiana per la Quaresima del 1957*, in G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, cit., p. 49.

«In questa prima parte, cerchiamo di dare uno sguardo al cuore di tutti, capace di andare oltre le apparenze. Constatiamo così la presenza di una diffusa attesa di qualcosa – o di Qualcuno – cui si possa affidare il proprio desiderio di felicità e di futuro, e che sia in grado di dischiuderci un senso, tale da rendere la nostra vita buona e degna di essere vissuta».

Il senso religioso, quindi, così come caratterizzato, è apertura a ricevere risposte definitive, ultime. Per don Giussani quella risposta corrisponde alla rivelazione che Dio fa di se stesso in Gesù di Nazaret. Quella Rivelazione dice che Gesù è venuto per introdurci nell'intimità di vita con Lui e con il Padre suo e nostro; un'intimità in cui vige la Carità di Dio, l'Amore, al quale in definitiva l'uomo aspira e al quale liberamente si affida. Aveva detto Giussani nell'edizione del 1957 de *Il senso religioso*: «l'adesione intima e totale all'amore. Questo è il culmine dell'attuazione del senso religioso»[34]. Potremmo quindi a ragione affermare che il senso religioso innato nell'uomo, si concretizza, per don Giussani, nell'accettazione della Rivelazione Biblica e si istituzionalizza in una religione fatta di credenze, riti, morale e divisione dei compiti, all'interno di una comunità di uomini (la Chiesa cattolica) che condividono la medesima fede/adesione alla stessa divina Persona.

Ma la varietà di espressioni religiose storicamente presenti – o succedutesi nel corso dei secoli – ci testimoniano che quel senso religioso di fatto si concretizza in molteplici religioni che esprimono le domande di senso e le risposte ultime in una varietà di forme, di riti, di credenze. Diversità che, rilevate dalle scienze sociali o dall'occhio di un attento osservatore, sembrano essere l'unico modo di accertare la presenza del senso religioso nell'umano.

Quest'ultima considerazione pone un altro interrogativo, e cioè se si possa considerare il senso religioso come qualcosa di "neutro". Si può rispondere affermativamente, qualora si intenda con questo che il senso religioso è una capacità costitutiva dell'essere umano che poi si rende operativa e visibile in una espressione religiosa, rivelata o pensata dall'uomo. Ci riferiamo con tale modo di esprimerci anzitutto alle religioni classiche, definibili in senso stretto (fatte di miti, riti, morale, divisione dei compiti e del potere, appartenenza ecc.). Ma il discorso vale anche per le nuove forme di religiosità, fino a quelle forme di pseudo-religione (magia, cartomanzia, astrologia…) che con modalità tra loro diverse, e talora opposte, cercano di dare senso all'esserci dell'uomo, alla sua vita e agli accadimenti che lo riguardano.

La risposta è, invece, negativa, qualora con il dichiarare "neutro" il senso religioso si intendesse possibile l'ipotesi di un'educazione al senso religioso senza entrare dentro una forma religiosa storicamente determinata. Infatti, se il senso religioso è domanda ultima di significato, allora la risposta è possibile *dentro* una forma religiosa concreta, è ravvisabile in essa. Non altrimenti. È chiaro che qui si pone tutta la questione pedagogica, e cioè come educare le persone a svegliare in sé quelle questioni di fondo e a cercare la risposta più completa ed esaustiva. Per Giussani non vi sono dubbi: essa si trova nella rivelazione che è e che fa Gesù di Nazaret, e che l'incontro con Lui oggi si realizza nella Chiesa cattolica che dispiega nel tempo

34. SR 1957, p. 110.

quella rivelazione e quel significato ricevuto.

Inoltre, la risposta è negativa se con "neutro" si intendesse affermare che il senso religioso può essere educato oppure no a secondo della scelta dell'educatore. Infatti se esso è costitutivo della persona va educato e non è possibile altrimenti, pena l'impoverimento della persona. L'educatore, lo ricordiamo, non risponde anzitutto a chi lo manda ad educare o lo incarica di farlo, ma risponde per primo a chi è in educazione, alla persona in crescita, la quale ha diritto di vedersi offrire tutte le possibilità di sviluppo di ciascuna delle sue componenti costitutive.

3.1. La questione educativa è l'ultimo aspetto che affrontiamo a partire dal testo di don Giussani su *Il senso religioso*. E lo dobbiamo fare, sia perché Giussani dedica esplicitamente al tema l'intero capitolo decimo dell'edizione ultima; sia perché quella questione attraversa per intero un'altra opera fondamentale di Giussani, *Il rischio educativo*; sia perché, infine, la questione educativa abita tutto il pensiero giussaniano, che all'educazione ha tutto finalizzato, dalla riflessione teologica a quella filosofica, attingendo testimonianze e provocazioni anche dal vasto patrimonio letterario dell'umanità.

La domanda, dunque, può essere espressa così: quale itinerario educativo perché il senso religioso si svegli? E dove porta quell'itinerario?

a) Cominciamo a rispondere al secondo quesito: il cammino educativo del senso religioso porta ad un incontro autentico con il reale, dal quale si sprigiona un richiamo che invita ad andare oltre: è la visione della realtà come "analogia"[35]. Una poesia di Eugenio Montale[36], citata dallo stesso Giussani nel testo de *Il senso religioso*, esprime questa visione:

Sotto l'azzurro fitto
del cielo qualche uccello di mare se ne va;
né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto:
"più in là"

La fine (ed il fine) dell'itinerario è, dunque, il sentire l'invito del reale ad andare oltre. Questo "oltre" è il Mistero che si svela nel reale e di cui il reale ultimamente è fatto: «Dio è il "ciò" di cui ultimamente tutto è fatto, è il "ciò" cui finalmente tutto tende e in cui tutto si compie»[37].

b) Per arrivare qui, per destare il senso religioso che qui approda, don Giussani propone un itinerario, o meglio, suggerisce dei "fattori", come li definisce, «cronologicamente susseguentisi»[38].

L'avvio è dato dallo *stupore* che prende l'uomo nel momento in cui coglie la realtà, le cose e – infine – l'*essere* come un "dato", cioè come dono e alterità, e

35. SR 1997, p. 151.

36. E. MONTALE, *L'agave su lo scoglio – Maestrale*, da *Ossi di seppia*, in E. MONTALE, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1990, p. 73. Citato da Giussani in SR 1997, p. 61.

37. L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2001, p. 5.

38. SR 1997, p. 139.

coglie se stesso come parte di questo "dato"[39]. Questa realtà, ed è il secondo fattore dell'itinerario, è percepita come *cosmo* (non è un caos!). Quindi è una realtà ordinata, armonica, bella di una bellezza che ha in sé la forza dell'analogia: rimanda "su" (*anà*, in greco)[40]. Nel cosmo il susseguirsi delle stagioni come anche il riprodursi della vita in tutti gli esseri viventi manifesta un disegno che l'uomo sente come qualcosa di favorevole a lui: la realtà è quindi provvidente e *provvidenziale* (terzo fattore), cioè luogo in cui il senso del divino si esprime come provvidenza[41]. Dentro questa realtà, dopo aver fatto esperienza delle cose, l'uomo fa esperienza di sé come "altro" dalle cose, ma nello stesso tempo come "dato" a sua volta: "non mi faccio da me"; è un altro che "mi fa". Quello dell'uomo è un *io dipendente.* Don Giussani ha una felice definizione dell'io per chiarire questa visione: «io sono "tu-che-mi-fai"»[42] (quarto fattore). Dentro questo io vi è una *legge* (ed è l'ultimo fattore dell'itinerario) che mi fa dire "bene" e "male": è la coscienza del bene e del male, scritta nel cuore dell'uomo[43].

Ma quello descritto qui da Giussani è una sorta di "ideario" sul quale poi costruire un itinerario, oppure è davvero un itinerario formativo? Lo si può definire così? La risposta è affermativa, in quanto descrive una serie di obiettivi intermedi, di piccoli passi, per raggiungere la/il fine di quel tragitto.

Si può anche correttamente dire, però, che quello descritto qui da don Giussani è, nel suo insieme, il primo passo di un itinerario più grande, che prevede altre due tappe. Così quella descritta ne *Il senso religioso* è la strada per raggiungere un primo obiettivo: la realtà come analogia e le domande ultime di senso. Altri due passi, poi, sono richiesti perché si giunga alla pienezza di significato che il senso religioso reclama, e, cioè, il passaggio alla esperienza religiosa cristiana (che è l'imbattersi con Dio che si rivela in Cristo, dando così quelle risposte definitive che il cuore dell'uomo cerca). E l'esperienza della Chiesa, luogo dove oggi Cristo è presente e, quindi, si trova. Sono i tre volumi del PerCorso immaginati da don Giussani e che in questi anni sono stati pubblicati[44].

Mi pare interessante notare come i tre volumi del PerCorso siano in nuce già presenti nel volumetto sul senso religioso del 1957, contenendo quest'ultimo le tematiche sviluppate poi nei tre volumi citati. Si veda questo schema esemplificativo:

VOLUMI DEL PERCORSO	Edizione del 1957[1]
Il senso religioso. Volume primo del PerCorso	pp. 79-98
All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso	pp. 99-110
Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso	pp. 111-127

39. Cfr. SR 1997, pp. 139-143.
40. Cfr. SR 1997, pp. 143-144.
41. Cfr. SR 1997, pp. 144-146.
42. SR 1997, p. 146.
43. SR 1997, pp. 148-150.
44. L.GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 1997; L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2001; L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2003.

4.1. Riprendiamo, approfondendolo, il tema dell'itinerario chiedendoci se la proposta giussaniana è metodologicamente corretta.

Abbiamo appena affermato che la proposta indicata da *Il senso religioso* è un itinerario, soprattutto se visto all'interno dei tre volumi del PerCorso. Ma è un itinerario visto anche in se stesso, almeno per quanto riguarda i passi da compiersi e la loro corretta successione. Certo, se dessimo qui una definizione di itinerario come di qualcosa che ipotizza in anticipo non solo le mete, intermedie e finali, e i contenuti, ma anche tempi, strumenti e modi di azione educativa, dovremmo concludere che non lo è. E in questo caso non sarebbe lecita neppure la domanda sulla sua correttezza metodologica. Ma se per itinerario intendessimo lo stabilire in anticipo i passi da compiere nell'azione educativa o i gangli di passaggio dell'azione educativa, allora la risposta è affermativa e lecita la domanda sul metodo.

«Il metodo non è altro che la descrizione della ragionevolezza nel rapporto con l'oggetto. Il metodo stabilisce i motivi adeguati con cui fare i passi nella conoscenza dell'oggetto»[45], così don Giussani. Due gli aspetti del metodo che vengono evidenziati: la *ragionevolezza* nel rapporto con l'oggetto (il reale in quanto evocante) e le *ragioni*, *i motivi* che sostengono le tappe per raggiungere l'adeguata conoscenza dell'oggetto stesso. L'oggetto di cui parla Giussani è il reale in quanto evocante, fatto di cose, di fatti, di persone e di quelle "realtà morali", quei valori che danno all'uomo quelle certezze senza le quali non potrebbe vivere[46]. La realtà è afferrata dalla ragione e provoca, allo stesso tempo, un'emozione, un sentimento[47] che «rappresenta la condizione per cui l'occhio, o la ragione, vedono secondo la loro natura»[48]. Il tutto, poi, sfocia in un giudizio, preludio al comportamento conseguente. L'incontro tra il reale e il giudizio originano l'esperienza che è tale proprio perché è una presa di posizione (=giudizio) di fronte alla realtà, con il conseguente agire in modo conforme alla valutazione fatta.

Ora l'esperienza chiama in causa il soggetto che esperisce, cioè la persona. È da questa, allora, che il metodo deve partire, dalla persona colta nel momento dell'agire, cioè nel momento in cui fa esperienza di sé e conosce ciò che la costituisce osservandosi in azione[49]. Essa, la persona, esprime, dunque, se stessa, ciò che è e ciò che sa fare interagendo con la realtà, manifestando allo stesso tempo il proprio impegno per la vita.

Ed è in questa esperienza quotidiana del reale così percepito e vissuto, che emergono le domande ultime, e – quindi – il senso religioso dell'uomo. Ed è sempre qui che il reale rimanda a Qualcuno che può offrire risposte "totali". E così davanti alla realtà "evocante" si pone l'uomo "invocante" Uno che, rispondendo, colma il suo indagare, offrendogli in modo pieno il senso che cerca, ma lasciandogli nello stesso tempo il desiderio di comprendere ancora più a fondo ciò che ha trovato per dono[50].

45. SR 1997, p. 25.

46. Cfr. SR 1997, p. 27.

47. Cfr. SR 1997, p. 33. Il sentimento è suscitato dall'oggetto in quanto interessante per me, in quanto mi interessa nel suo significato: Cfr. SR 1997, pp. 35.36. Don Giussani qui si muove nel campo delle certezze morali e dei valori. Non *parla* quindi di quelle conoscenze del campo matematico e scientifico dove si tende ad eliminare il sentimento nell'atto conoscitivo (Cfr. SR 1997, p. 36).

48. SR 1997, p. 38.

49. Cfr. SR 1997, p. 46.

50. Cfr. L. Giussani, *All'origine dell'esperienza cristiana. Volume secondo del PerCorso*, cit., pp. 3-11.

Ora, se l'obiettivo dell'itinerario è giungere a cogliere la pro-vocazione della realtà, cioè quelle domande che «sono il costitutivo, la stoffa dell'umana coscienza, dell'umana ragione»[51], quale il cammino migliore? O, meglio: il percorso ipotizzato da Giussani permette di giungere a quel fine? Tentiamo una risposta che giustifichi la proposta giussaniana, mettendo in rapporto i vari fattori da lui descritti con la struttura interiore dell'uomo (che, ricordiamo, è il punto di partenza del metodo e che – infine – gli rende ragione).

A) Il primo passo è lo *stupore*. È quel sentimento che coglie di fronte al reale, è quella meraviglia che si impone davanti all'"esserci" delle cose; reale che è subito colto come indipendente da chi guarda. Potremmo dire che è il mondo dei *sensi* che coglie il mondo sensibile! È con i sensi, infatti, che incontro la realtà del mondo, e sono quelli ad essere per primi chiamati in causa. Sensi che, colpiti dall'essere, si esprimono in meraviglia, stupore e attaccamento a ciò che è lì di fronte all'uomo ed è evidente, a ciò che è il concreto ed è colto come dono e come altro da chi guarda. Si potrebbe dire che lo stupore è la reazione del poeta di fronte ad una foresta: la guarda e si lascia invadere da quel reale che in lui racconta poesie e poemi, versi e rime. Al contrario del botanico che seziona e cataloga, quindi che "parla" e non "ascolta".

Al di là dell'immagine, si possono intravedere i contenuti, i valori e gli atteggiamenti sui quali modulare un intervento educativo perché prepari, predisponga chi è in educazione (vuoi chi viva l'età in cui è necessario un intervento intenzionale da parte dell'adulto, vuoi che sia nell'età dell'autoformazione) ad accogliere il "dato" ed a re-agire di fronte ad esso. A mo' di esemplificazione prendiamo valori come il rispetto della natura; l'accoglienza delle cose, della realtà come dono; la capacità di ascolto; l'uso corretto dei sensi come canali di comunicazione.

All'opposto dello stupore vi è la brama di possedere, che "farmizza" il reale: questo è una *farm* da cui prendere, una "cosa" da usare. È un rapporto prepotente con il reale che, alla fine, impone alle cose un senso e non coglie il senso delle cose.

B) Allo stupore segue la percezione del reale come *cosmo*, come realtà ordinata e, quindi, regolata (dotata di leggi che ne regolano la vita). Quel reale così ordinato, quel cosmo, è realtà analogica: rimanda ad altro, impegnando la ragione in una salita dal concreto, dal fattuale, a Colui che, donando, regge il reale. Se allo stupore corrisponde il mondo dei sensi, qui la corrispondenza è con la *ragione* che non crea l'ordine del cosmo, ma lo vede e lo "ragiona", lo coglie esistente. A tal proposito don Giussani ne *Il rischio educativo* dirà: «la realtà non è mai veramente affermata, se non è affermata l'esistenza del suo significato»[52]. La ragione, che è apertura alla realtà come capacità di afferrarla e di coglierne i vari aspetti nella loro totalità[53], è mossa dallo stupore per il dato che le si impone e coglie quelle leggi che rendono la realtà affascinante, bella, trampolino di lancio verso un "oltre" al quale la ragione non arriva se non a supporlo e ad invocarlo.

51. SR 1997, p. 139.
52. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, cit., pp. 66-67.
53. SR 1997, p. 22.

Anche riguardo a questo secondo passo – già più profondo del primo – si possono vedere i valori/contenuti che lo caratterizzano. A modo di esemplificazione ricordiamo l'obbedienza alle leggi del reale, la capacità di intrecciare e far dialogare i vari aspetti della realtà, le competenze necessarie a cogliere il reale visibile e non visibile (valori morali).

All'opposto del cosmo vi è la realtà come caos, e non perché lo sia, ma perché così è vista dall'uomo che non dà senso a ciò che vede. La realtà come caos genera atteggiamenti come la precarietà, la frammentarietà, il piccolo cabotaggio progettuale.

C) Di fronte al cosmo l'uomo può intuire che questo gli può essere favorevole: è una *realtà provvidenziale*, quindi sbilanciata a favore dell'uomo che, così, coglie il reale come "amico". In questo terzo stadio – e si scende ancora più in profondità dentro l'uomo – sono gli *affetti*, il cuore, ad essere chiamati in causa. Il cosmo, dentro un disegno provvidenziale alterna ritmi e stagioni per il benessere, la sicurezza e il sostegno dell'uomo, cioè è a favore della sua vita, della Vita. Il cosmo amico e amato e il rapporto con la realtà va così completandosi, perché coinvolge sensi, ragione ed affetti, cioè l'uomo nella sua interezza.

I valori/contenuti educativi, accennati anche qui solo per esemplificazione, vanno dall'utilizzo retto e grato delle cose, all'esperienze del mondo come casa (con tutta la carica simbolica che l'immagine della casa evoca); dall'assecondare le esigenze del reale alla gratitudine per il bene che il reale ci offre, fino alla com-passione (il patire con) per il mondo (visibile e non visibile) usato e snaturato.

All'opposto, la realtà è percepita più spesso come nemica e come minaccia. Paura e difesa, gli atteggiamenti corrispondenti. C'è da chiedersi se cartomanzia, astrologia, magia, siano comportamenti reattivi alla paura del reale, sia visibile che non visibile: il mondo e il destino come qualcosa da prevenire e piegare a sé.

D) Nel cosmo l'uomo si percepisce come "dato" a sua volta: è un *io dipendente*, perché non si fa da se stesso, ma dipende da qualcosa d'altro. "Sei-tu-che-mi-fai" è la definizione dell'io giussaniana, e il "tu-che-mi-fai" è quello che la tradizione religiosa chiama Dio, «è ciò che è più di me, è ciò che è più di me stesso, è ciò per cui io sono»[54].

Siamo qui all'ultimo stadio, quello che descrive *l'io-profondo*, sul quale poggiano ragione, sentimento e sensi. Siamo qui alla base solida dell'umano, in fondo (per quanto è possibile arrivare all'uomo) a quel mistero che è l'uomo. È qui che, dice Giussani, «la coscienza di sé fino in fondo percepisce al fondo di sé un Altro»[55]. In questo sé profondo è collocata una realtà inestirpabile dell'uomo, parte costitutiva di sé: la coscienza del bene e del male, alla quale «non si può rifiutare l'omaggio della propria approvazione»[56].

Questo io profondo è finalmente quello invocante e che fa esplodere le domande ultime che investono di sé gli strati cui fa da base. E così gli *affetti* si spingono fino ad accogliere amorevolmente la Presenza intuita dalla *ragione* e colta dai *sensi*. Una Presenza

54. SR 1997, p. 147.
55. *Ibidem*.
56. SR 1997, p. 149.

che ci possiede, dice Giussani, e in questo essere posseduti è sperimentabile da parte dell'uomo la propria unità e unicità: sono *io* e sono *uno*, armonicamente costruito.

Sono possibili interventi educativi a questo livello? Sì, qualora si intenda tali interventi come "educazione indiretta", cioè atti ad offrire alla persona tutto quello che le è necessario alla corretta visione ed esplorazione di sé. Tradotto in termini di educazione intenzionale si può vedere qui l'offerta di elementi sia psicologici, che filosofici che teologici, per giungere ad uno sguardo realistico e reale su di sé.

Al contrario, dal lato opposto dell'io profondo vi è un io-disperso, scollato dal reale e, quindi, da sé. Un io autoreferenziale e autocentrato nella visione di sé e nelle scelte da compiere.

Graficamente possiamo riassumere così quanto detto più sopra:

L'uomo di fronte al reale

1° fattore	Stupore: il sensibile	Vs il reale come "cosa"
2° fattore	Cosmo: la ragione	Vs il caos
3° fattore	Realtà provvidenziale: gli affetti	Vs il caso
4° fattore	L'io-profondo dipendente	Vs l'autoreferenzialità

Un'annotazione all'itinerario qui ipotizzato da Giussani. Come già abbiamo ricordato i fattori che scandiscono il percorso che desta il senso religioso dell'uomo sono pensati e decritti come passi "cronologicamente susseguenti". Si potrebbe obiettare, però, che l'esperienza disegna uno "schema ciclico" del susseguirsi di tali fattori, e cioè che il punto di partenza per il risvegliarsi del senso religioso può aver inizio indifferentemente da un fattore piuttosto che da un altro. Così, ad esempio, potrebbe prendere le mosse dalla visione del mondo come cosmo o dalla percezione di un disegno provvidente per l'uomo in quel cosmo. In ogni caso, però, anche gli altri fattori individuati da Giussani entrerebbero nell'itinerario personale, anche se con qualità e intensità diverse. Se è così, allora si potrebbe concludere non solo sulla validità dell'itinerario giussaniano, ma dargli ragione quando afferma che questi fattori sono "passi cronologicamente susseguenti", intendendo tale affermazione come descrizione del procedere del risveglio nell'uomo del senso religioso, che ha però il suo punto di partenza da uno dei fattori conformemente all'esperienza del singolo.

Ci siamo chiesti, all'inizio di questo paragrafo, se l'impostazione di Giussani fosse metodologicamente corretta. Per rispondere siamo partiti là dove Giussani pone l'inizio del suo metodo: l'uomo concreto in azione. Abbiamo potuto vedere che ogni passo del metodo ha una corrispondenza con il costitutivo umano dell'uomo. È questa corrispondenza che dà ragione della impostazione metodologica e ci fa dire che è corretta sia come riflessione teoretica che come matrice di interventi formativi intenzionali.

In tutto vi è un'attenzione all'uomo come a colui che chiede e invoca; all'uomo che esprime se stesso in quello che è il "senso religioso". Poiché «il fattore religioso rappresenta la natura del nostro io in quanto si esprime in certe domande»[57].

57. SR 1997, p. 59.

2. L'esperienza religiosa in Romano Guardini

Guardini riflette e analizza in diverse opere l'esperienza religiosa[58]. Non è difficile vedere come il suo pensiero abbia di fatto influenzato quello di Giussani appena presentato: vi ritroviamo lo stesso itinerario concettuale.

Sul tema del rapporto tra la specificità di una religione – quella cristiana cattolica, per Guardini – e la genericità della disposizione religiosa, egli riflette già a partire dal 1923 fino al 1963, e pubblica tali riflessioni in una serie di saggi, alcuni dei quali sono stati raccolti ed editi in italiano nel testo *Fede – ragione – esperienza. Saggi teologici*. Leggendo quei saggi, così come il testo sulla *Fenomenologia e teoria della religione*, appare evidente il punto di vista dal quale Guardini analizza l'esperienza religiosa: quello esposto nell'opera *La visione cattolica del mondo*[59], cioè una "visione" che partendo dall'esterno delle cose vede il trasparire del numinoso nella realtà tutta. Un numinoso riletto, poi, nell'ottica della rivelazione biblica[60].

La «*katolische Weltanschaung*»[61], dice Guardini, è «lo sguardo sulla totalità dell'essere e precisamente di un essere determinato in concreto. Ma quest'essere, non è visto con uno sguardo neutrale, bensì come compito, come incitamento all'opera e alla sequela»[62]. Lo sguardo! Per Romano Guardini la *Weltanschaung* è essenzialmente uno sguardo sulla totalità, o meglio sulle totalità: Mondo, Uomo, Dio. La *Weltanschaung* guarda a queste tre totalità e alle realtà singole in quanto sono inserite in quelle totalità. La *Weltanschaung* non è fare, ma base per agire; non fa esistere le cose, ma ciò che vede già esiste, già c'è. Vi è un rapporto tra le tre totalità che Guardini esprime così:

> «Il mondo umano è incluso in parte nel mondo delle cose. Nel contempo il primo sta in se stesso di contro al secondo; lo afferra nell'atto dell'incontro, conoscendolo, amandolo, valutandolo. Entrambi i mondi vengono da Dio come dal loro archetipo e dalla loro causa creante. Il compito dell'uomo è d'andare a Dio e di condurre a Lui il mondo delle cose»[63].

Occorre però guardare il mondo da una posizione tale che permetta di coglierlo completamente nella sua totalità. E questo, dice Guardini, è possibile solo se quella posizione sta "sopra il mondo". Esiste tale posizione, ed è la Rivelazione storica, soprannaturale, divina. Guardini precisa però che quella Rivelazione non è l'autorivelazione naturale di Dio, ma quella Rivelazione che si fa storia nella persona di Gesù Cristo. Il Suo sguardo è lo sguardo retto, vero sul mondo, perché Lui è "altro"

58. Vedi ad esempio R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. Guardini, *Scritti filosofici. 2*, Fabbri editore, Milano 1964; R. Guardini, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995; R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, in R. Guardini, *Opera Omnia. II/1: Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008.

59. Il saggio è datato 1923. A quell'epoca Guardini insegnava filosofia della religione e visione cattolica del mondo all'Università di Berlino. L'opera contiene le sue prime lezioni sull'argomento.

60. Cfr. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. Guardini, *Scritti filosofici. 2*, cit., p. 197.

61. R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., pp. 65-87.

62. *Ibidem*, p. 71.

63. *Ibidem*, p. 73.

dal mondo e lo "vede dall'alto". Cristo giudica il mondo, ma nello steso tempo lo ama «con un amore assolutamente forte, omnicomprensivo, creatore, un amore assolutamente diverso dal nostro»[64]. Conclude poi Guardini: «lo sguardo della *Weltanschaung* è lo sguardo di Cristo»[65]. Sul finire del suo scritto Guardini si domanda se esista una *Weltanschaung* greco-politeista, o buddista, o musulmana. La risposta, dice il Nostro, va ricercata dalla scienza comparata delle religioni. A lui basta dire che «per me la fede cristiana è la vera e la universalmente valida e che perciò quella identificazione[66] è fatta in tutta coscienza»[67]. Di più: la fede cristiana è identificata da Guardini con la fede "cattolica": allora la «*Weltanschaung* cattolica sarebbe quello sguardo sulle cose che nasce dalla fede cristiana-cattolica»[68].

Se questo è il punto di vista della riflessione guardiniana, il dato di partenza nell'indagare l'esperienza religiosa è la realtà concreta, il fenomeno, inteso come la realtà che appare nella sua evidenza. Il che significa, esplicita Guardini, che «*qualcosa* appare; ciò che si offre alla vista non è dunque un fantasma, ma il chiarirsi di un'essenza. Poi: che esso ci viene incontro "*da sé*", e perciò, rispetto a chi vede, è indipendente»[69].

Lo sguardo dell'uomo vede l'essenza, dice Guardini. E questo può accadere perché l'essenza della realtà è "e-vidente", guarda fuori da sé. E il suo guardar fuori rende possibile il guardare dell'uomo: posso guardare l'essenza della realtà perché quella essenza guarda me e trasferisce in me il significato che essa possiede. Se è così, conclude Guardini, allora l'uomo che guarda è uno che "accoglie" quella manifestazione dell'essenza e "obbedisce" al suo significato[70].

L'uomo coglie, quindi, il mondo come «configurazione di essenza e di senso e cerca di comprenderlo»[71], e percepisce nel suo rapporto con la realtà un rimando ad un "oltre", ad un qualcosa che non viene dal mondo, ma da "altrove" e che emerge dal reale. Chiamato con nomi diversi, questo "altro" è identificato da Guardini con il "sacro", termine con il quale intende «ciò davanti a cui il sentimento di un uomo bennato risponde con il bisogno d'inchinarsi, e d'inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto terreno»[72]. Le cose, il mondo[73], che l'occhio vede, sono quindi "punti di passaggio" dalle quali ci arriva ciò che davvero in loro è ultimo ed essenziale: è il carattere simbolico delle cose e del mondo, dove lo sguardo coglie, partendo da esse, qualcosa che sta dietro o sopra di esse e che afferra il suo spirito e lo riconduce «là donde lui stesso ha origine»[74]. Una cosa, pertanto, è realmente se stessa solo quando nella sua realtà profana appare la realtà divina: allora essa è una «realtà piena»[75].

64. *Ibidem*, p. 77.
65. *Ivi*.
66. Guardini si riferisce alla identificazione tra: fede = fede cristiana = sguardo cristiano sul mondo.
67. R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., p. 80.
68. *Ibidem*, p. 81.
69. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 199.
70. *Ibidem*, pp. 199-200.
71. R. Guardini, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 54.
72. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 201.
73. In *Fenomenologia e teoria della religione* (pp. 202 e seguenti), Guardini fa quasi un elenco di cosa costituisce il mondo (cose, avvenimenti…) da cui emerge il "sacro".
74. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 207.
75. *Ibidem*, p. 210.

Ma quale è l'organo che coglie ed esperisce il sacro? È il sentimento religioso, o l'anima, o il cuore o la coscienza morale, a secondo dei diversi nomi con i quali si designa quella vibrazione, quella tensione della vita di fronte al farsi "e-vidente" del sacro. Non è quindi, un organo singolo a percepire "l'oltre", ma l'uomo tutto intero. L'uomo possiede, quindi, una «particolare recettività all'appello di quella qualità numinosa»[76], che gli è connaturale: la facoltà che regge l'esperienza religiosa è dentro l'uomo, fa parte di lui in modo costitutivo. È un punto importante questo nella riflessione che andiamo facendo sul senso religioso, perché non solo colloca quella capacità dentro la costituzione dell'uomo, ma confessa in modo evidente la visione antropologica di Guardini. Parafrasando la sua analisi della realtà, potremmo così dire che l'umanità dell'uomo è una "realtà piena" quando fa emergere la sua "capacità del divino". Le ricadute a livello pedagogico sono evidenti.

Ma quali sono le condizioni che rendono possibile l'esperienza religiosa? Secondo Guardini l'uomo può vivere una esperienza religiosa quando coglie la realtà come un "mistero", e cioè quando coglie nel mondo le tracce di una presenza che non è mondana ma che è comunque "e-vidente"; e quando vi è un incontro dialogico tra l'uomo e il divino[77]. Sulla realtà come mistero abbiamo già detto più sopra. Un approfondimento, invece, sulla seconda condizione dell'esperienza religiosa: l'incontro tra l'uomo e il divino. Esso avviene sempre attraverso l'interrogare dell'uomo e l'essere interrogato dalla natura, che, rimandando "oltre", dica all'uomo che vi è "Altro", Qualcosa che corrisponde come nessun altro sentimento a ciò che sente in se stesso. Dice Guardini:

> «L'uomo si sente partecipe con quanto ha di più intimo e di più radicale. E partecipe in una forma tutta speciale; con qualcosa dentro di lui che è della stessa natura di ciò che là s'annunzia. Con una sete interiore che trova adempimento solo in quanto realtà sacra; ed è quella pienezza che noi designiamo con la parola *salvezza*»[78].

Perché, poi, a tale incontro segua un dialogo tra l'uomo e il divino occorre qualcosa che non emerge dal reale, ma viene dato dal numinoso, e cioè un mostrarsi e farsi conoscere di Uno che sta a fondamento delle cose – mondo e persona: occorre la Rivelazione, «breccia che infrange quel contesto di esperienza e interpretazione religiosa del mondo»[79]. Grazie ad essa all'uomo è dato conoscere e dare un nome al "numinoso", e il suo nome è Dio, Padre, il quale mentre rivela Sé, svela l'uomo a se stesso come "povero" e "cercatore di significato vero". Ma qui siamo in un campo oltre qualsiasi esperienza religiosa o senso religioso. Siamo in un luogo dove Dio «concede al finito (l'uomo) di significare qualcosa per Lui: ciò forse è il nucleo centrale di quanto si chiama "amore"»[80].

76. R. Guardini, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 56.

77. Cfr. A. Ascenzi, *Lo spirito dell'educazione. Saggio sulla pedagogia di Romano Guardini*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 113-114. Segnaliamo il testo della Ascenzi per la sua analisi precisa, lucida ed esauriente sul tema che tratta.

78. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit.

79. R. Guardini, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 79.

80. *Ibidem*, p. 194. Ma cosa spinge Dio a rivelarsi, si chiede Guardini? Il fatto che Dio "si è deciso" a farlo! «Il Dio reale è quello che si è deciso e appunto così ha chiamato l'uomo a decidersi di fronte a Lui».

Sintetizzando ora quanto fin qui detto, possiamo dire che allo sguardo dell'uomo la realtà si fa "e-vidente" e rimanda ad un "oltre" che chiamiamo "sacro", nel quale l'uomo intuisce anche la radice e l'origine di se stesso. La possibilità di cogliere il sacro è una facoltà che l'uomo trova in se stesso e lo apre, così, ad "ascoltare" ed "obbedire" all'essenza delle cose che sono realmente se stesse nella misura in cui fondono l'aspetto evidente (il fenomeno) con il significato che da esse si evidenzia. La corrispondenza tra l'uomo e il divino apre alla possibilità del dialogo con Chi si svela in quell'"oltre" e predispone l'uomo ad accogliere lo s-velamento che il Divino decide di attuare così che l'uomo conosca il suo nome, la sua identità e, nello stesso tempo, l'uomo conosca se stesso.

Come si può notare, don Giussani percorrerà lo stesso itinerario di Guardini nell'esplorare il senso religioso dell'uomo, riproponendone, in un certo modo, le tappe. È un itinerario ragionevole quello da loro proposto, che la ragione può ripercorrere senza sentirsi in contraddizione con se stessa o con i princìpi del suo funzionamento nel rapporto con il reale, luogo, per i due Autori, dove prende l'avvio l'esperienza religiosa.

3. Max Horkheimer e la nostalgia del Totalmente Altro

Che Horkheimer (Stoccarda, 14 febbraio 1895 – Norimberga, 7 luglio 1973) non abbia mai postulato l'esistenza di un Dio personale trascendente appare dalle diverse affermazioni che ritroviamo all'interno dell'intervista concessa al giornale «Der Spiegel» nel 1970[81]. Tuttavia nella medesima intervista è possibile rintracciare un percorso che arrivi fino ad una nostalgia, quello di un Totalmente Altro, di un Dio che non è rappresentabile[82].

Una duplice constatazione all'inizio di questo itinerario: la consapevolezza della ingiustizia e del dolore del mondo e l'impossibilità di credere in un Dio onnipotente[83]. Vi è un rapporto diretto tra il male presente nella realtà umana e la non esistenza di Dio: l'uno esclude l'altro. Ci si potrebbe allora chiedere: ma se il mondo, la realtà, arrivasse ad un ordine relativamente giusto, questo ci farebbe dire che Dio esiste? No, risponde Horkheimer, perché anche se così fosse, quell'ordine non sarebbe «un valore assoluto, ma rappresenta solo un ordine possibile»[84]. E in ogni caso non potremmo provare in alcun modo l'esistenza di Dio.

Stando così le cose, l'itinerario sembrerebbe finire prima di iniziare. Ma esso, al contrario, si dipana appena ci soffermiamo a guardare la realtà nel suo insieme e vedere in essa ciò che vi vede Horkheimer.

All'inizio di tutto vi è un «interesse originariamente umano»[85] per una vita migliore, più bella, affrancata dal dolore. È il desiderio di felicità che accomuna tutti gli uomini, un anelito ad un mondo più giusto. È noto come l'esperienza dell'ingiu-

81. Cfr. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 2008[6], pp. 69, 70, 72, 74. Vedi anche quanto affermato da Helmut Gumnior, l'intervistatore di Horkheimer, nell'introduzione al testo citato a p. 55.

82. *Ibidem*, p. 91. Dio non è rappresentabile, e tuttavia «questo non-rappresentabile è oggetto della nostra nostalgia».

83. *Ibidem*, p. 69.

84. *Ibidem*, p. 90.

85. *Ibidem*, p. 68.

stizia del nazismo abbia condotto Horkheimer ad abbracciare il marxismo[86], e come il suo essere ebreo testimone delle atrocità verso il suo popolo abbia generato in lui e nel suo pensiero «una nostalgia, secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»[87].

Questa nostalgia non potrà essere realizzata nella storia, neppure con l'avvento di una società migliore, perché l'ingiustizia del passato non potrà mai essere riparata[88].

All'interno di questa realtà (vista con gli occhi della teoria critica della società) vi è un uomo consapevole di essere un "finito" che deve morire e soffrire, ma nello stesso tempo reso consapevole – grazie alla religione – che oltre il dolore e la morte vi è la nostalgia che questa esistenza è una esistenza penultima e che vi può essere qualcosa di assoluto "oltre", "al di là"[89]. Finitudine, nostalgia, rimandano ad un "oltre": sembra essere un itinerario esistenziale che spinge l'uomo ad avventurarsi verso confini che non sa se possano essere valicati, ma che gli svelano una nostalgia di Assoluto. Ci si potrebbe già chiedere se questo non appartenga a quel "senso religioso" di cui stiamo discutendo qui.

Se ora guardiamo più da vicino cosa vi è all'interno del suo "totalmente altro", incontriamo due categorie di pensiero e di interpretazione della totalità del reale che sono fondamentali per capire il percorso di Horkheimer in questa intervista: la nostalgia e la teologia.

La nostalgia – l'abbiamo accennato più sopra – sta in diretto rapporto con il male nel mondo e la finitudine dell'uomo e della sua vita. Di fronte al male e alla finitudine, la ragione da sola non può darne totale spiegazione. Afferma Horkheimer:

> «Per quanto insorga sempre qualcosa che trascende il mondo del fenomeno, un incondizionato positivamente o negativamente, esso risulta in contrasto con la concezione che attribuisce alle funzioni intellettuali del soggetto tutta la realtà conosciuta dalla ragione e diventa così un momento problematico dello stesso fenomeno. Quanto più va avanti il progresso, tanto più è messa in pericolo non solo la fede, ma anche la nostalgia in qualcosa di migliore»[90].

La ragione positiva attribuisce al sentire infantile quella nostalgia, opponendovi il progresso che sembra superarla, ma che invece la uccide generando al suo posto il pessimismo. Anche considerando la nostalgia, Horkheimer non va oltre la considerazione che essa sia solo un "rimando" insito nella realtà stessa delle cose, nostalgia che arriva a chiamare paura dell'inesistenza di un Assoluto: «Sono sempre più del parere che non si debba parlare di nostalgia, ma di paura che Dio non ci sia»[91].

86. Questa volontà di giustizia spiega la conversione di Horkheimer al marxismo come «risposta al totalitarismo di destra, ma spiega anche il suo abbandono del marxismo, quando Stalin praticava un totalitarismo di sinistra»: E. GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista*, in: M. HORKHEIMER, *La nostalgia*, cit., p. 25.

87. M. HORKHEIMER, *La nostalgia*, cit., p. 75.

88. Cfr. *Ibidem*, p. 82.

89. Cfr. *Ibidem*, p. 80.

90. *Ibidem*, p. 89.

91. Cfr. *Ibidem*, p. 90.

Certo, continua il nostro Autore, di Dio non possiamo dire nulla[92], ma all'interno della sua teoria critica dire che Dio esista o meno è una affermazione importante perché conferma che dietro ogni azione umana vi è la "teologia". Ed è quella della teologia la seconda categoria interpretativa del reale. Per Horkheimer la teologia non è la scienza che ha Dio per oggetto di studio. Essa, invece, è una affermazione sulla finitudine del mondo ed insieme l'espressione di un desiderio, di un "di più" di giustizia per il mondo[93]: è una nostalgia «secondo la quale l'assassino non possa trionfare sopra la sua vittima innocente». La teoria critica, che si ispira all'idea di una società migliore, contiene così almeno un rimando al teologico e all'Altro, perché un mondo "creato" con la sola ragione, non è un valore ultimo e neppure una terra pienamente giusta. E se in qualche modo o momento lo è, è tale solo come ordine possibile penultimo. Per Horkheimer questa verità si fa chiara in quei momenti storici in cui la religione sembra essere al tramonto. In quei momenti dove la rivoluzione incrocia quel tramontare, si fa forte il desiderio di costruire un mondo migliore. E così, conclude il nostro filosofo, «nel mentre sono negate le idee di risurrezione dei morti, ultimo giudizio, vita eterna, si fa palese il bisogno dell'uomo di una beatitudine infinita ed entra in contrasto con le ingiuste situazioni mondane»[94].

Horkheimer si chiede se sia possibile fondare un ordine morale che scelga ciò che è bene e rifiuti ciò che è cattivo senza appoggiarsi ad una istanza che trascenda l'uomo (come invece fa il positivismo), senza riferimento ad un aldilà. Se così avvenisse – e il giudizio di Horkheimer è lapidario – quei tentativi «riposano su illusioni di impossibili concordanze»[95]. La morale rimanda quindi, anche'essa, alla teologia, dove una azione morale non si giustifica e non si fonda appellandosi a Dio, ma all'agire «con l'interiore sentimento che Dio ci sia»[96]: questa è la prima fonte della moralità. Nello stesso tempo quell'azione ha una seconda fonte che la alimenta: la speranza che la mia azione in favore di un altro renda la sua vita più bella. E così l'azione dell'uomo è determinata sia dal sentimento che Dio esista, sia dalla felicità che posso con essa arrecare ad un altro[97].

Come abbiamo potuto vedere, teologia e nostalgia rimandano per Horkheimer ad un "Altro", ad un "Totalmente Altro". Si potrebbe ora discutere sulle ragioni per cui questo "Altro" non coincida con il Dio degli Ebrei o quello cristiano, ma resta il fatto di una *apertura* dell'uomo ad un altro-da-se-stesso per fondare e motivare l'agire in vista di una giustizia maggiore e vera. Possiamo identificare tale apertura con il "senso religioso"? Ci si può chiedere se la risposta non possa essere affermativa leggendo anche il finale della lettera che Horkheimer scrisse nel 1971 e nella quale raccontava il

92. Si noti la vicinanza di questo pensiero di Horkheimer alla cosiddetta teologia apofatica.

93. «Teologia significa qui la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. La teologia è – devo esprimermi con molta cautela – la speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola": *Ibidem*, pp. 74-75.

94. *Ibidem*, p. 91.

95. Cfr. *Ibidem*, p. 74.

96. Cfr. *Ibidem*, p. 85.

97. Cfr. *Ibidem*, p. 86.

suo incontro con Paul Tillich[98]: «io posso parlare solo di una nostalgia, che il fondamento del mondo sia "totalmente buono" e "onnipotente" e che l'abisso di orrore del mondo non sia l'ultima parola»[99]. Così pure ci si può chiedere se non indirizzi ad una risposta affermativa un'altra constatazione di Horkheimer, e cioè che la scomparsa della teologia causata dalla nascita di un mondo totalmente amministrato[100], coinciderà con la scomparsa dal mondo di ciò che chiamiamo "senso". Ma a quel punto tutta l'attività dell'uomo ne sarà priva, e quindi porterà null'altro che noia[101].

4. Martin Heidegger: «ormai solo un Dio ci può salvare».

Prenderemo in considerazione, ai fini del nostro tema, solamente l'intervista concessa da Heidegger nel 1966 al settimanale «Der Spiegel»[102]. Non ci addentreremo, quindi, in tutti i temi della riflessione filosofica di Heidegger richiamati nell'intervista, quali il fondamento e la frammentazione delle scienze e del sapere, l'essenza della tecnica, il destino della filosofia dell'Occidente, il ruolo del pensiero e della poesia in una ipotetica svolta futura del mondo, il significato di "essere". Così come non approfondiremo il significato e i contenuti del termine "Dio" che Heidegger utilizza spesso in questa intervista, e il rapporto tra il "suo" Dio e la sua concezione dell'essere come evento[103].

Il nostro obiettivo, invece, sarà di indagare tra le righe dell'intervista per vedere se sia possibile rintracciare un percorso ragionevole che giunga almeno a poter "dire Dio". Il che significherebbe un itinerario possibile per l'umanità verso Qualcuno che le sveli il destino a cui è chiamata, la sua identità, così come l'identità del singolo uomo. Che è come dire: vi è Qualcuno che opera questo svelamento e il fatto che Egli possa "dire l'uomo" nel mentre l'uomo "dice Dio", presuppone una certa comunanza e comunicazione tra i due, e, quindi, la radicale possibilità per l'uomo della fede, la sua connaturale possibilità di accedere al "Dio". Come poi, questo Dio si chiami realmente, o con quale nome è appropriato chiamarlo, non dipende più dall'uomo; dipende, in ultima analisi, dal "Dio" stesso che parlando si svela. Ma qui

98. Paul Johannes Tillich (Starzeddel, 20 agosto 1886 – Chicago, 22 ottobre 1965) è uno dei maggiori teologi del XX secolo. Ha insegnato prima all'università di Berlino (1919-1929) e in seguito in quella di Francoforte (1929-1933). Quando fu espulso dall'Università di Francoforte perché aveva preso le difese degli studenti ebrei perseguitati dai nazisti, si rifugiò negli Stati Uniti. L'opera *Teologia sistematica* è il suo testo più importante.

99. *Ibidem*, p. 127.

100. Per Horkheimer la legge immanente della storia, così come la conosciamo, porta ad un mondo "amministrato", un mondo, cioè, dove una amministrazione centrale vigilerà sia sui rapporti tra le potenze come sui ritrovati della scienza che possono mettere in pericolo l'esistenza stessa del mondo (si pensi all'energia atomica come alla manipolazione genetica). In quel mondo gli uomini potranno solo imparare delle regole, ma non potranno sviluppare le loro capacità liberamente. A quel punto l'individualità, il singolo, avranno poca importanza: Cfr. *Ibidem*, pp. 97-98.

101. *Ibidem*, p. 103.

102. Quell'intervista ha conosciuto una storia particolare che ha portato a diverse versioni. Quella a cui ci riferiamo è la versione sottoscritta da Heidegger stesso nel 1967. Per il testo dell'intervista vedi: M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 263-296. Ci riferiremo sempre a questo testo citandolo con il nome dell'autore seguito dal numero della pagina.

103. Per l'approfondimento di questi temi e per una accurata riflessione del pensiero di Heidegger e il suo influsso sull'educazione alla dimensione religiosa dell'uomo, si veda: P. Malavasi, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 35-72.

siamo già un passo oltre l'oggetto di questo intervento, poiché entriamo in campi che sono propri di discipline bibliche e teologiche.

Nell'intervista citata, dopo aver chiarito i fatti che hanno portato alla sua nomina di Rettore dell'Università di Friburgo, Heidegger, sollecitato dalle domande dell'intervistatore, affronta i temi a lui cari. Nelle risposte è possibile intravedere quel percorso – concettuale ed educativo – cui prima si faceva cenno.

Come per Horkheimer, anche per Heidegger, la tecnica e la riflessione sul suo significato rappresenta il punto di partenza del percorso. Egli vede che il potere della tecnica può distruggere e disumanizzare l'uomo. Come far fronte a questa minaccia? Chi vi si può opporre? Interrogativo che, espresso in termini positivi, chiede se vi sia qualcuno che possa cambiare lo stato attuale del mondo, dove la tecnica strappa e sradica sempre più l'uomo dalla terra[104]. Non la filosofia, risponde il Nostro, perché attualmente non può produrre nessuna modificazione: non vi è qui la possibilità di una salvezza per l'uomo. «Solo un Dio, ormai, può aiutarci a trovare una via di scampo. Vedo, come unica possibilità di via di scampo, questo: preparare, nel pensiero e nella poesia, una disponibilità e una prontezza per l'apparizione del Dio oppure l'assenza, il dis-tanziarsi, del Dio *nel* tramonto»[105]. Heidegger non dice in questa intervista quale sia l'identità di questo Dio[106].

È interessante tuttavia notare quanto Heidegger, nel saggio del 1936 su *Holderlin e l'essenza della poesia*, dice a proposito della possibilità dell'uomo di nominare Dio: nominare gli dei è possibile «solo come risposta al loro appello[107] e, in questo senso, come assunzione della responsabilità di un destino»[108]. Ci sembra importante sottolineare gli atteggiamenti che l'uomo deve assumere di fronte a questo Dio: disponibilità e prontezza. L'invito implicito ad educare tali atteggiamenti (richiamarli, infatti, è invito ad educare ed educarsi a tali disposizioni) nasconde la constatazione che essi fanno parte di una formazione pienamente umana dell'uomo, come anche la speranza che da essi può venire per l'uomo la forza di cambiare il mondo. E i "luoghi" del formare l'uomo per quella possibilità di trasformazione sono il pensiero e la poesia, che in Heidegger «indicano una prospettiva di senso a condizione che formino all'attesa e preparino il ridestarsi dell'uomo a ciò per cui è chiamata la sua esistenza»[109].

Meditare sull'oggi conduce ad una visione critica della realtà, e questo prepara alla disponibilità e alla prontezza di fronte all'avvento del Dio che solo ci può salvare. Vi è da attivare un "altro pensiero", un pensiero critico, che non è più quello della filosofia, o meglio, che prende il posto della filosofia e che va coltivato per affrontare il mondo della tecnica, inteso come dominio sull'uomo ridotto ad oggetto, un pensiero dove «il domandare e l'interrogare sono la *pietas* del pensiero»[110].

104. M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, cit., p. 282.

105. *Ibidem*, p. 284.

106. Su come Heidegger considera questo suo Dio rimandiamo al già citato studio del Malavasi, specialmente alle pp. 38-43.

107. «Noi uomini siamo un colloquio. L'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio; ma questo accade autenticamente solo nel colloqui»: Heidegger, citato in P. Malavasi, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, cit., p. 52.

108. *Ivi*.

109. *Ibidem*, p. 287.

110. M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, cit., p. 287.

Quando e come realizzare questo "altro pensiero" Heidegger non lo sa, e forse il cammino del pensiero dell'uomo lo conduce oggi a tacere.

Quindi, vi è un cammino possibile, ma Heidegger ne indica solo l'inizio: la disponibilità e la prontezza. Questo basta alla nostra ricerca, perché svela una "possibilità". Certo, resta qui in Heidegger il dubbio se essa sia costitutiva o generata dalla situazione in cui l'uomo oggi si dibatte. In ogni caso il fatto di un possibile incontro con il Dio che può salvare dice la capacità radicale di entrare in sintonia con il Dio, o come minimo, la costitutiva disponibilità all'apertura ad un Dio. E forse la situazione odierna, la tecnica che domina e che, invece, deve lasciare il posto al pensare e al poetare in quanto realtà non violente, altro non fa che destare il dormiente e rende evidente ciò che già è esistente.

5. Emmanuel Lévinas e il desiderio metafisico

Pur affascinato dall'Heidegger di *Essere e Tempo*, Lévinas criticherà la sua posizione filosofica perché riconduce tutto al soggetto il quale rimane così il centro di ogni cosa, trascurando la relazione con l'altro. Un esempio di quell'ammirazione e insieme di quel distaccarsi, lo troviamo nella posizione filosofica di Lévinas sul rapporto tra "esistere" ed "esistente". Pur riconoscendo che tale distinzione sia per lui ciò che di più profondo troviamo in *Essere e Tempo*, tuttavia la critica perché secondo Heidegger non può essere ammesso un esistere senza esistenza, cioè un essere privo di determinazione. Partendo, al contrario, da una intuizione stessa di Heidegger – quella della *geworfenheit* – «si fa strada l'idea di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, di un esistere senza esistente»[111]. In un altro scritto dirà poi: «Il pensiero scivola impercettibilmente dalla nozione di essere in quanto essere, di ciò per cui un esistente esiste, all'idea di causa dell'esistenza, di un "essente in generale", di un Dio»[112]. Non è certo questa una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma vi è possibile vedere lo sforzo di Lévinas di esprimere in categorie greche la fede ebraica, intesa come significazione ultima dell'umano, aspetto, quest'ultimo, che chiarisce ancora di più ciò che intendiamo qui con "senso religioso" dell'uomo.

L'Altro è il termine del movimento della metafisica[113] che ad esso è rivolta e al quale tende quel particolare desiderio che è il "desiderio metafisico". Lévinas dedicherà la sua opera *Totalità e Infinito. Saggio sulla esteriorità* al tema del desiderio. Dice infatti che: «Lo sforzo di questo libro tende a cogliere nel discorso una relazione non allergica con l'alterità e coglierví il Desiderio nel quale il potere, per essenza, assassino dell'Altro, diventa, di fronte all'Altro e "contro ogni buon senso" impossibilità di assassinio, considerazione dell'Altro o giustizia»[114]. Quel desiderio metafisico è, dunque, desiderio dell'Altro, dell'assolutamente Altro, non riducibile o semplicemente riconducibile al desiderio di "cose" altre, dato che la loro alterità alla fine «si riassorbe nella mia identità di pensante o di possidente»[115].

Quel "desiderio" è di tipo particolare. Infatti non è come un «Desiderio che è

111. E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987, p. 21.
112. E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Ed. Marietti, Genova 1986, p. 12.
113. *Ibidem*, p. 31.
114. *Ibidem*, p. 45.
115. *Ibidem*, p. 31.

appagato dal possesso del Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato-bontà»[116]. È un Desiderio che non aspira al ritorno, perché è il Desiderio di un luogo, di un paese, dice Lévinas, nel quale non siamo nati. È un Desiderio che non può essere mai soddisfatto, perché sta al di là della totalità, la trascende: e il concetto di infinito (= non definito; non definibile) ben traduce tale alterità assoluta. È un Desiderio che presuppone, come la bontà, una relazione di gratuità di fronte ad Altri, al loro "volto", che è così guardato non con avidità ma con generosità. Riconoscere l'altro, il suo volto, vuol dire assumerne la responsabilità, anche se egli fosse il carnefice di un terzo che è anche il mio Altro, come dice Lévinas. Il volto non si impone, si manifesta: vi è una *epifania* del volto, che dice irriducibilità all'io.

Il volto, cioè l'Altro come il totalmente Altro, si impone, dunque, a me nella sua irriducibilità all'io, nel momento in cui si manifesta. Ma in quel momento, cioè da quell'incontro che è in qualche modo una parola, si genera – su invito stesso del manifestarsi del volto – una relazione che esprime, da una parte la struttura dialogica dell'io (sono chiamato in causa dal volto dell'Altro), e dall'altra la negazione del mio "potere di potere" su un altro: posso al più uccidere. Ma «uccidere non è dominare, ma annientare, rinunciare alla comprensione. L'omicidio esercita un potere su ciò che sfugge al potere»[117]. L'Altro, quindi, sfugge al mio potere e al mio avere: in questo senso è una priorità rispetto ai significati che io posso dare alle cose o alle persone. Detto in altri termini, l'Altro, il volto, manifesta il mistero personale[118]. E in questo mistero vi è il rimando al Mistero. Si potrebbe dire che da questo "essere" vi è il rimando all'"Altrimenti che essere".

Il modo di considerare il volto da parte di Lévinas si ispira chiaramente ad una esperienza religiosa, quella ebraica da cui proviene, e alla centralità della categoria di "volto" che essa pure contiene: è quella del "volto" di Dio, irriducibile alterità, indisponibile alla captazione dal pensiero dell'uomo, Assoluta Alterità, Trascendente nell'immanenza della storia del suo Popolo, dei popoli, e della storia personale.

In ordine allo scopo del nostro scritto, ci si può ora domandare se la categoria del "desiderio" non possa trascrivere quella di senso religioso, visto che alla fine conducono al medesimo fine: dicono apertura ad un Assolutamente Altro. Certo, si potrebbe obiettare che l'affermazione del "desiderio" non conduce immediatamente all'affermazione del "Desiderato", perché l'uomo può di fatto desiderare cose o situazioni impossibili, e giudicate tali per la non corrispondenza tra ciò che desidero e ciò che è disponibile nella realtà: sono desideri "umanamente non possibili". Ma qui, però, si tratta di quel particolare desiderio che è il desiderio metafisico, che non solo è umanamente possibile, ma in qualche modo costitutivo dell'uomo stesso: «La relazione con un essere infinitamente distante – cioè che va al di là della sua idea – è tale che la sua autorità di ente è già *invocata* in ogni problema che noi possiamo porci sul significato del suo essere. Non ci si interroga su di esso, lo si interroga»[119]. In ogni caso, ci pare che l'itinerario di riflessione e ricerca risulti chiaro: dal desiderio al Desiderato.

116. *Ibidem*, p. 48.
117. *Ibidem*, p. 203.
118. Cfr. *Ibidem*, pp. 48-49.
119. *Ibidem*, p. 45.

6. Alcune conclusioni

L'esserci accostati a questi Autori ci ha permesso di individuare alcuni elementi utili ad una definizione di senso religioso e alla sua presenza nell'uomo, come pure di trarne delle indicazioni per possibili percorsi educativi finalizzati a risvegliare ed educare quella essenziale componente della persona.

a) Il "senso religioso". Per Giussani e per Guardini esso descrive quella capacità tipicamente umana di porsi l'interrogativo ultimo sulla realtà, cogliendo da questa il rimando ad un "oltre" che la realtà non contiene, ma solo indica. Anche Horkheimer ed Heidegger guardano con attenzione la realtà e la vedono ingiusta e dominata da una tecnica non amica dell'uomo. Da qui il desiderio di giustizia, di felicità (Horkheimer), di salvezza (Heidegger). Si può intravedere nel "desiderio", un'apertura al senso religioso dell'uomo, che alla fine cerca "oltre", "al di là", le ragioni per sperare un futuro migliore. Lévinas, da parte sua, impernia sul desiderio metafisico la capacità dell'uomo di andare al Totalmente Altro.

Si potrebbe obiettare che oggetto del desiderio altro non sono che le esperienze elementari di gioia, felicità, benessere ecc. che sono proprie di tutti gli uomini. È vero. Ma questa constatazione dice la radice della solidarietà umana: quell'essere accomunati da un qualcosa che ci è costitutivo e che si esperisce come domanda e ricerca di senso del mondo e del proprio essere in questo mondo. Che è come dire: ricerca di ciò a cui siamo vocati in questo mondo per il semplice fatto di esserci.

Al fondo di tutto, però, e comune a tutti gli autori accostati, vi è una capacità dell'uomo non mediata dalla cultura o assunta con i processi di socializzazione: la capacità di aprirsi al trascendente, a ciò che è "oltre". Che questa capacità sia poi concretizzata dal desiderio o dal reale, è altra questione che non entra in conflitto con la disposizione dell'uomo di fare (o forse anche essere) "esodo", inteso come capacità di "uscire" da sé.

b) Vi sono dei segni, delle tracce, che rimandano al senso religioso dell'uomo, quasi dei marcatori della sua presenza nell'umano. Due precisazioni previe: la loro presenza si intende simultanea essendo in qualche modo consecutivi gli uni agli altri, illuminandosi a vicenda; inoltre sono solo alcuni indici, e non vi è pretesa negli Autori di completezza.

Anzitutto la capacità della ragione di interrogarsi di fronte al reale. Non lo registra soltanto, ma cerca di significarlo, di interpretarlo. Ne coglie, insieme alla presenza, anche l'appello: in quel reale qualcosa si fa e-vidente alla ragione che indaga; se è crudo e ingiusto, domanda giustizia e rapporti non violenti. Il reale, quindi, rimanda ad altro, a qualcosa o Qualcuno che sta "oltre" e che in qualche modo lo sostanzia di senso e di significato.

Quel rimando che l'oggettiva realtà contiene in se stesso, corrisponde ad un desiderio dell'uomo e con esso combacia in una qualche misura: vi è accordo tra il desiderio dell'umano sperare e cercare, e l'"oltre" a cui la realtà fa da richiamo e indirizza. Il Desiderio rimanda ad un Desiderato.

Quel "desiderio" però, va inteso come strumento – quasi fosse il "meccanismo" – che l'uomo ha a disposizione per spingersi oltre il visibile (sia esso percepito come

amico o come ostile), per approdare ad un senso (che alla fine si intuisce come già insito nel reale) e a Qualcuno che ne sta all'origine. Se è solo un Dio che alla fine può salvare, tale speranza non metterà solo in luce la finitudine e il limite dell'uomo, ma anche la sua strutturale capacità di com-prendere quel Dio e di rapportarsi con Lui. Il desiderio è una spinta e una capacità di "andare oltre". Il che vuol dire: ricercare il senso della realtà "oltre" il visibile; andare "oltre" per approdare almeno all'ipotesi di un Totalmente Altro. E le due vanno insieme.

c) L'itinerario per questo ritrovamento del senso è in modo diverso descritto e coniugato dagli Autori che abbiamo considerato. Si va dalla cadenza del cammino ipotizzato da Giussani all'individuazione del punto di partenza suggerito da Heidegger. Ma in tutti vi sono alcuni elementi che, se non disegnano un progetto, ne presentano almeno i gangli di passaggio, i quali, letti da una diversa angolatura, designano dei compiti educativi.

Anzitutto la realtà come punto di partenza e il far uso della capacità critica di fronte alle cose, che comporta il lasciarsi provocare dai fatti e la decisione di indagarli. È l'atteggiamento del "cercatore" che interroga e si lascia interrogare, fino a giungere ad essenzializzare gli interrogativi: sono quelli "ultimi", e non perché vengono solo *alla fine*, ma perché dicono *il fine*, il fondamento e le ragioni che sostengono il reale. Sono "ultimi" così come sono ultime – per usare una immagine – le fondamenta di un edificio.

Accanto a questa capacità ne è necessaria un'altra: lo sguardo contemplante sul mondo per coglierlo come "mistero", quindi come non riducibile ad una sola interpretazione filosofica o ad un solo utilizzo. Se la finitudine dell'uomo e del mondo, così come lo vedono Horkheimer ed Heidegger, produce una nostalgia che rimanda ad un "oltre", ad una speranza di salvezza, allora questa "finitudine dell'uomo" è essa stessa "mistero" come lo è il reale, e contiene qualcosa, una forza vitale che svela all'uomo e al mondo una "vocazione" ad essere *meglio* in umanità e in giustizia.

Infine la disponibilità e la prontezza per accogliere e seguire ciò che si fa evidente, per ricevere il senso delle cose e di se stesso. È l'apertura dell'uomo al *dono*.

Per tutti gli Autori considerati, il punto centrale resta l'Uomo nella sua particolarità, cioè un essere che animato dal "desiderio metafisico" si interroga sul senso delle cose, un uomo che cerca risposte al di là di se stesso. E poiché interroga e cerca, allora è un essere "aperto" a ricevere e ad accogliere ciò che gli si rende manifesto: aperto a ricevere ed accogliere ciò a cui aspira. Un altro, un Totalmente Altro.

L'"oltre" del senso religioso nel dialogo fra le religioni *

di Ada Prisco **

1. Labilità e risorsa di una categoria

Nel mosaico variegato e complesso che compone il volto della *religione*, già di per sé riluttante alla pretesa di collocazione definita e definitiva in una categoria, il senso religioso s'insinua fluttuante fra diverse sue possibili identificazioni e circa l'*origine* e circa la *funzione*.

Ogni discorso a suo riguardo s'inserisce in una letteratura sterminata, che ne parla, pur non nominandolo sempre esplicitamente, e che lo definisce talvolta presente nella persona umana da sempre, per natura, considerandolo una qualità *innata* predisponente a percepire e concepire in qualche modo il *divino*, prescindendo dalle prerogative dettagliate di quest'ultimo; altre volte il senso religioso è interpretato a partire dai suoi effetti e dalla loro decifrabilità in uno specifico contesto culturale, preferendo, in tal modo, concentrare l'attenzione sulla sua identità di prodotto umano *acquisito* in seguito ad un processo formativo più o meno volontario.

La rarefazione dei suoi contorni può giustificarne l'ospitalità nelle tradizioni religiose di ampio respiro, come pure nei misticismi di varia natura, fino a sconfinare nella magia, nelle forme di superstizione, nell'estetica enfatizzata della vita e della morte affrontate in nome di un ideale sperimentato con forza, con regolarità tale da improntare ad esso il *senso globale* dell'esistenza.

L'espressione *senso religioso* di per sé appare come la somma di due concetti polivalenti non privi al loro interno di ambiguità. *Senso* rimanda al contatto immediato e fisico, ma pure a quanto di più umano risiede nella persona, le domande fondamentali: qual è l'origine della vita, perché viviamo, perché moriamo, perché il dolore, c'è una spiegazione, un filo logico che lega gli eventi ecc.? *Religioso* si aggiunge come attributo finalizzante il *senso*, indicandone l'orientamento. Il *religioso*, però, storicamente assume miriadi di possibili articolazioni: si può identificare nel volto personale di un Dio rivelato, può manifestarsi come forza pervadente la realtà, può assumere i connotati di un valore per cui vivere o anche morire, magari senza nemmeno esplicitare il nome di Dio, ma di fatti creando delle forti ideologie di riferimento e di qualunque segno. In base alla qualifica assunta dal *religioso* varia di conseguenza anche il *senso*; la prima parola del binomio, però, è tutt'altro che secondaria, perché è legittimo supporre che, in assenza del *senso* fondamentale e incoativo, nemmeno il *religioso* sia davvero *possibile*.

* Testo riveduto e integrato della comunicazione presentata al Convegno "Il senso religioso come oggetto di ricerca: una prospettiva multidisciplinare", Bologna, Dipartimento di Scienze dell'Educazione (28-29 gennaio 2011).

** Studiosa di filosofia e storia delle religioni, insegna *Storia delle Religioni* presso la Facoltà Teologica pugliese, Istituto Superiore di Scienze religiose di Foggia. Ha pubblicato: *Allo sbocciare del nuovo. L'idea di persona in Edith Stein*, Tau Editrice, Todi 2008; *Ebraismo riformato. Introduzione a una religione che raccoglie la sfida del tempo*, Italian University Press, Genova 2010.

Senso religioso non può essere considerato semplicemente quale sinonimo di *fede*, che si riferisce più opportunamente ad una precisa fisionomia dottrinale o ideologica, stabilmente acquisita e che spesso implica un "salto" della ragione a favore del "mistero". Il derivato *sensus fidei* [1] caro ai padri della Chiesa si propone, di conseguenza, come il vivere prolungatamente la *fede* prescelta, constatandone la vivacità rispetto alle situazioni ordinarie di carattere sia pratico sia spirituale.

La *capacitas Dei*[2], avvertita da Paolo VI come buon sinonimo dell'espressione in oggetto[3], ne rende solo in parte la potenziale apertura, perché ne definisce decisamente la direzione verso il Dio personale di cui parlano le religioni rivelate. Certamente il sostantivo "*capacitas*" è molto prezioso, perché del *senso religioso* esplicita e custodisce l'idea di *possibilità* e di *misura*, senza restringere le stesse ad un ambito dato. Comunica sinteticamente un modo di essere e di vivere proprio della persona umana: percepire un legame, di fatti invisibile, non udibile, intangibile fisicamente, avendone facoltà. Il senso religioso non è arbitrario, non è frutto di finzione, al contrario è inverato dal soggetto che lo assimila più o meno volontariamente come autentico.

Nella "capacità" è insita l'idea di "misura", che, riferita al discorso sull'umanità, indica la presenza perlomeno di due agenti: uno riceve, l'altro è ricevuto.

È il medesimo concetto presente in una delle possibili etimologie[4] della parola *religione*, considerata come "collegamento fra", quindi "rimando a". In comune con la definizione precedente c'è la sussistenza di una *relazione*. Quand'anche il soggetto non si rivolga al di fuori di se stesso, attraverso la capacità del *sentire religioso*, esercita su se stesso una lettura valoriale che lo rende *sé* e, contemporaneamente, *altro da sé*, soggetto e oggetto su cui ricade l'azione. Dunque, nel *senso religioso* è iscritto un dinamismo: lungi dall'essere uno stato raggiunto una volta per tutte, si configura come tragitto ideale, dotato di una certa coerenza interna, che, dell'esperienza dei sensi, conserva l'immediatezza del percepire, la freschezza e la difficoltà a mutarsi in frutto di elaborazione logica, proprio perché il pensiero è per antonomasia accompagnato dalla sistematicità.

Il suo carattere di fuggevolezza pressoché costituzionale lo rende difficile da capire e da spiegare. Tesi contrapposte potrebbero rimanere in essere a suo riguardo senza contraddirsi con assoluta evidenza: chi potrà stabilire con incontestabile certezza che esso sia una qualità innata o che, al contrario, scaturisca da tracce impresse nel solco immediato dell'esperienza soggettiva e consapevole o lontana nel

1. La costituzione dogmatica del Concilio Ecumenico Vaticano II *Lumen Gentium* al n. 12 riprende e spiega questo concetto di agostiniana memoria.

2. Espressione resa famosa da Agostino d'Ippona nel suo *De Trinitate* XIV, 8.11, rielaborando un concetto già esposto da Origene nel suo Περὶ αρχῶν (tradotto in latino, *De principiis*, da Rufino). Cfr. P.G. RENCZES, *La gloria del Padre e la pienezza dell'umano*, ne *Il bene e la persona nell'agire*, a cura di L. Melina e J. Pérez-Soba, Lateran University Press, Roma 2002, p. 147, nota 4.

3. Cfr. G.B. MONTINI, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*, p. 2.

4. Cicerone (nel *De natura deorum* II, 72) fu il primo a proporre un'etimologia alla parola, facendola risalire al verbo "*relegere*" e spiegandola come un «rileggere ciò che riguarda il culto degli dei». Lattanzio confutò tale interpretazione (nel *De divinae institutiones* IV,28), sostenendo che "*religio*" derivasse dal verbo "*religare*" per indicare il «legame fra l'uomo e la divinità».

tempo, figlia di tradizioni ben più radicate nel patrimonio collettivo di quanto si possa comunemente immaginare? Più plausibilmente si può scegliere un punto di vista specifico e valutarlo o studiare effetti molto circoscritti, ma ben sapendo che il discorso sull'*essenza* del senso religioso li travalica immancabilmente.

Non è, dunque, senza ragione che si definisce *labile* la categoria del senso religioso, reso evanescente dalle tante sfumature di colore o di assenza di esso che può assumere. La sua precarietà concettuale lo avvicina forse a tanta parte della sensibilità post-moderna, che, soprattutto nei contesti umani più variegati, lo espone ad un'impressionante quantità di stimoli, suscettibili di numerosi legami fra loro, fino a causare risultati sempre più relativistici e lontani da identità definite, o, al contrario, effetti di estremo rifiuto delle sfumature stesse. Se tanta parte della sociologia della religione si occupa attualmente del pluralismo (e dei tanti nomi ad esso associati peggiorativi, più o meno neutri o migliorativi) e dei suoi risvolti religiosi, altrettanta si applica validamente ad indagare la rinvigorita forza dei fattori identitari e tutto quanto vi si lega. Il senso religioso appartiene più alla prima famiglia di fenomeni o alla seconda? Evidentemente tali barriere e distinzioni gli sono sconosciute. E se questo, da un lato, lo rende ancora una volta refrattario alla stabilità e alla definizione, dall'altro gli conferisce uno *status* particolare costituito di dinamismo e trasversalità. Al senso religioso si può arrivare da più parti, analizzando qualsivoglia fondamentalismo o qualunque testimonianza di scambio interculturale. Se si voglia, al contrario, considerarlo centrale nell'indagine, per le caratteristiche che gli sembrano più proprie, potrà fungere da sfondo umano ideale utile a decifrare specifiche qualità individuabili attorno a dei nuclei, dei quali si tenta qui una definizione: *Alterità*; *Pervasività*; *Finalità*; *Coinvolgimento pluridimensionale (affettivo, logico-razionale, sociale…).*

Si nota facilmente come i punti suindicati manifestino una variabile in comune, rintracciabile nel superamento continuo di un confine. Nell'alterità troviamo qualcuno o qualcosa che va *oltre* se stessi; nella pervasività è inscritta l'esigenza di superare un ambito specifico, di ricomporre il frammento nel globale (si ricordi il riferimento alle domande di senso); la finalità narra di una *tensione verso*, di per sé un "al di là"; nel coinvolgimento a più dimensioni si nota che il senso religioso non è estraneo a nessuna sfera vitale, ma può essere vero il contrario: si può verificare, cioè, che sia vissuto con maggiore o minore equilibrio, diventando un'esperienza molto razionale, fino a cancellare il coinvolgimento vitale, o, al contrario, assumere sempre più le fattezze del furore, pronto anche a trascurare con sufficienza l'apporto della ragione. Sintetizzando ulteriormente i punti, il senso religioso si configura come una tendenza all'*oltre.*

Nella stessa liquidità di fenomeno polimorfo quale è si manifesta l'allettante risorsa conferitagli fondamentalmente dalla plasticità che lo rende adattabile a forme storiche specifiche diverse. Il senso religioso può rivelarsi una risorsa per andare oltre la singola religione, per motivare l'incontro, la conoscenza reciproca, la collaborazione fra le religioni? Può, in altri termini, superare se stesso per poi ritornare recando con sé un bagaglio religioso più ricco anche rispetto ad una esperienza di fede specifica? E ancora, dalle forme storiche delle diverse religioni emerge sempre

un fenomeno definibile come "senso religioso" con caratteristiche di compatibilità oltre se stesso oppure no?

2. Senso religioso e *oltre*

La presente riflessione è focalizzata sul dialogo fra le tradizioni religiose di ampio respiro, ben sapendo che il senso religioso non si manifesta solo in seno ad esse. Dovendo necessariamente definire un campo d'indagine, si è scelto di non occuparsi dei nuovi movimenti religiosi, di fenomeni di sincretismo e nemmeno di quei casi in cui il "religioso" resta sganciato da una religione propriamente detta.

Le caratteristiche definite come "alterità", "pervasività", "finalità" e "coinvolgimento globale" ridotti all'essenza sono riconoscibili come altrettante articolazioni di uno slancio, che, con varie connotazioni culturali, proietta e si proietta continuamente *oltre*. Questo, a sua volta, può essere rintracciato in esperienze umane di segno anche opposto tra loro, può coincidere con il tentativo assolutamente laico e *terreno* di migliorare se stessi, come può connotare la tensione verso l'infinito, verso Dio, trovando applicazione in precise norme etiche.

Ponendo a confronto alcune delle più importanti tradizioni religiose mondiali, cerchiamo di leggerle trasversalmente, alla luce dei nuclei appartenenti alla cellula del senso religioso e cerchiamo di indagare se esso possa o meno risultare una risorsa nel dialogo fra le fedi.

Nell'ebraismo

a) Alterità

Il respiro religioso ebraico, fin dal suo sorgere, incontra la cifra dell'alterità in vari modi. Chi parla[5] e crea è *altro* dall'essere creato, si qualifica con prerogative diverse[6], rivela il proprio nome[7], è il soggetto che prende l'iniziativa, ordina il cosmo, affida dei compiti, assegna una legge[8] e indica anche il modo in cui nella distanza fra i due soggetti può instaurarsi una relazione in grado di restituire la percezione dell'alterità. Questo rapporto nell'ebraismo si articola nei concetti di popolo, terra, *torah*.

Nel patto con Abramo[9], *Io sono* s'impegna ad offrirgli una discendenza[10], che, raggiunta dall'alleanza con Dio, acquisirà i caratteri della elezione[11], sarà partecipe della promessa fatta ad Abramo. Questa si lega, a sua volta, con la terra che costituisce la meta del viaggio di Abramo, ma anche la meta del popolo che passa indenne fra le acque del Mar Rosso[12], ma anche la meta dell'Israele di ogni tempo ed è la terra della libertà in cui il popolo si ritrova idealmente e in ogni tempo unito nella promessa originaria. Ciò che guida il cammino d'Israele e lo distingue in mezzo agli altri popoli è la chiamata all'osservanza della *torah*, del Pentateuco, che è insegna-

5. Cfr. *Genesi* 1.
6. Cfr. *Ibidem* 1,15-17.
7. È il tetragramma sacro che gli ebrei non pronunciano, *Io sono colui che sono*. Cfr. *Esodo* 3,14.
8. Cfr. *Esodo* 20,1-17; *Deuteronomio* 6,1-21.
9. Cfr. *Genesi* 12,1-9.
10. Cfr. *Ibidem* 15,1-6.
11. Cfr. *Ibidem* 17,1-14.
12. Cfr. *Esodo* 14,15-31.

mento e insieme via da percorrere[13], ma soprattutto costituisce la memoria viva, tramandata di generazione in generazione[14], della liberazione operata dal Signore. La fiducia che la trama della storia sia insieme umana e divina attraversa l'essenza stessa dell'ebraismo, consentendogli di manifestare continuamente in filigrana queste speciale percezione dell'alterità.

b) Pervasività

Le direttrici di terra, popolo, *torah* indicano altrettanti ambiti in cui la persona è inserita e viene continuamente richiamata a qualcosa che la supera e che la include al tempo stesso. Questa funzione è svolta non semplicemente dal fatto che i suddetti sono per definizione ambiti collettivi e di collegamento, ma anche grazie al loro valore altamente simbolico. È per questo che la *terra* non è soltanto un luogo fisico, ma l'oggetto di un impegno e, contemporaneamente, il segno di una scelta divina. Il *popolo* può essere disperso negli angoli più sperduti del pianeta, ma *sa* di essere unito nella promessa di Dio. La *torah*, con le interpretazioni elaborate nei secoli dai saggi, impone l'osservanza di precetti che hanno valore non in se stessi, ma sono in funzione della chiamata del popolo ebraico e di ogni ebreo, che, osservandoli, conserva la propria distinzione ed elezione. In tal modo tutto è attraversato dal patto iniziale e non c'è aspetto della vita che ne rimanga escluso.

c) Finalità

C'è un'espressione molto bella nel Pentateuco[15]: «Siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo». La chiamata di Israele e la sua elezione si manifestano in molti modi, che possono trovare una sintesi pregnante nella tensione alla santità, nello sforzo, cioè, di tendere verso Dio, l'Altro. In questo caso la religione mette a disposizione del credente uno strumento, una strada che gli consente ordinariamente di orientare tutto alla meta che persegue, sacralizzando intenzioni, omissioni, azioni. L'obiettivo di *diventare santi* opera una sintesi straordinaria della vita, convogliando tutto il sé verso una direzione specifica che collega con l'*oltre*. Tutto è finalizzato.

d) Coinvolgimento pluri-dimensionale

L'ebraismo ha a tal punto impregnato di sé gli ambiti più diversi della cultura da dimostrare come il senso religioso abbia vita più lunga della religiosità stessa. Questo avviene certo anche in ragione del fatto che il concetto stesso di *ebreo* non si limita alla sfera religiosa, ma racchiude diverse informazioni identitarie. Oltre a questo nella storia ebraica uno stretto legame unisce da sempre fede e studio delle sue fonti. Nella trasmissione di credenze e usanze ciò ha rinsaldato i vincoli, ridimensionato le distanze geografiche dovute alle diaspore, assicurato eterna giovinezza alla lingua ebraica che sarebbe altrimenti rimasta confinata a una nicchia di specialisti. Nelle varie regioni del mondo in cui gli ebrei sono giunti, si trovano le *yeshivot*[16], centri

13. Cfr. *Salmo* 119.
14. Cfr. *Ibidem* 78,3-4.
15. *Levitico* 19,2.
16. Letteralmente significa "seduta", "sessione". Tradizionalmente presso queste scuole rabbiniche, veri e propri centri di studio, sono previsti corsi sia per bambini e ragazzi che per adulti.

di cultura ebraica, il cui scopo non è soltanto "catechistico", ma si propone di diffondere la cultura ebraica. Si pensi alla cucina ebraica, alle norme della *kasherùt*[17]: sono originate dall'accoglienza di un precetto religioso, ma poi sono state assimilate dal costume ebraico, anche se con diversità di applicazione, e vivono plausibilmente anche autonomamente rispetto alla fede.

Altro ambito fortemente caratterizzato dagli ebrei è rappresentato da un certo *umorismo*, dotato di eco letteraria e di influssi sul cinema. Le storielle[18] che fanno parte di questo genere letterario prendono di mira spesso condizioni e condizionamenti provenienti dal mondo religioso ebraico in senso stretto.

Sussiste, poi, la formazione etica scaturita dalla religione ebraica, veicolante punti cardine fondati in ultima analisi nella *Torah*, ma esistenti ragionevolmente anche in assenza di una scelta personale di fede, perché parte consistente del processo educativo da generazioni.

E ancora è da sottolineare il contributo dell'ebraismo all'arte mondiale, dalla pittura alla musica. Quanto sia pervasivo l'ebraismo è dimostrato anche dalla storia del pensiero, dalla filosofia: quanto ha contato essere ebreo per Martin Buber, per Franz Rosenzweig, per Hans Jonas, per Emanuel Lévinas e altri?

A livello sociale, l'ebraismo tanto perseguitato è riuscito a sopravvivere anche grazie alla straordinaria capacità di custodire le proprie radici persino a scapito dell'apertura all'*esterno*. Bersaglio di tante forme di pregiudizio o stimati per le loro capacità, gli ebrei sono da sempre molto *riconoscibili* negli angoli più sperduti del mondo.

Negli anni seguenti alla seconda guerra mondiale e al terribile scempio della *shoah*, l'ebraismo ha accompagnato la formazione della memoria nel mondo occidentale, comunicando, forse in modo inedito, l'esperienza del tragico privato totalmente di senso, fino a farlo diventare un patrimonio condiviso, fatto non solo di pensiero logico, analisi critica, dilemma filosofico-teologico, ma anche di dolore, di paura e, straordinariamente, persino di tenerezza per gli affetti perduti e per quelli ritrovati.

Non c'è aspetto della vita che possa considerarsi escluso dal patto originario che ha fatto del popolo ebraico un popolo scelto, con tutto il peso di onori e di dolori che ne sono derivati, l'ebreo è collegato in Abramo all'Uno e agli altri ebrei. In forza di ciò avverte come attuali le *mitzvoth*[19] e le pratiche. Anche chi preferisca una prospettiva *laica* si sente in qualche modo *interpellato* dalla propria identità ebraica, così pure chi, pur non essendo ebreo, sposa un ebreo si trova ad affrontare la questione. Non è a dimostrazione di una pervasività intrinseca all'essere ebreo, che abbraccia e che supera persino la fede?

Nel cristianesimo

a) Alterità

Il cristianesimo si pone in continuità con la tradizione giudaica, ma, se da un lato accoglie totalmente la rivelazione del Dio di Abramo, dall'altro la rivisita profondamente intorno alla persona di Gesù e all'annuncio evangelico del regno. La Parola

17. Letteralmente "adeguatezza", "*kashèr*" significa "adatto", cioè "puro", adeguato alle norme alimentari ebraiche.

18. Cfr. *Dio ride, io pure. Storielle ebraiche*, a cura di Ferruccio Fölkel, Bur, Milano 2009.

19. Significa *precetti*.

diventata uomo[20] innesca un doppio dinamismo: il divino diventa carne, l'umano è inabitato dal divino, con conseguenze antropologiche di vasta portata. Particolarmente significativa da questo punto di vista è l'immagine del banchetto finale in Matteo[21]. Saranno ammessi al regno di Dio quanti avranno dimostrato di riconoscere il Figlio dell'uomo presente nell'*altro*, con riferimento preferenziale ai più deboli: l'affamato, l'assetato, il forestiero, l'ignudo, l'ammalato, il carcerato.

b) Pervasività
Dal momento che la seconda persona della Trinità ha voluto nascere come uomo per realizzare attraverso di sé e nello Spirito il piano salvifico del Padre, ha coinvolto la creatura umana in tutte le sue dimensioni. Rendendosi modello da imitare nella *sequela*, ha indotto i suoi seguaci a fare lo stesso, cioè a far diventare carne la parola del Vangelo, anche se paradossalmente il cristianesimo, soprattutto in certe fasi della sua storia, ha vissuto una drammatica, quanto artificiosa, dicotomia fra *anima* e *corpo*. Dalla fonte biblica emerge che chi accoglie Gesù come via, è chiamato a percorrerlo in ogni ambito: «qualunque cosa facciate in parole o in opere, fatela in nome del Signore Gesù, ringraziando Dio Padre per mezzo di lui»[22].

c) Finalità
Centro e finalità del messaggio evangelico è la *Pasqua*, il passaggio dalla morte alla vita eterna che il cristiano compie unendosi al Cristo morto e risorto[23]. La direzionalità che tratteggia questo percorso di *santità* è sia in verticale, nell'ascesi verso Dio, sia in orizzontale, nel servizio agli altri. Si tratta di un'escatologia da compiersi, eppure già compiuta in parte, se si ascolta e si pratica la Parola che «fa passare dalla morte alla vita»[24].

d) Coinvolgimento pluri-dimensionale
L'ispirazione cristiana presente nell'arte, nella letteratura, nel pensiero filosofico ecc., costituisce una testimonianza loquace di quanto questa religione abbia influenzato gli affetti e i pensieri dell'umanità. Trattandosi poi di un credo dalla spinta missionaria molto forte, ha lasciato tracce praticamente in tutto il mondo, contribuendo anche a scrivere pagine non sempre felici nell'incontro con culture religiose *diverse*, e attualmente in Europa affronta l'importante sfida del pluralismo religioso.

Nell'islam
a) Alterità
Il primo Altro che il musulmano incontra è irriducibile alle categorie del pensiero e coincide con la sostanza della fede, è Allah, Dio. Nessuno è pari a lui e dinanzi a lui tutti gli esseri umani sono uguali fra loro. L'incontro e il patto con l'Uno risale, secondo

20. Cfr. *Giovanni* 1,14.
21. Cfr. *Matteo* 25,31-46.
22. *Colossesi* 3,17.
23. Cfr. *Romani* 6,4.
24. *Giovanni* 5,24.

il Corano[25], a prima ancora dell'esistenza terrena e costituisce il presupposto del suo andamento più corretto. Nel Patto originario (*mithâq*) gli esseri umani riconoscono il primato di Dio, hanno la possibilità di acquisirne coscienza, in modo da trarne orientamento per la vita terrena. Questa coscienza rimane latente durante la vita terrena e così gli uomini deviano dalla strada retta indicata dalla legge di Dio. Al di là delle conseguenze etiche, il versetto è di straordinaria importanza nel discorso dell'alterità, perché espone chiaramente una concezione secondo cui l'*Alterità* divina è inscritta nell'uomo prima ancora che egli nasca e prima della sua coscienza. Se egli sa ascoltarla, ascolta se stesso e viceversa. La relazione con questo *altro*, che è Dio, non rappresenta un circolo chiuso, ma un dinamismo traducibile attraverso la testimonianza della fede, la pratica della giustizia, la certezza interiore che Dio è presente e agisce.

All'Unico sono attribuiti novantanove nomi nel Corano, ma i due aggettivi riferiti più spesso a lui, e che costituiscono la formula introduttiva[26] delle sure coraniche, sono *clemente* e *misericordioso*. Nell'originale i due termini nascono dalla stessa radice (r-ḥ-m), che rimanda all'idea dell'*utero* materno, da cui sgorga la vita e che non esaurisce mai la propria *commozione* per chi nasce da esso. Rimane nel corso della vita come *grembo* che accoglie e comprende.

Nella sura aprente[27] compare non soltanto il tema della signoria, della lode a Dio che mostra compassione e misericordia, ma anche la pregnante dimensione escatologica. In questi versetti che accompagnano la preghiera quotidiana, come in molti altri luoghi del Corano, c'è un esplicito richiamo alla *remunerazione*. Questo *Altro* è colui che ha sancito un patto prima della vita, chiama e mantiene in vita e, dopo la vita, valuterà ciascuno con un giudizio finale.

Da qui scaturisce l'opportunità per il credente di percorrere una "via diritta", cioè una strada in grado di condurre, in ultima analisi, a Lui, cosicché Egli possa riconoscerlo e ricompensarlo alla fine dei tempi. Qualunque azione si compia o si eviti, fondamentalmente e in linea di principio, è volta a cercare l'alterità divina.

b) Pervasività

La fiducia in Dio è il valore fondamentale ed è collegato all'idea della giustizia che appartiene a Lui e che è realizzata attraverso una condotta rispettosa dei princìpi della fede. La legge divina è violata adorando qualcosa di diverso da Allah, ma anche mancando di rispetto alle creature. «Chiunque creda in Allah… e compia il bene… non avrà niente da temere e non sarà afflitto»[28]. La rivelazione abbraccia tutti i campi della vita, da quello generale della condotta ad alcuni più specifici, relativi ai modi d'intendere la vita pubblica, di favorire la *visibilità* del fatto religioso. Naturalmente il credo chiede di essere analizzato nei contesti concreti, dove si lega a circostanze specifiche. In Europa spesso l'islam fa notizia per le sue richieste di "spazio pubblico", ora con la questione del velo, ora con quella dei minareti. Al di là della serietà dei singoli argomenti, questi sono segnali di quanto questa religione pervada con la propria specificità ogni aspetto della vita della comunità, della *umma*.

25. Cfr. *Corano* 7,172.
26. È detta "*basmala*" e introduce tutte le sure ad eccezione della nona.
27. Cfr. *Corano* 1.
28. Cfr. *Ibidem* 2,62; 5,69.

c) Finalità

Il testo coranico e il senso complessivo della rivelazione islamica è fortemente finalizzato, veicola continuamente l'orientamento alla *fine* connotata dal giudizio divino. La sura 69, *L'inevitabile*, descrive nei particolari l'evento del giudizio in termini allegorici. Dopo il suono di corno gli uomini saranno di fronte ad Allah con un libro sotto il braccio in cui sono stati registrati gli atti commessi: se il libro è recato sotto la mano destra è presagio di un giudizio positivo, sotto la mano sinistra prelude alla dannazione. Un giardino e una condizione di armonia, benessere e libertà attende quanti hanno saputo preparare questo premio, lo hanno individuato come meta del proprio cammino giorno per giorno in vita. Il Corano stesso spiega che il *giardino* è solo un simbolo per rappresentare il significato ultimo di questa condizione che coincide con la *beatitudine*[29].

d) Convolgimento pluri-dimensionale

L'islam ha originato una filosofia che costituisce probabilmente il suo aspetto più apprezzato in Occidente. Si tratta di una complessa e articolata riflessione su Dio e sull'uomo. Ma l'appartenenza religiosa infonde di sé anche aspetti più spiccioli dell'esistenza, come la cucina *halâl*[30], cioè l'insieme di norme alimentari seguite dagli osservanti, con regole di macellazioni specifiche. L'utilizzo di tematiche religiose in ambiti non confessionali, o persino la loro strumentalizzazione e canalizzazione del senso religioso in direzione del *sacrificio*, del *martirio*, segnalano una sensibilità di fondo che tende a coinvolgere tutto nel *religioso*. C'è poi l'islam più silenzioso e meditato della mistica *sufi*, da cui traspare tutto il sentimento religioso che stringe all'Uno e ritorna all'individuo come senso globale dell'esistere.

Nel buddhismo

a) Alterità

Il buddhismo c'impone uno stravolgimento della visuale antropologica e religiosa rispetto alle tradizioni percorse fin qui. Diversamente dalle rivelazioni storiche, dai vari messaggi divini veicolati da figure profetiche, l'anelito buddhista annulla ogni barriera e conduce all'uguaglianza fra macrocosmo e microcosmo. Tutto ciò su cui il senso religioso è concentrato si trova essenzialmente nell'uomo e si staglia come strada di liberazione dal dolore. Ecco, dunque, che in quest'atmosfera religiosa l'*altro* può essere indagato innanzitutto come *io*, l'illusione fondamentale di cui prendere coscienza. La costruzione *io* destinata unicamente ad ingabbiare in un circolo di dolore diventa il *nemico*, che non ha consistenza di per sé, perché è solo un nome da associare alle varie forme di *desiderio*, di attaccamento, che perpetrano l'errata convinzione che esista un nucleo impermanente.

L'*altro*, però, ha nel buddhismo anche una connotazione molto positiva nella tradizione *mahayana*. Il *bodhisattva*[31] potrebbe uscire dal ciclo delle rinascite, ma non lo fa, perché antepone al proprio un benessere di più ampio raggio, la felicità dell'*altro* che non è ancora tanto autonomo da poter fare a meno della sua guida

29. Cfr. *Corano* 9,72; 10,26.
30. Significa *lecito*.
31. Significa "essere-risveglio". Qualifica la persona che ha raggiunto il *risveglio*.

spirituale. E così il saggio resta e persegue un obiettivo ben preciso, uscire dal ciclo delle rinascite quando saprà che anche l'*altro* può raggiungere il soffio infinito. Infonde in questo modo un valore straordinario all'alterità e al suo essere al mondo.

b) Pervasività

Il buddhismo è costitutivamente pervasivo, dal momento che non si interessa alla relazione con l'Uno trascendente, ma fonda una spiritualità immanente, non *distinguibile*, senza luogo. È una dilatazione del concetto di sacro e, per certi versi, un suo annullamento. Non è pensabile in questa forma speculativa alcuna "gerarchizzazione" della vita, proprio perché ciò che di essa interessa maggiormente è la sua fluidità, il suo trascorrere incessante. Questo dato si presenta anche come straordinariamente ugualitario: dovunque sia un respiro, si palesa la *sacralità* della vita.

c) Finalità

Buddhismo non è sinonimo di nichilismo, non è un non senso e neanche una pura e semplice filosofia, proprio in considerazione della finalità inscritta in esso. Si profila come slancio per sciogliersi in *Brahman*[32], assoluto, infinito, cosmico. Tale direzionalità sostanzia l'ascesi conquistata attraverso la meditazione (con le varie scuole), attraverso una disciplina seria e impegnativa volta a guadagnare con il distacco l'*allontanamento* dal dolore.

d) Coinvolgimento pluri-dimensionale

I cosiddetti «tre gioielli»[33] mostrano chiaramente in che modo il buddhismo comporti uno stile di vita. C'è una parola in grado di spiegare quanto questa spiritualità si radichi nelle profondità dell'essere e nelle sue diverse espressione, ed è *dharma*[34]. Qualcuno lo traduce con "legge", ma è molto di più, fino a coincidere con il *fondamento* dell'esistenza. Anche questa traduzione, però, non fa giustizia al suo nucleo di significato, dal momento che lo rende statico e immutabile, mentre *dharma* è più un *continuo fondarsi* percorrendo la strada di liberazione dal dolore. Non s'identifica con la strada nota, in cui si possa conoscere perfettamente e calcolare il percorso, quanto piuttosto con la strada che di fatto si percorre ogni giorno, affrontando tutte le incognite che man mano si presentano. Per il saggio che la affronta *conoscere la via* non è l'obiettivo, perché anche la strada che si percorre, *mārga*, non è più di un mezzo per conquistare il distacco dalle illusioni, dall'io, per raggiungere l'estinzione. In questo processo di *liberazione*, dove il dinamismo è raggiungibile anche rimanendo immobili per anni in meditazione, immancabilmente si percorre la via, cioè ci si trova faccia a faccia con la causa del proprio dolore. La presa di coscienza della sua radice, se vuole essere autentica, non può ignorare alcun ambito vitale, dagli affetti, alla logica, all'ambiente. Comporta la presa in carico di un atteggiamento nuovo a tutto tondo.

32. Deriva da una radice sanscrita che significa "crescere".
33. Corrispondono a *Buddha*, *dharma, samgha* (comunità): il buddhista *trova rifugio* in essi.
34. Deriva da una radice che significa "sostenere", da cui trae origine anche il latino "*durus*".

3. Senso religioso, empatia e dialogo fra religioni

Il senso religioso pervade tutte le fedi passate in rassegna e non solo, da ognuna viene fuori con caratteristiche sue proprie. Ciò che però è più interessante è la sua capacità di fungere da terreno comune, come impalpabile percezione dell'*oltre* e come costante esercizio di *ascesi*. Pur nella diversità delle fattezze questa caratteristica è indubbiamente presente in ogni religione. Può diventare una risorsa?

Nel dialogo fra le religioni esistono diversi livelli: i teologi si occupano della speculazione, indagano i concetti e la loro interpretazione nel corso della storia, le popolazioni miste semplicemente convivono e instaurano rapporti sociali in cui la religione è di volta in volta fattore di coesione, di conflitto, o neutro.

La presa di coscienza di un senso religioso comune può rappresentare una qualità aggiunta ad entrambi i livelli. In ambito accademico ci sono dei nodi cruciali che l'approfondimento intellettuale evita o di fronte al quale si arena, pensiamo ad esempio alla questione della *verità*, del come si ottiene la *salvezza*. Il senso religioso favorisce l'approfondimento della valenza di un'altra variabile importante e onnipresente nelle diverse forme di spiritualità, la *testimonianza*[35]. I credenti, anche i più *semplici*, di fatto comunicano tra loro testimoniando la propria fede, ognuno secondo la dottrina a cui aderisce. Al di là dei tratti specifici c'è il senso religioso, nel quale si può innestare l'*empatia*: nella differenza l'altro è percepito attraverso la sua spiritualità. In questa considerazione scarna, il dialogo interreligioso è un fatto non puramente razionale e di per sé educazione al rispetto della *diversità*. Da altri punti di vista più speculativi, a partire da quello teologico per arrivare a quello filosofico e sociologico, il dialogo interreligioso contribuisce a creare un clima diverso, più naturalmente disponibile ad affrontare anche le questioni nevralgiche.

Lungi dall'incoraggiare il relativismo, che tutte le religioni di antica tradizione rifuggono, la versatilità a considerare la categoria del senso religioso sposta l'attenzione dall'analisi storica e dottrinale delle culture religiose per privilegiarne l'*essenza*. Incontrando il *cuore*, risalta maggiormente la direzionalità all'*oltre* del credente. Questi, pur provenendo da un'origine sua propria e proiettandosi verso i contorni di una meta definita dalla sua tradizione di appartenenza, può incrociare gli altri credenti in una zona di empatia disegnata dal senso religioso.

Questo ambito, debitamente riconosciuto e valorizzato, può diventare lo spazio di una risorsa importante, in grado di elaborare e canalizzare i linguaggi sempre nuovi e innovativi del *sacro*.

35. Interessante a tal proposito «Concilium» 1/2011, intitolato proprio *Dalla missione al mondo alla testimonianza interreligiosa*.

Riferimenti bibliografici

D. BIDUSSA, E. COLLOTTI PISCHEL, R. SCARDI (a cura di), *Identità e storia degli Ebrei*, F. Angeli, Milano 2000.

P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno: il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1997.

P. BRANCA, *I musulmani*, Il Mulino, Bologna 2000.

P. BRANCA, *Noi e l'Islam: dall'accoglienza al dialogo. Vent'anni dopo*, Il Messaggero, Padova 2010.

C.C. CANTA, M. PEPE (a cura di), *Abitare il dialogo: società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo*, F. Angeli, Milano 2007.

C. CORNILLE, *A Universal Faith? Peoples, cultures, Religions and the Christ*, Peeters, Louvain 1992.

J. FORZANI, *La compassione buddhista, il perdono cristiano*, Pazzini, Villa Verucchio 2006.

J. FORZANI, *I fiori del vuoto: introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

G. GIANNINI, *Filosofia, religione e pensiero ebraico: dibattito e prospettive dal Nordamerica*, Guida, Napoli 2004.

L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, BUR, Milano 2006.

H. KÜNG, *Christentum und Weltreligionen*, Piper, D 1984, tr. it. *Cristianesimo e religioni universali: introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, CDE, Milano 1986.

H. KÜNG, *Das Judentum: die religiöse Situation der Zeit*, Piper, D 2004, tr. it. *Ebraismo*, BUR, Milano 2005.

H. KÜNG, *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, D 2006, tr. it. *Islam: passato, presente e futuro*, BUR, Milano 2007.

M.Y. MARASSI, *Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova 2000.

M.Y. MARASSI, *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddhismo zen in sei conversazioni*, Marietti, Genova 2003.

M.Y. MARASSI, *La via maestra: la trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddhismo zen*, Marietti, Genova 2005.

G.B. MONTINI, *Lettera pastorale all'Arcidiocesi Ambrosiana per la S. Quaresima dell'anno del Signore 1957: Sul senso religioso*, Il Vicolo, Cesena 1998.

G. MORETTO, *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.

R. PANIKKAR, *The intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York 1999.

R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009.

R. PANIKKAR, *Religione e religioni*, Jaca Book, Milano 2011.

S. PIANO (a cura di), *Le grandi religioni dell'Asia: orizzonti per il dialogo*, Paoline, Milano 2010.

G. RIZZARDI, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004.

J. RIES, *Homo religiosus, sacré, sainteté*, in *L'Expressione du sacré dans les grandes*

religions, HIRE, Louvain-la-Neuve 1986, tr. it. *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006.

J. Ries, *"L'homo religiosus" et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Cerf, Paris 2009.

B. Salvarani, *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso: per un'educazione all'incontro tra le fedi*, EDB, Bologna 2008.

L. Sestieri, *Ebraismo e cristianesimo: percorsi di mutua comprensione*, Paoline, Milano 2000.

S. Sorrentino, *Realtà del senso e universo religioso: per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*, Carocci, Roma 2004.

P. Stefani, *Il dialogo interreligioso verso il terzo millennio*, Grafitalica, Napoli 2000.

P. Stefani, *Gli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2006.

A.N. Terrin, *Il respiro religioso dell'Oriente: luoghi d'incontro con il cristianesimo*, EDB, Bologna 1997.

A.N. Terrin, *Antropologia e orizzonti del sacro: culture e religioni*, Cittadella, Assisi 2001.

Il valore della domanda di fronte al mistero di Dio
Senso religioso e percorsi teologici *

di Ernesto Diaco **

Prima di entrare nel vivo del tema al centro del seminario di studi, vorrei brevemente avvalorare l'interesse per questa iniziativa, dedicata ad approfondire in chiave interdisciplinare il "senso religioso" dell'uomo. Lo faccio, naturalmente, dal mio punto di vista, quello cioè di chi cerca di coniugare vita ecclesiale, impegno culturale, sensibilità educativa, all'interno del Servizio nazionale per il progetto culturale della Conferenza episcopale italiana. Il "progetto culturale" della Chiesa italiana nacque ufficialmente nel 1997, con una nota della Presidenza della Cei, con l'obiettivo dichiarato di coniugare dato evangelico e condizione della persona umana, fede e cultura, perché il Vangelo e la vita si incontrino come "Vangelo per la vita" e "vita aperta al Vangelo".

In questi anni si è gradualmente fatta strada la convinzione che al centro del "progetto culturale" della Chiesa italiana, come cifra sintetica dell'odierno rapporto tra fede, ragione e società, stia una nuova "questione antropologica", originata dall'incrociarsi tra l'incertezza relativa all'interrogativo sulla natura umana e sulla sua differenza qualitativa rispetto al resto della realtà naturale, le possibilità inedite offerte dalle nuove tecnologie applicate alla vita, i mutamenti del costume e della mentalità diffusa. Tale "questione antropologica" è però inscindibile dalla "questione teologica" o della verità, ossia il diffondersi della sfiducia verso la capacità dello spirito umano di raggiungere una verità non puramente soggettiva e provvisoria, bensì oggettiva e impegnativa. Esiste un profondo parallelismo tra l'approccio a Dio e l'approccio a noi stessi, in quanto soggetti intelligenti e liberi. Per questo, nel dicembre 2009, il Comitato per il progetto culturale della Cei ha promosso a Roma un evento internazionale dal titolo "Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto", mettendo a confronto filosofi e teologi, scienziati e artisti, letterati ed esperti di comunicazione, circa la presenza della domanda su Dio nella cultura contemporanea[1]. Le riflessioni che anch'io ora proporrò intendono collocarsi nel medesimo alveo.

* Relazione presentata al Convegno di studi *Il senso religioso come oggetto di ricerca: una prospettiva multidisciplinare*, Bologna, Dipartimento di Scienze dell'Educazione, 28-29 gennaio 2011.

** Giornalista pubblicista, docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" di Rimini. Vice Responsabile del Servizio nazionale per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana.

1. Da quell'incontro sono nate due pubblicazioni, entrambe a cura del Comitato per il progetto culturale della CEI, *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010, con testi fra gli altri di Benedetto XVI, A. Bagnasco, M. Cacciari, G. Ravasi, C. Ruini, R. Spaemann, e Id., *Dio oggi. I dibattiti*, Cantagalli, Siena 2010. In particolare, sul fatto che l'affermazione di Dio e l'affermazione dell'uomo come soggetto insieme stanno o insieme cadono cfr. C. Ruini, *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, in Comitato per il progetto culturale della CEI, *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, cit., p. 56.

Il "senso religioso" è oggetto della teologia?

Può meravigliare il punto interrogativo posto al termine di questo primo titoletto, ma diverse ragioni consigliano di non scavalcare troppo affrettatamente il fossato del dubbio, al fine di meglio acquisire da quale specifico punto di vista dalle scienze teologiche possa giungere un contributo al tema posto oggi sul tavolo della riflessione.

Scriveva Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998) che «lo scopo fondamentale a cui mira la teologia consiste nel presentare l'intelligenza della Rivelazione e il contenuto della fede. Il vero centro della sua riflessione sarà, pertanto, la contemplazione del mistero stesso del Dio Uno e Trino»[2]. La teologia è "discorso su Dio" per mezzo della Rivelazione e della ragione. Prosegue il documento: «La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa»[3]. Il suo punto di partenza e la sua fonte originaria è la Parola di Dio rivelata nella storia. Alla migliore comprensione della verità di Dio, aggiungeva Giovanni Paolo II, «non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie»[4]. Tra filosofia e teologia va instaurato dunque un rapporto di circolarità, nella convinzione che credere nella possibilità di conoscere una verità universalmente valida non sia minimamente fonte di intolleranza; al contrario, è condizione necessaria per un sincero e autentico dialogo tra le persone.

La conoscenza di Dio che viene per così dire "dall'alto", attraverso la rivelazione ebraico-cristiana e l'azione dello Spirito, si realizza nel misterioso rapporto tra la libertà di Dio e quella dell'uomo e non mortifica la sua ricerca, né toglie dignità e ragione al moto dell'animo umano, al suo desiderio di comprensione e di senso. La fede, infatti, è anche "esercizio del pensiero"; l'intelligenza dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti della fede[5]. Nella prospettiva in cui ci muoviamo, la scoperta della verità di Dio non priva l'uomo dello spazio del suo interrogarsi e ricercare. La risposta, potremmo dire, non cancella la domanda. Vengono in mente la parole di una nota preghiera di Agostino d'Ippona: «Signore Dio mio, mia unica speranza, esaudiscimi, perché non cessi di cercarti vinto dalla fatica, ma continui a cercare il tuo volto continuando ad ardere. Donami le energie per cercarti, tu che ti sei fatto trovare, tu che mi hai dato sempre più speranza di trovarti»[6].

Il senso religioso si mostra con l'emergere dell'interrogativo sul significato ultimo della realtà, su ciò per cui valga la pena di vivere, sul senso esauriente dell'esistenza. Il contenuto del senso religioso «coincide con queste domande e con qualunque

2. Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Fides et ratio*, n. 93.
3. *Ibidem*, n. 65.
4. *Ibidem*, n. 73.
5. Cfr. *ibidem*, n. 43.
6. Agostino d'Ippona, *De Trinitate* 15,28.

risposta a queste domande»[7]. Si può considerare il senso religioso come la base su cui si innesta una scelta compiuta di fede, uno stadio del cammino umano, propedeutico ad approfondimenti e affinamenti. A me pare che sia più corretto vederlo soprattutto come un punto da cui guardare continuamente alla realtà del mondo e del mio essere, a ciò che rende uomo l'uomo. Non il semplice presupposto della fede, un'attesa destinata a evolversi e svanire nel suo compimento, ma una facoltà che continua sempre a perdurare e alimenta stupore, disponibilità al nuovo, dinamismo di razionalità e di azione.

Non va dunque considerata inferiore e nemmeno resa vana dalla Rivelazione l'esperienza di Dio che si muove "dal basso", cioè dal desiderio di assoluto iscritto in noi, dallo stupore davanti alla realtà e dalla stessa ricerca della ragione. L'uomo che si interroga, che cerca una risposta è soggetto e anche oggetto della teologia. Il teologo che indaga la natura di Dio, infatti, è costantemente riportato anche alla propria realtà, in quanto – come ricorda il Concilio Vaticano II – «nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»[8]. La domanda su Dio diventa anche una domanda sull'uomo; dalla riflessione sulla visione cristiana di Dio prende le mosse una antropologia originale che è "teologica" in quanto conosciuta nella fede, ma che non pretende di essere l'unica fonte di conoscenze sull'uomo, anzi presuppone il contrario: esige di arricchirsi con i dati e le intuizioni provenienti dalla filosofia e dalle scienze umane[9].

Se esiste uno stretto rapporto tra antropologia e cristologia, e la teologia non si occupa solo di Dio ma anche dell'uomo e della sua apertura alla trascendenza, da dove vengono i distinguo e gli interrogativi a cui accennavo poco fa? La storia della teologia del Novecento mostra in realtà anche momenti di diffidenza verso il cosiddetto "senso religioso", sia da parte protestante – basterebbe ricordare in proposito l'opposizione tra fede e religione presente in Karl Barth[10] – che da parte cattolica, dove le riserve emersero soprattutto nella bufera modernista di inizio secolo e che mutuavano le stesse ragioni di fondo, ossia il rischio che una vaga religiosità naturale assorbisse in sé il cristianesimo, indebolendolo, riducendolo a uno dei tanti miti e alla lunga trattandolo come un istinto confinato nella sfera dell'irrazionale. Da qui, ad esempio, l'insistenza di molti teologi sulle profonde differenze tra le religioni cosmiche, in cui Dio si manifesta attraverso la regolarità dei cicli stagionali, e le religioni, come quella biblica, in cui siamo messi di fronte ad azioni divine singolari

7. L. Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, p. 4.

8. Concilio Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

9. Si tratta di un tema fortemente presente anche nel pensiero ebraico. Scriveva in proposito il rabbino e filosofo polacco Abraham Joshua Heschel: «la Bibbia è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che egli chiede, più che della natura di Dio» (A.J. Heschel, *L'uomo non è solo*, trad. it, Rusconi, Milano 1970, p. 135).

10. Per il noto teologo luterano l'unica parola possibile su Dio non è quella dell'uomo, ma di Dio stesso. Dio, per l'uomo, è il *Deus absconditus*, il Dio sconosciuto, perché nulla di Lui è possibile dire, se non quello che Egli stesso rivela all'uomo: e la sua parola è la teologia della croce, ossia il mistero dell'incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo, seguita dalla sua resurrezione. Una insuperabile differenza ontologica separa il Creatore dalla creatura; la religione stessa diviene un elemento da rifiutare, se essa è intesa come elevazione dell'uomo verso il Divino.

e storiche, non suscettibili di reiterazione. «Gesù Cristo è morto e risuscitato una volta per tutte – ricordava negli anni Cinquanta Jean Danielou – Adonis, simbolo della vita biologica, muore ogni autunno e risuscita ogni primavera»[11]. Se la preghiera, nelle sue diverse forme, implica per tutte le tradizioni spirituali il riconoscimento di una divinità con cui è possibile entrare in comunicazione e di cui si riconosce il valore assoluto, è grande la differenza di significato tra rito pagano e sacramento cristiano.

«Fare del cristianesimo una variante del simbolismo religioso pagano – scrive Massimo Borghesi – è cancellare la differenza tra lo storico e lo strutturale»[12]. E ancora, con le parole di Cornelio Fabro:

> «Il motivo principale che porta l'uomo alla scoperta o avvertenza di Dio non è semplicemente l'avvertenza della "insufficienza" dell'essere in tutte le forme che gli sono accessibili: questo è il motivo fondamentale a sfondo metafisico-cosmico, ma non del tutto quello decisivo. Il motivo decisivo è di natura metafisica-esistenziale: proviene cioè dalla "situazione" dialettica in cui avverte di trovarsi lo spirito umano di fronte all'essere del mondo, di se stesso e dei suoi simili. Superato lo *stupor* primitivo di fronte all'immensità della natura e scoperta la sua capacità di *homo faber*, l'uomo si erge di fronte al mondo materiale come suo padrone, sente la superiorità del suo essere di coscienza e di libertà e l'impossibilità che il suo destino di tale essere soggiaccia alla sopraffazione di forze che gli sono inferiori. Quando allora nella realtà effettuale egli vede lo scatenarsi delle forze del male contro di lui, l'uomo ricorre all'Assoluto e invoca Dio non semplicemente per smarrimento e timore, ma per fierezza e innato sentimento di dignità, per la coscienza cioè che egli ha del suo essere spirituale, così che se invoca l'aiuto e il giudizio di Dio, è per la convinzione che Dio è solidale con lui… è un figlio di re in catene: quando invoca l'aiuto del Padre onnipotente, lo invoca certamente da prigioniero, ma anche da figlio»[13].

Il rischio che si vuole additare è anche quello di avallare un'impressione diffusa nell'uomo di oggi: quella cioè che tutte le religioni, pur nella diversità di forme e di strutture, in ultima istanza siano uguali. Si spiega così la difficoltà odierna a contemplare il passaggio da una religione all'altra, in nome della verità, e l'aspettativa che ogni uomo rimanga nella propria tradizione spirituale, vivendola con la convinzione che essa, nel suo nucleo profondo, non si distingua in sostanza da tutte le altre. Talvolta si assiste anche all'annuncio di una, più o meno imminente, "religione dell'avvenire" che coniugherà in sé unità e pluralità. Davanti a un quadro simile, la teologia del nostro tempo pronuncia un "sì" alla libertà religiosa, al riconoscimento della dimensione strutturalmente religiosa dell'uomo, alla convinzione che anche il cosmo e il suo mito parlano di Dio e possono condurre a Lui.

«Conosce però anche un deciso "no" alle religioni, vede in esse espedienti con

11. J. Danielou, *Dio e noi*, trad. it. Ed. Paoline, Alba 1956, p. 21.

12. M. Borghesi, *Introduzione* a G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, BUR-Rizzoli, Milano 2009, p. 16.

13. C. Fabro, *L'uomo e il problema di Dio*, in Aa.Vv., *Dio nella ricerca umana*, a cura di G. Ricciotti, Coletti, Roma 1950, p. 85.

cui l'uomo si assicura contro Dio invece di abbandonarsi alla sua pretesa. Nella sua teologia della storia delle religioni il cristianesimo non prende affatto partito per l'uomo religioso, per il conservatore, che si attiene alle regole del gioco delle sue istituzioni ereditarie; il "no" cristiano agli dèi significa piuttosto un'opzione in favore del ribelle che per amore della coscienza osa evadere dalle consuetudini»[14].

Convinto che il cristianesimo e non un'indefinita religione dello spirito è la religione dell'avvenire, il teologo cristiano tuttavia – continua J. Ratzinger – «si sentirà spronato nel continuare ad indagare e a cercare di conoscere più chiaramente il senso della storia delle religioni e il posto del cristianesimo in essa»[15]. La religiosità originaria e "strutturale" della persona umana, potremmo riassumere così, è ciò che muove la ragione alla ricerca di Dio, è segno di un bisogno di verità, un'attitudine presente in tutti gli uomini – e a volte, riconosceva Jean Danielou, «può essere più forte nei non cristiani che nei cristiani» – ma da sola non basta a salvare l'uomo: «alla salvezza non si giunge attraverso l'esperienza religiosa, bensì attraverso la fede nella Parola di Dio»[16]. Tutto ciò, che non comporta minimamente la svalutazione dell'esperienza religiosa "naturale", vale anche per il tema della conoscibilità di Dio da parte della ragione umana, che tornerà tra poco nel nostro discorso. Per la teologia cristiana è certamente possibile una conoscenza di Dio a partire dalle creature – sia a partire dall'universo che a partire dall'uomo stesso –; in essa però l'uomo incontra difficoltà tali per cui vi è la necessità morale che Dio stesso si riveli per poter essere conosciuto da tutti, con ferma certezza e senza errori. Senza disconoscere tali ostacoli, ha tuttavia grande importanza che sia riconosciuta validità alla via razionale verso Dio, come avviene da parte della teologia e del Magistero cattolico: «Con questa validità – affermava di recente il cardinale Camillo Ruini – si connette infatti la proponibilità a tutti – e non solo ai credenti dell'una o dell'altra religione – dell'esistenza di Dio, e quindi la possibilità di un discorso pubblico riguardo a Dio»[17].

"Ci hai fatti per Te"

Un grande merito nel raccogliere e diffondere la ripresa, da parte della *Nouvelle Theologie*, della riflessione sulla costitutiva dimensione religiosa dell'uomo va riconosciuto a Giovanni Battista Montini, che da Arcivescovo di Milano dedicò al senso religioso la Lettera pastorale per la Quaresima del 1957. In una recente riedizione di tale scritto, si nota come si trattasse «di una scelta inusuale, del che Montini era perfettamente consapevole. Inusuale per il tema, allora in odore di modernismo, e nell'orizzonte pastorale dominato, per lo più, da argomenti di carattere morale»[18].

Il motivo che spinge l'Arcivescovo a scrivere è che «l'uomo moderno va perden-

14. J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 19-20.

15. *Ibidem*, p. 23.

16. J. Danielou, *Dio e noi*, cit., p. 13.

17. C. Ruini, *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, in Comitato per il progetto culturale della CEI (a cura di), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, cit., p. 34.

18. G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, cit., p. 18.

do il senso religioso»[19], ossia quella «umana attitudine alla vita religiosa» che egli considera il primo gradino della vita religiosa e morale, e come tale soggettivamente fondamentale. Montini non si nasconde le ambiguità dell'espressione e le diverse interpretazioni, compresa quella modernista che,

> «partendo da premesse agnostiche, ha dato un'interpretazione immanentistica al senso religioso, e lo ha fatto scaturire dalle penombre della subcoscienza, quasi un bisogno del divino che va creandosi il suo termine… Noi diremo piuttosto che il senso religioso è un'attitudine naturale dell'essere umano a percepire qualche nostra relazione con la divinità. E lo diremo sentimento religioso quando questa attitudine si pone in esercizio, quando cioè si riempie delle percezioni sue proprie»[20].

Se questo è l'aspetto soggettivo del fatto religioso, «la disposizione dell'anima a intuire e a cercare Dio, a trattare con Lui, a credere, a pregare, ad amare Dio, ad avvertire il carattere sacro delle cose o delle persone, a connettere una responsabilità trascendente all'operare umano»[21], questa attitudine può essere perfezionata da un fattore soprannaturale: la grazia.

Montini si sofferma poi a notare come tutta la Rivelazione e la Sacra Scrittura si riferiscono «a questa insita vocazione, naturale prima e poi soprannaturale, che portiamo in noi»[22]; cita diversi passi di Sant'Agostino, a cominciare dal famoso «*Fecisti nos ad Te*»[23], «Ci hai fatti per Te» (rivolti a Te) con cui si aprono le sue Confessioni; sottolinea come tale esperienza religiosa impegni tutte le facoltà umane e non sia contraria alla nostra razionalità, la quale, pur non venendo esclusa dall'atto di fede, non può «risolvere e vanificare la forma religiosa del pensiero»[24]. Il suo intento è tener desto il senso religioso perché «esso costituisce il punto iniziale d'arrivo dell'ineffabile iniziativa di Dio desideroso di venire in comunione con noi»[25]. In tal modo, Montini intende rispondere sia al formalismo dei cristiani tiepidi, sia all'idea, diffusa nella cultura del tempo, che la dimensione religiosa costituisca il "passato", superato dalla modernità. Al contrario, il senso religioso è strutturale, e dunque inestirpabile, costituisce una struttura fondamentale dello spirito, è connaturale ed essenziale ad esso. Su questo terreno si possono incontrare tutti coloro che indagano l'esistenza umana, punto di dialogo tra cristianesimo e modernità, sfera ecclesiale e sociale.

Verso la fine dello stesso anno 1957, un volumetto a firma di un giovane sacerdote e professore milanese, don Luigi Giussani, intitolato *Il senso religioso*, veniva inviato ai soci adulti della Gioventù di Azione Cattolica ambrosiana come "Fonte Seniores 1958", ossia quale principale testo formativo dell'anno, esplicitamente raccomandato come risposta all'invito rivolto dall'Arcivescovo Montini. Si trattava del primo nucleo di un'opera più volte rielaborata, integrata e ripubblicata, da considerare come

19. *Ibidem*, p. 48.
20. *Ibidem*, p. 49.
21. *Ibidem*, p. 50.
22. *Ibidem*, p. 52.
23. Agostino d'Ippona, *Confessioni* 1,1.
24. G.B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, cit., p. 54.
25. *Ibidem*, p. 55.

quella maggiormente caratteristica e significativa del fondatore di "Comunione e Liberazione"[26]. Il senso religioso lo ha impegnato per tutta la vita, dagli studi teologici alla testimonianza personale e all'opera ecclesiale.

«Tu sei fatto per Dio». Le parole di Sant'Agostino aprono ancora una volta il discorso. «Che significa "essere fatti per" una determinata cosa? – si chiede il sacerdote milanese –. Significa che in noi, proprio dentro la struttura del nostro essere, c'è una energia che ci spinge a quella cosa, che ce la fa desiderare e che ci dà il potere di afferrarla… Se tu sei fatto per Dio, significa che hai nell'intimo del tuo essere una certa capacità di Dio. Proprio questa capacità di entrare in rapporto con Dio è il senso religioso»[27]. Fra tutte le capacità della natura umana, per Giussani il senso religioso è quella fondamentale: mentre tutte le altre si rivolgono a dei beni particolari, essa tende al bene definitivo e perciò riassume tutti gli scopi delle altre capacità della persona. «Evidentemente – prosegue – la capacità del senso religioso non ce la formiamo da soli, ce la troviamo dentro la nostra natura… Noi siamo come di fronte a una voce che chiama. Potremo rispondervi o no, ma non possiamo impedire che essa chiami. Il senso religioso è una vocazione; esso è la vocazione della vita»[28]. Esiste dunque una rivelazione naturale, che passa attraverso l'esistenza delle cose, il cosmo, il movimento dei popoli e delle nazioni, la coscienza del bene e del male. Tutto ciò fa sì che la realtà sia "segno", traccia di Dio, che rivela e copre allo stesso tempo, lasciando spazio e interpellando la natura umana. Per questo, si chiede all'uomo di "vivere intensamente il reale" e con ciò di attuare l'inclinazione "religiosa" immanente alla struttura originaria della persona. L'inquietudine dell'io trova però solo parziale soddisfazione nel mondo: c'è sproporzione tra la domanda dell'uomo e l'esperienza che si può fare nella realtà di qualcosa che "corrisponda" totalmente al suo cuore. Scontrarsi con questo limite innesca la percezione che sia ragionevole una Rivelazione, che mi si presenta nella storia ma che non può essere totalmente dedotta dalla struttura del mio essere. Davanti a ciò, il senso religioso non è principio normativo, parametro che possa stabilire a priori i caratteri del volto di Dio – l'esperienza soggettiva non può essere criterio esclusivo della vita spirituale – ma si apre a ricevere qualcosa che va ben oltre la mia domanda.

Fin da queste pagine di oltre cinquant'anni fa, ecco delineato il percorso che attraversa l'intera riflessione successiva: l'umanità è fatta per cercare Dio; la via che conduce a Dio è Gesù Cristo; ma dov'è ora Cristo? È dov'è la Chiesa, nell'unità dei cristiani? «La nuova esigenza è l'amore – conclude Giussani –, che implica un'adesione totale a Lui. Questa è la vocazione di noi che viviamo dopo la Sua Croce. Questo è l'impegno supremo cui è chiamato il nostro senso religioso naturale, esaltato dal tocco dello Spirito»[29].

26. Fondamentale è l'edizione del 1966, per i tipi della Jaca Book di Milano, che ha pubblicato una nuova edizione nel 1977 fino a quella del 1986, considerata l'espressione più compiuta dell'autore sull'argomento. Il testo è anche contenuto nel volume, dello stesso L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, prefazione del card. Joseph Ratzinger, Rizzoli, Milano 1994, pp. 7-75.

27. G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, cit., p. 80.

28. *Ibidem*, pp. 80-81.

29. *Ibidem*, p. 127.

Homo capax Dei

Entrambi gli autori che sono stati appena richiamati, l'arcivescovo Montini e il teologo Giussani, citano nei loro scritti una nota espressione dei Padri della Chiesa, largamente adottata da Agostino d'Ippona e poi da Tommaso d'Aquino: «*Homo capax Dei*», l'uomo è "capace" di Dio. È così che lo definisce anche il Catechismo della Chiesa Cattolica, che dà questo titolo al primo capitolo. «Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo», afferma il documento, e la ragione è che l'uomo è stato creato da Dio e per Dio. «Nel corso della loro storia, e fino ai giorni nostri, gli uomini in molteplici modi hanno espresso la loro ricerca di Dio attraverso le loro credenze ed i loro comportamenti religiosi (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni ecc.). Malgrado le ambiguità che possono presentare, tali forme d'espressione sono così universali che l'uomo può essere definito un essere religioso»[30].

Le vie che portano alla conoscenza di Dio partono dal mondo e dall'essere stesso dell'uomo, ma entrambi non hanno in sé né il loro principio primo né il fine ultimo, così che la ricerca si sposta su una realtà che abbia tali caratteristiche. È questo, afferma Tommaso, «che tutti chiamano Dio»[31]. L'uomo, dunque, pur incontrando molte difficoltà per conoscere Dio con la sola luce della ragione, «ha facoltà che lo rendono capace di conoscere l'esistenza di un Dio personale»[32]. La stessa Lettera ai Romani, d'altronde, attesta che «ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1,18-20).

Fra i teologi che più si sono occupati della "corrispondenza" trascendentale tra l'esperienza umana e l'evento della Rivelazione vi è certamente Karl Rahner, la cui opera più nota definisce gli uomini, fin dal titolo, «uditori della parola»[33]. Per il teologo tedesco, se c'è una Rivelazione di Dio, allora da sempre la creatura umana possiede nella sua struttura antropologica le condizioni per essere aperta a una tale comunicazione e poterla accogliere. Un Dio che si fa vicino è possibile solo là dove l'uomo, ben prima della libera scelta di accogliere o meno questa mano tesa, ha la possibilità di riconoscerla e di sostenerla. Con ciò non si vuole affermare che l'uomo possa, dalla semplice analisi trascendentale, dedurre i contenuti della fede. Egli, però, può scoprire che in lui esistono a priori le condizioni per conoscerli e che queste condizioni esprimono già qualcosa su tali contenuti. Tra natura e grazia, per usare i termini classici della teologia, c'è un rapporto tale per cui la natura ha in sé la capacità di ricevere la grazia.

Fecondissimo indagatore di tale relazione è stato anche il teologo tedesco di origine italiana Romano Guardini. Anche per lui, la struttura antropologica come tale è aperta all'esperienza dell'Altro, inteso come qualcosa di misterioso ma anche di determinato, di straniero e allo stesso tempo di intimo, lontano e contemporaneamente familiare. Esiste cioè nel suo intimo un'irrefrenabile tensione verso l'infinitamente Altro da sé; l'essere dell'uomo auspica ad un compimento, una pienezza di valore e

30. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 27-28.
31. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 2, 3.
32. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 35.
33. K. Rahner, *Uditori della parola*, tr.it. Borla, Roma 1977.

di felicità, tale da non poter trovare soddisfazione nell'esistenza immediata, che non è né infinita né assoluta. La trascendenza, verso cui l'uomo tende, è un'esigenza che proviene dal suo centro vivente e a cui non può rinunciare perché il significato della sua esistenza dipende proprio da essa[34]. In questa esperienza del Sacro, l'uomo è portato alle radici della realtà umana ed è sollecitato a una risposta: una risposta che si dà nella libertà, per cui egli può assumere diversi atteggiamenti davanti a questa percezione. Guardini ne parla come di un'esperienza originaria dell'essere quale visione della natura come "opera", ossia come "creaturalità", nesso del tutto libero e gratuito tra Dio creatore e l'ambito finito del reale. Così ne parla nel *Diario* del 1945: «il riconoscimento di Dio deriva da una percezione di fondo religiosa immediata, che si basa sul carattere di creaturalità delle cose, ma soprattutto sulla propria interiorità recettiva»[35]. La sorgente della visione, le radici dell'occhio, afferma Guardini in accordo con Agostino, sono nel "cuore", ossia nel centro personale dell'uomo. È qui che appare la creaturalità nelle cose del mondo. L'apertura del cuore è condizione per una percezione religiosa dell'essere e anche condizione di plausibilità per le argomentazioni razionali riguardo all'esistenza di Dio[36].

Si tratta di temi teologici delicatissimi e ricchi di implicazioni. Lo stesso Joseph Ratzinger ha spesso sondato le "ragioni" del credere, così come il rapporto di reciprocità tra realtà naturale e soprannaturale, così che possiamo ben chiedere aiuto a lui per sintetizzare il discorso in questo modo:

> «L'uomo è teso tra queste due forze. Egli non si libera di Dio, ma non ha neppure la forza di aprirsi una strada verso di lui; non può da sé crearsi un ponte che divenga un rapporto concreto con questo Dio. Si può continuare a dire con Tommaso che l'incredulità è innaturale, ma occorre aggiungere nello stesso tempo che l'uomo non può completamente illuminare lo strano crepuscolo circa la questione dell'Eterno, così che Dio deve prendere l'iniziativa di venirgli incontro, deve parlargli, se deve avere luogo una vera relazione con Lui»[37].

Ma «affinché io possa ricevere come mio questo sapere dell'altro nella comunione e possa provarlo nella mia propria vita, devo io stesso essere aperto a Dio. Solo se in me c'è un organo di recezione, il suono dell'Eterno può arrivare a me attraverso altri»[38].

Ciò che vale in senso strutturale per la persona informa di sé la sua intera attività e trova un riflesso particolare in ciò che rende l'uomo "pienamente uomo": la cultura. Con la sua espressività culturale l'uomo abita il mondo e pone le questioni fondamentali sul senso del suo agire e sui significati universali. Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. «In ogni espressione della sua

34. Cfr L. Negri, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989.

35. R. Guardini, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 42.

36. Cfr. M. Borghesi, *L'occhio e il mondo. I sensi e la conoscenza religiosa in Romano Guardini*, in Aa.Vv, *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1989, pp. 97-122; A. Babolin, *L'esperienza religiosa in Romano Guardini*, in «Studia Patavina», 15 (1968), pp. 313-322.

37. J. Ratzinger, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, p. 25.

38. *Ibidem*, p. 26.

vita – scrive Giovanni Paolo II – egli porta con sé qualcosa che lo contraddistingue in mezzo al creato: la sua apertura costante al mistero ed il suo inesauribile desiderio di conoscenza. Ogni cultura, di conseguenza, porta impressa in sé e lascia trasparire la tensione verso un compimento. Si può dire, quindi, che la cultura ha in sé la possibilità di accogliere la rivelazione divina»[39]. Basti pensare al fatto che, oltre alla via filosofica, a quella cosmologica ed etica, il mistero dell'infinito è da sempre avvicinato percorrendo la *via pulchretudinis*, la via della bellezza, in tutte le sue forme. Un solo piccolo esempio al riguardo lo colgo dal nesso tra poesia e religione, che Mario Luzi considerava "inestricabile". La poesia è alle sue origini manifestazione del senso religioso, con la sua "fondamentale interrogazione" sull'uomo e sul mondo[40].

Si noti, e non è un aspetto secondario, come la prospettiva di cui si tratta non è semplicemente teorica e intellettuale, ma consista nel sorgere di una relazione, di un contesto fecondo di vita, che chiama in causa la persona nella sua totalità di mente e cuore, volontà e libertà, carne e spirito, senza pericolosi dualismi e senza fughe dalla storia. È in questa ampiezza di lettura che la teologia considera la razionalità dell'atto del credere, la ragionevolezza del Vangelo cristiano, la pertinenza antropologica della Rivelazione. Ha scritto di recente Francesco Cosentino che

> «l'assenso di fede è in qualche modo richiesto a una "zona" nascosta e intima del cuore umano che coinvolge gli affetti, il sentire interiore, gli orizzonti di senso della vita, i valori che ci abitano. Questo "luogo implicito" della persona sfugge certamente a un tipo di razionalità scientifica ed empirica che freme di definire la realtà in formule matematiche fisse e invariabili; eppure, nessun uomo sognerebbe mai di affermare che quanto viviamo in questa parte di noi e quanto di questa parte si esprime nelle nostre scelte e relazioni, è qualcosa di irrazionale, di istintivo, di incontrollabile»[41].

È qui che si mostra il "senso religioso" non come pura recettività e passività, ma in modo attivo.

Ai "cercatori di Dio"

C'è un aspetto che vorrei non sfuggisse alla nostra riflessione. Ci stiamo occupando del senso religioso come studiosi che cerchino di darne una definizione e ne approfondiscano le caratteristiche. Non va dimenticato, però, che la questione di Dio non è per l'uomo un problema esclusivamente teoretico. Al contrario, si tratta di un problema eminentemente pratico, che ha conseguenze in tutti i campi della nostra esistenza. E, se è possibile invocare intellettualmente una posizione di agnosticismo, ossia la sospensione del giudizio, accompagnata da sensi di umiltà e di onestà di

39. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 71; cfr. anche J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, cit., p. 206.

40. Cfr. C. Carena, *Luzi come Rebora: ha un fondo religioso il mistero della parola*, in «Avvenire», 9 gennaio 2011, inserto Agorà, p. 5. L'autore ricorda una frase di Luzi: «La parola che nomina ma anche fa esistere la cosa, in fondo non so più se è religione o è poesia». Cfr. anche D. Rondoni, *La ricerca di Dio in Leopardi*, in Comitato per il progetto culturale della CEI, *Dio oggi. I dibattiti*, cit., pp. 57-65.

41. F. Cosentino, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, p. 69.

pensiero, ciò non è possibile nella pratica, dove si danno solo due alternative: vivere come se Dio non ci fosse, oppure vivere come se Dio ci fosse e come se egli fosse la realtà normativa per la mia vita. «Davanti alla questione di Dio – ricorda Joseph Ratzinger – non si dà neutralità per l'uomo. Questi può solo dire sì o no, e questo inoltre con tutte le conseguenze fin nelle vicende più piccole della vita»[42].

Questo approccio, dal chiaro sapore pascaliano, è facile da riconoscere in un recente scritto dei Vescovi italiani, dal titolo: *Lettera ai cercatori di Dio*[43]. I destinatari, in realtà, appartengono a un ampio spettro, come scrive l'arcivescovo e teologo Bruno Forte nella presentazione del testo, confermando ancora una volta che il senso religioso, l'interrogarsi sulle realtà ultime, è tutt'altro da una mera introduzione alla fede: «la Lettera si rivolge ai "cercatori di Dio", a tutti coloro, cioè, che sono alla ricerca del volto del Dio vivente. Lo sono i credenti, che crescono nella conoscenza della fede proprio a partire da domande sempre nuove, e quanti – pur non credendo – avvertono la profondità degli interrogativi su Dio e sulle cose ultime»[44]. L'intero testo verte sul presupposto di alcune "domande che ci uniscono" sulla felicità e la sofferenza, l'amore, il senso del lavoro e della festa, la giustizia e la pace. «Constatiamo – scrivono gli autori – una diffusa attesa di qualcosa – o di Qualcuno – cui si possa affidare il proprio desiderio di felicità e di futuro, e che sia in grado di dischiuderci un senso, tale da rendere la nostra vita buona e degna di essere vissuta»[45]. Tale inquietudine diventa "senso religioso" quando si apre al riconoscimento che "non siamo eterni" e "non siamo onnipotenti", eppure non si chiude nella rassegnazione e nel cinismo, ma nutre «la speranza di chi si sente amato, cercato, sostenuto nel quotidiano, in un crescendo di senso, di gioia, di operosità costruttiva, che va oltre la fine di tutto»[46].

Conclusione

Avviandomi a concludere, mi sembra importante richiamare che, se la questione di Dio è inevitabile, altrettanto indispensabili sono alcune attenzioni fondamentali nell'avvicinarsi ad essa: l'ascolto del messaggio che proviene dalla nostra stessa esistenza e dal mondo nella sua totalità, l'attenzione rispetto alla conoscenza e all'esperienza religiosa dell'umanità, l'impegno della nostra forza interiore per una questione che concerne ognuno di noi personalmente. Il ruolo salutare della teologia consiste proprio nel liberare le immagini radicate di Dio dalle loro incrostazioni e nel far sperimentare di nuovo la domanda su Dio come una domanda aperta, cioè come un'avventura, una ricerca, un viaggio dell'anima[47]. Non ci accada però che la ricerca religiosa si riduca a una terapia psichica, a un'esperienza consolatoria, volta più a rassicurare e quasi a coccolare.

Tengo a sottolineare come sia necessario evitare due estremi. Da una parte, quello di un soggettivismo e individualismo religioso che basta a se stesso e che

42. J. Ratzinger, *Guardare Cristo*, cit., p. 16.
43. CEI – Commissione episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi, *Lettera ai cercatori di Dio*, 12 aprile 2009, Ed. Paoline, Milano 2009.
44. B. Forte, *Presentazione*, in *Lettera ai cercatori di Dio*, cit., p. 3.
45. *Lettera ai cercatori di Dio*, cit., p. 8.
46. *Ibidem*, p. 15.
47. Cfr. F. Cosentino, *Immaginare Dio*, cit., pp. 78-80.

si lascia tranquillamente confinare nell'intimo della coscienza personale. Dall'altra, invece, va tenuto lontano un certo oggettivismo religioso asettico e intellettualistico. Combattere il relativismo moderno non può significare l'esclusione del soggetto, al contrario deve favorire l'apertura a una religione che promuova la sua creatività, intelligenza e libertà, il senso di giustizia e di verità. La ricerca e l'adesione di fede non comportano l'annullamento della personalità, ma il suo potenziamento, in sé e nella sua dimensione di socialità.

All'inizio e alla fine del Vangelo secondo Giovanni troviamo la stessa domanda in bocca a Gesù. «Che cosa cercate?», chiede il Nazareno ad Andrea e Giovanni che lo seguono su indicazione del Battista (*Gv* 1,38). E «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (*Gv* 20,15) sono le parole del Risorto a Maria di Magdala. L'uomo è l'essere che cerca Dio. «E perfino dopo averlo trovato, continua a cercarlo – affermava Giovanni Paolo II il 27 dicembre 1978, in uno dei primissimi discorsi del suo pontificato – E se lo cerca con sincerità, lo ha già trovato; come, in un celebre frammento di Pascal, Gesù dice all'uomo: "Consolati, tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato" (B. Pascal, *Pensées*, 553: "Il mistero di Gesù"). Questa è la verità sull'uomo. Non la si può falsificare. Non la si può nemmeno distruggere. La si deve lasciare all'uomo perché essa lo definisce»[48].

48. Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 27 dicembre 1978.

Bellezza e santità nella spiritualità cristiana orientale *

di Luciana Maria Mirri **

Il binomio *bellezza – santità* è importante perché esso, ed esso soltanto, supera e trascende *in senso cristiano* e non di valore meramente classico, estetico e teoretico il trinomio del *verum – bonum – pulchrum*, facendolo convergere nella sua naturale fonte e meta insieme: la Santità. La bellezza in sé, infatti, non è un criterio che garantisce l'autenticità del *verum* e del *bonum*, perché «anche satana si maschera in angelo di luce» (*2Cor* 11,13-14).

Molto chiaro in proposito è l'insegnamento di Fëdor Dostoeskij, che nel celeberrimo romanzo *I fratelli Karamazov*, nel colloquio tra Mitja e Alioscia pone in bocca al primo personaggio la seguente considerazione: «La bellezza è una cosa terribile, una cosa spaventosa. È terribile perché è indefinibile, e non la si può definire perché Dio l'ha circondata di enigmi. In essa le opposte rive si congiungono, in essa tutte le contraddizioni vivono insieme… Ciò che alla ragione si presenta come abominevole, al cuore invece pare bellezza… È terribile che la bellezza sia non solo una cosa spaventosa, ma anche misteriosa. Qui il diavolo lotta con Dio e il campo di battaglia è il cuore dell'uomo»[1].

Si dà quindi la domanda che lo stesso Autore russo propone in altro suo romanzo, *L'idiota*: «Quale bellezza salverà il mondo?»[2]. Ed è in questa opera che Dostoevskij pare individuare un criterio di detta bellezza veritiera, quello della *sofferenza*, che purifica e suscita la compassione, la quale è «forse unica legge di vita dell'intera umanità»[3].

1. Quale Bellezza è via di deificazione?

La Chiesa d'Oriente prega ogni giorno a termine dell'Ufficiatura mattutina dell'Ora Prima: «O Cristo, luce vera che illumini e santifichi ogni uomo che viene nel mondo, si imprima su di noi la luce del tuo volto, affinché con essa vediamo la luce inaccessibile»[4]. In verità, lo splendore di Cristo è lo splendore di Dio, che «abita una luce inaccessibile che nessuno tra gli uomini ha mai visto né può vedere» (*1Tm* 6,16), ma alla quale pure è vero che Egli chiama ontologicamente l'uomo a divenirne parte, tramite la divinizzazione o *theosis*, in forza di quella immagine e somiglianza di Sé che gli ha impresso «In Principio» (cfr. *Gn* 1,26). Quale *Principio*? *Chi* è il "Principio"? Cristo Signore rivela all'Apostolo Giovanni, prigioniero nell'isola di Patmos, essere la Sua divina Persona l'Alfa, il Primo, «il Principio della creazione di Dio» (cfr. *Ap* 1,8; 1,17; 2,8; 3,14) e, quindi, di chiamare con la Sua Carne e con il Suo Sangue l'uo-

* Relazione presentata al seminario di studio promosso dall'ISSR "A. Marvelli" all'interno della specialistica in "Arte sacra e turismo religioso".

** Studiosa di spiritualità cristiana orientale e di Patrologia, docente di *Teologia dogmatica* presso lo Studio Teologico Francescano "Anthonianum" in Bologna.

1. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, a cura di A. Villa, Einaudi, Torino 1981, p. 144.
2. F. Dostoevskij, *L'idiota*, a cura di A. Polledro, Mondadori, Milano 1964, vol. II, p. 85.
3. *Ibidem*, vol. I, p. 20. Cfr. anche *ibidem*, p. 320.
4. *Anthologhion*, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, vol. IV, pp. 101-102.

mo a partecipare della Sua gloria presso il Padre (cfr. *Ap* 3,20-21; *Gv* 17,22-24), perché in Lui, Cristo, «abita *corporalmente* la pienezza della divinità» (*Col* 2,9).

Dunque, la divinizzazione o *deificazione* dell'uomo, tanto cara al pensiero della Chiesa orientale, implica la trasfigurazione della carne, dei sensi, della materia, implica il grande sforzo ascetico che i russi chiamano *podvig*, ovvero l'azione gloriosa attribuita alle *gesta dell'eroe*, che cristianamente parlando è il martire, oppure il monaco e chiunque si ponga alla sequela di Cristo sofferente nella Sua Passione. In ultima istanza, è l'opera di chiunque compia «l'impresa gloriosa della fede»[5], per la quale la forza necessaria è quella dello Spirito Santo. In questo sta il segreto motivo dell'unico insegnamento di San Serafino di Sarov: «Il vero fine della vita cristiana è l'acquisizione dello Spirito Santo di Dio»[6].

Infatti, quasi a comprova di ciò, va ricordato che l'"arte delle arti", l'ascetica, «non crea l'uomo "buono", ma l'uomo *bello*, e il tratto distintivo dei santi non è affatto la "bontà", che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la *bellezza* spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e *luci-ferente*, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale. "Nulla è più bello di Cristo", l'unico senza peccato»[7]. Nel mondo slavo, la parola *dobrota* non signica bontà, quanto piuttosto *bellezza* che tutti i santi posseggono come *dobrotvorenie*, cioè come *bellezza originaria*, che non è né la perfezione etica, né la bontà d'animo.

Vladimir S. Solov'ëv parla inoltre di *bellezza* come di «trasfigurazione della materia attraverso l'incarnazione in essa di un principio diverso, trans-materiale»[8] e, quindi, di necessità di *trasparenza luminosa* affinché la bellezza sia *teofanica*, sia manifestazione di Dio e non eclisse di Dio. Egli offre nel suo saggio l'esempio del mondo inorganico, dove «la materia diventa direttamente portatrice della luce», rivelando proprio in tal modo i caratteri della vita, e soprattutto del cielo, «espressione del tranquillo trionfo e dell'eterna vittoria del principio luminoso sulla ribellione caotica, dell'eterna incarnazione dell'idea in tutto l'ambito dell'essere materiale», che si dà in particolare «nei tre aspetti principali della bellezza del cielo: solare, lunare e stellare»[9].

Un testo di Pierre Teilhard de Chardin, il grande gesuita antropologo, filosofo e teologo, pare fare stupendamente da complemento e fondamento cristologico all'intuizione del pensatore russo, offrendo a noi un vero saggio della possibile sinfonia di voci tra Oriente e Occidente. Scrive infatti lo scienziato francese dalla Cina nel 1923, tra altre meditazioni: «Se io credo fermamente che, attorno a me, tutto è il Corpo e il Sangue del Verbo, allora per me… avviene la meravigliosa "*Diafanità*" che fa obiettivamente trasparire nella profondità di ogni fatto e di ogni elemento, il calore luminoso di una medesima Vita. Ma se, per disgrazia, la mia fede si allenta, subito la luce si spegne, tutto diventa oscuro, tutto si decompone»[10].

5. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 105.

6. Serafino di Sarov, *Colloquio con Motovilov*, in I. Goraïnoff, *Serafino di Sarov. Vita, Colloquio con Motovilov, Scritti spirituali*, Gribaudi, Torino 1981, p. 156.

7. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 108.

8. V.S. Solov'ëv, *La bellezza nella natura (1889)*, in V.S. Solov'ëv, *Il significato dell'amore e altri scritti*, a cura di A. Dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1983, pp. 170-171.

9. *Ibidem*, pp. 178-179.

10. P. Teilhard de Chardin, *La Messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 1996², p. 27.

La fede si propone, perciò, come discernimento nella via della divinizzazione, poiché questa implica il passaggio per la porta stretta del percorso pasquale indicato da Cristo con l'esempio del "chicco di grano" e dell'"ora della donna" (cfr. *Gv* 12,24; 16,21). Un criterio dell'autentica bellezza, quindi, si nasconde nel mistero del Figlio dell'uomo che è per tutti e per ogni realtà *la Via, la Verità e la Vita* (*Gv* 14,6). Mons. Bruno Forte, in un suo contributo su *Bellezza splendore del vero*, commentando anche la scrittrice e poetessa contemporanea Cristina Campo, che giustamente osservò come gli uomini temano la bellezza più della morte, perché accettare la bellezza è accettare la morte, afferma: «La bellezza ha un'aura tragica, il suo bacio è mortale. La bellezza denuncia la fragilità della vita, la caducità del tempo, anche nella più bella delle esperienze, il vertice delle esperienze, l'amore»[11]. E citando Sigmund Freud che univa *eros* e *thanatos*, passione e morte, s'interroga allora su dove si trovi la salvezza, domanda che equivale ancora a quella di Dostoevskij: *quale* bellezza salverà il mondo? Mons. Forte risponde che «per capire questo passaggio decisivo dobbiamo tornare ai piedi della croce, dove la Trinità si è rivelata nell'abbandono»[12].

Il Dio cristiano è bellezza proprio perché è amore ed è amore in quanto le Tre divine Persone in una reciproca purissima e umilissima *kenosi* sono l'Una non *verso* l'Altra, bensì *in* l'Altra, nell'indicibile pericoresi della semplice Trinità e della perfetta Unità[13].

2. La Bellezza dell'uomo in Cristo

La Sacra Scrittura nell'Antico Testamento presenta due parametri attribuiti entrambi alla bellezza di Cristo Redentore. Il Salmo nuziale celebra il Re sposo proclamando: «Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo, sulle tue labbra è diffusa la grazia» (*Sal* 44,3). Il profeta Isaia del Servo del Signore scrive nel quarto carme: «Non ha bellezza né apparenza per attirare i nostri sguardi… come uno davanti al quale ci si copre la faccia» (*Is* 53,2.3).

Muovendo dalla considerazione di questi testi biblici di intensa significanza cristologica, il Card. Joseph Ratzinger – poi Papa Benedetto XVI – sviluppa la riflessione sul tema della bellezza presentato a Rimini in occasione della XXIII Edizione del Meeting per l'amicizia fra i popoli nel 2002. La grazia a cui fa riferimento il Salmo può essere letta come la bellezza della Verità che rifulge nel Figlio di Dio fatto uomo, per il quale a noi «vennero grazia e verità» (cfr. *Gv* 1,17), essendo Egli *la* Verità (*Gv* 14,6). Il brano di Isaia è noto alla Chiesa per la sua netta lettura pasquale applicata all'Uomo dei dolori: Cristo nella Sua Passione il Venerdì Santo. Eppure, già il brano veterotestamentario dichiara di quel misterioso *Ecce Homo* dalla bellezza sfigurata: «Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is* 53,5). Il paradosso della contrapposizione delle figure è forte.

Il Card. Ratzinger allora cita Nicola Kabasilas, teologo bizantino del sec. XIV, che spiega come possano esistere uomini i quali vengono accesi da un desiderio

11. B. Forte, *Bellezza splendore del vero. La rivelazione della bellezza che salva*, in Aa.Vv., *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, a cura di N. Valentini, Paoline, Milano 2002, p. 67.

12. *Ivi.*

13. Cfr. L.M. Mirri, *Il monachesimo: la "via filocalica" russa*, ne I grandi monaci di Optina Pustyn', *Iconografia dell'anima*, Paoline, Milano 2007, pp. 7-30.

capace di superare la loro stessa natura e che questa *passione* viene suscitata da un Altro, dallo Sposo divino stesso, inviando ai loro occhi un raggio ardente della sua bellezza che ferisce e che è in sé conoscenza della verità. I Santi sono i testimoni privilegiati di questa esperienza e costituiscono in tal senso «la vera apologia della fede cristiana»[14]. I Santi ci mettono in contatto con il *pulchrum* autentico in quanto è il bello che scaturisce dalla fonte dell'Amore capace del dono di sé *sino alla fine*.

In Cristo è superata la categoria greca dell'estetica: la bellezza si veste di nuovo realismo. Egli è *la* Bellezza perché per Amore si lascia colpire in volto e sfigurare: in ciò si rivela la bellezza che salva perché è più forte dell'odio, della menzogna e della violenza. In Cristo Uomo dei dolori c'è la libertà sovrana di abdicare alla bellezza per mettere a nudo la verità e affermarla come bellezza. L'Amore redentore è Bellezza che salva, perché è bellezza epifanica della Verità redentrice.

La domanda sull'uomo scopre allora che in lui è iscritta la *via pulchritudinis*, perché egli è *ad* immagine e somiglianza di Colui che è *la* Bellezza, *la* Verità, *la* Luce, *la* Bontà, *la* Santità. Si tratta perciò di sventare la tentazione, cioè di smascherare la menzogna dell'angelo che si *maschera* di luce, ma non è luce o latore di essa, si maschera di bellezza, ma è odio ed egoismo e non amore, di verità, ma è verosomiglianza, come accadde *in principio* nel racconto di *Genesi* 3, vero capolavoro della rivelazione del mistero dell'iniquità.

Un finissimo esempio si trova nell'opera teatrale di Karol Wojtyła *Fratello del nostro Dio*. Adamo Chmielowski (1845-1916), è il futuro Sant'Alberto Chmielowski, canonizzato da Giovanni Paolo II in Piazza San Pietro a Roma il 12 novembre 1989. Nel momento della crisi mistica, che lo condurrà alle soglie di una lucida follia nella ricerca della verità della sua vocazione, divisa tra l'arte pittorica e la carità verso i più emarginati di Cracovia, Adamo incontra un uomo estenuato dalla fame e dal freddo, appoggiato a un lampione. Secondo il dramma letterario, egli scorge in lui «qualcosa in più di un mendicante… un'immagine *extrapittorica*» che il suo occhio non può cogliere, ma che ammette essere quella che da molto tempo *consuma* la sua anima. Mentre riconosce trattarsi in costui dell'*immagine e somiglianza*, la voce dello *sconosciuto* gli domanda *di chi* tale somiglianza.

Lo sconosciuto così viene smascherato come *l'estraneo*:

> «Non lo sai! Dunque c'è una sfera nel mio pensiero che manca in te. Tu allora non hai origine nella mia mente come il mio pensiero. Ah, ti ho scoperto. Ti ho scoperto attraverso quest'immagine e somiglianza, che non vuoi conoscere, di cui non vuoi sapere… anche se sai… Aspetta: immagine e somiglianza. Vedi, è una creatura, è un figlio. Io pure. Tu… L'ALTRO: Io no, Mai. ADAMO: No? Dunque il grande specchio del mondo in te non riflette che il vuoto opaco del tuo essere, vuoto che non lascia passare alcuna luce. L'ALTRO: Ti ho detto che sono un'intelligenza. Ciò mi basta […] ADAMO: Oh, quante cose mancano in te!».

14. J. Ratzinger, *La bellezza*, Itaca, Castel Bolognese 2005, p. 21. Il breve intervento è incluso nelle pp. 11-26.

E al mendicante che soccorre trascinandolo sulle proprie spalle come il cireneo la croce di Cristo dice: «Su, vieni! Mi hai salvato». Dinanzi al suo capolavoro artistico, l'*Ecce Homo*, Adamo nel proprio studio è consapevole di non riuscire a imprimere sulla tela il Suo profilo, né l'impronta della Sua bellezza, bensì: «Essi lo sono!», esclama riferendosi ai poveri che ospita. Dal Confessore si sentirà ripetere un unico consiglio spirituale: «Lasciati plasmare dalla carità». E quando finalmente si sarà «liberato della tirannia della ragione», potrà con certezza asserire *contro* L'ALTRO: «Ho trovato un'immagine che tu non conosci». Si tratta del Volto del Cristo nell'Uomo dei dolori, in ogni uomo che soffre[15].

L'immagine si riconosce nella sua capacità di amare, perché il suo Prototipo, Dio, è Amore. Di questa *capacità di amore* l'uomo si stupisce, perché è questa che lo fa rientrare in se stesso, nella Verità, e gli fa scoprire che egli è una *icona vivente*, «una immagine che porta su di sé lo sguardo di un Altro invisibile»[16]. In tal senso, la bellezza è evocatrice in noi della santità, in quanto risuscita in noi la vitalità della somiglianza con la *nostalgia* del Prototipo: Dio Amore. Bellezza significa diventare simile a Cristo o, come dicono i cristiani dell'Oriente bizantino slavo *prepodobnyj*, *somigliantissimo*, come appunto viene definito anche l'asceta. La via della bellezza è la via dell'amore e la via dell'amore è la via dell'umiltà. Dunque, la *via santa* per eccellenza è la via *kenotica* di Cristo, il più bello dei figli dell'uomo ferito e sfigurato per amore.

3. Il santo epifania della bellezza

È molto significativo che il Papa Giovanni Paolo II, anch'egli per altro artista nell'ambito letterario del teatro, della drammaturgia e della poetica, abbia pensato di datare la *Lettera agli Artisti* nel giorno santissimo della Pasqua, cuore del mistero cristiano, *Ottavo Giorno*, Principio della nuova creazione e dell'eternità, il giorno della Risurrezione del Signore, il giorno per eccellenza della Luce e della Vita e della *diafanità* della materia nello splendore rivelato del Corpo *glorioso* di Cristo. Non solo, ma in questo documento del 4 aprile 1999 interessante è la dedica: «A quanti con appassionata dedizione cercano nuove "epifanie" della bellezza per farne dono al mondo nella creazione artistica»[17].

Il Papa parla dell'arte come di una *vocazione*, una chiamata *appassionata* alla ricerca di *manifestazioni* sempre nuove di una bellezza che è verità, evocatrice d'altro e di *un Altro* di cui, anzi del Quale, far dono al mondo tramite una *umana* creazione od *opera* artistica. Da esperto filologo, che ha sempre amato «lo studio della lingua stessa» per il quale si è introdotto «nel *mistero stesso della parola*»[18], Giovanni Paolo II gioca con l'analogia dei termini, ne scruta le valenze e ne estrae il tesoro del messaggio. Nell'autobiografia stilata nel 50° del suo Sacerdozio, egli che in gioventù fu pure attore scrive: «La parola, prima di essere pronunciata sul palcoscenico, vive

15. K. Wojtyła, *Fratello del nostro Dio*, in *Opere letterarie. Poesie e drammi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 383-399.

16. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Duodecimum saeculum* (4 dicembre 1987), in *Enchiridion Vaticanum* (=EV) 10, 2389.

17. Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, in EV 18, 406-449.

18. Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, p. 11.

nella storia dell'uomo come dimensione fondamentale della sua esperienza spirituale. In ultima analisi, essa rimanda all'*imperscrutabile mistero di Dio stesso*»[19]. Fu così che accostandosi ad essa, Wojtyła scoprì più profondamente il *mistero della Parola*, «di quella Parola – specifica – a cui ci riferiamo ogni giorno nella preghiera dell' *Angelus*»[20]: al Verbo Incarnato. A questa esperienza, che lo condusse alla scoperta chiara della propria vocazione sacerdotale e, forse, anche al tormento che pone in Adamo Chmielowski, personaggio nel quale il giovane Karol tanto si rispecchiava, tra vocazione artistica forte ed irresistibile e chiamata alla consacrazione a Dio altrettanto intensa ed irrinunciabile, fa eco la riflessione sull'Artista degli artisti, Dio Creatore, sul primario *sacerdozio* umano nel *produrre opera* nella creazione, sul compiacimento divino dinanzi a quanto aveva fatto, che «era cosa *molto buona*» (*Gn* 1,31) e sull'affinità terminologica, in lingua polacca, tra *stwórca* (creatore) e *twórca* (artefice).

Parlando dell'artista come immagine di Dio Creatore, il Papa beatificato il 1° maggio 2011 specifica pure la differenza essenziale fra il Prototipo e l'immagine: «Chi crea dona l'essere stesso, trae qualcosa dal nulla», e ciò è proprio dell'Onnipotente; «l'artefice, invece, utilizza qualcosa di già esistente, a cui dà forma e significato», e ciò è peculiare dell'uomo[21]. Ma compito primario e assoluto di ogni uomo, scrive ancora il grande Pontefice, è quello «di essere artefice della propria vita: in un certo senso, egli deve farne un'opera d'arte, un capolavoro… La storia dell'arte, perciò, non è soltanto storia di opere, ma anche di uomini»[22].

Molte sono le suggestioni e innumerevoli i suggerimenti che queste affermazioni suscitano. La missione dell'arte è quella di destare lo stupore per la bellezza come espressione visibile del bene, condizione metafisica della bellezza medesima, e con ciò risvegliare nell'uomo, insieme allo stupore, la nostalgia di Dio, Artista Prototipo dell'uomo, *artista* di se stesso e del capolavoro della propria vita, in quanto l'uomo è l'unica creatura che Dio ha creato capace di creare se stessa e nel dono della libertà dare forma alla propria esistenza. Il nesso tra bellezza e santità qui tocca il suo vertice: la storia degli uomini è storia di santi, ovvero di creature chiamate alla santità intesa come *opera* di persone in sinergia con il Creatore nel realizzare il capolavoro della vita di ciascuno.

La vocazione artistica è animata da una sorta di scintilla divina che ad ogni uomo ricorda il suo essere *ad imaginem.* Esemplare è quanto scrive San Bonaventura da Bagnoregio nella sua biografia del Poverello di Assisi. Egli infatti dice che San Francesco «contemplava, nelle cose belle, il Bellissimo e, *seguendo le orme* impresse nelle creature, *inseguiva* dovunque il *Diletto*. Di tutte le cose faceva una scala per salire ad afferrare Colui che è tutto desiderabile»[23] e dal quale, si può dire, era già stato completamente afferrato, come l'impressione delle sacre stimmate nel settembre 1224 al Monte della Verna manifesteranno: il *capolavoro* dell'artista umano era compiuto e quello divino vi apponeva il proprio sigillo di autenticità riconoscendosi in esso. La Bellezza si coniugò qui perfettamente anche con la verità.

19. *Ibidem*, p. 12.
20. *Ibidem*, p. 12.
21. Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, in EV 18, pp. 407-408.
22. *Ibidem*, pp. 410-411.
23. San Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore* IX, 1, in *Fonti Francescane* 1162.

Papa Paolo VI aveva pure toccato questo tema nel *Messaggio agli artisti* l'8 dicembre 1965, in cui affermò in conclusione dell'assise conciliare: «La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione»: agli *artisti innamorati* della bellezza e *guardiani* della bellezza, la Chiesa rivolge il suo grazie per averla abbellita edificando e decorando templi, celebrato i dogmi e arricchito la liturgia[24]. Papa Benedetto XVI, a un giovane universitario che in Piazza San Pietro a Roma il 6 aprile 2006 pomeriggio gli aveva chiesto cosa gli aveva fatto capire la vocazione sacerdotale, rispose tra l'altro: «Già da ragazzo, aiutato dai miei genitori e dal parroco, ho scoperto la bellezza della Liturgia e l'ho sempre più amata, perché sentivo che in essa ci appare la bellezza divina e ci si apre dinanzi il cielo; il secondo elemento è stata la scoperta della bellezza del conoscere, il conoscere Dio, la Sacra Scrittura»[25].

Come non sentire in queste parole l'eco di quelle degli ambasciatori del Grande Principe di Kiev San Vladimiro mille anni fa? Racconta la *Cronaca* di Nestore che a responso dell'inchiesta religiosa avviata da Vladimiro presso le popolazioni bulgare musulmane, tedesche cristiano latine e greche cristiano bizantine, i legati del Principe della Rus', attuale Ucraina, nel 988 dissero: «Recatici dai Greci, fummo condotti laddove ufficiano al proprio Dio. Non è possibile dire se ci si trovava in cielo o in terra, ché non v'è sulla terra una simile visione, né una tale bellezza; siamo incapaci di narrare, ma solo questo sappiamo, che in quel luogo Iddio convive con gli uomini e che il loro ufficio è superiore a quello di tutte le altre nazioni. Non è possibile per noi dimenticare tale bellezza»[26].

San Vladimiro con il suo consiglio optò quindi per la religione dei Greci, introducendo il Cristianesimo bizantino nelle sue terre. La categoria della bellezza fu pertanto decisiva nella vita e nella cultura delle nazioni slave nate da quel seme evangelico, e in particolare lo fu per Ucraini, Russi e Bielorussi, dove essa costituì la forte fonte di «ispirazione alla creatività letteraria, filosofica, teologica e artistica, dando luogo a una forma del tutto originale della cultura europea, anzi della cultura semplicemente umana»[27].

4. Arte e ascesi

Il Vangelo e l'arte appaiono, dunque, strettamente alleati in questo aiutare l'uomo ad incontrare l'ineffabile in risposta al suo cercare l'Assoluto o, come pure si dice, a scoprire di essere «colui che cerca la verità»[28]. Straniero e pellegrino sulla terra (cfr. *Eb* 11,13, *1Pt* 2,11), l'essere umano e lui soltanto si sente perennemente *viator*, quale esiliato dal Paradiso e senza luogo, finché come Sant'Agostino non incontra a livello di profondità la bellezza che suscita stupore: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto an-

24. Paolo VI, *Messaggio agli Artisti*, 8 dicembre 1965, in EV 1, 495 e 497.

25. http://www.vatican.va/holy father/benedict xvi/speeches/2006/april/documents/hf.

26. Nestore l'Annalista, *Cronaca degli anni passati (XI e XII secolo)*, a cura di A. Giambelluca Kossova, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005, p. 173.

27. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Euntes in mundum* (25 marzo 1988), 6, in EV 11, 140.

28. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 28, in EV 17, 1234.

tica e tanto nuova, tardi ti ho amato!»[29]. Si tratta di una bellezza speciale, capace di stupire perché emanante lo splendore dell'Amore e la luce della Verità. Il Vangelo e l'arte convergono nella comune bellezza quando l'artista e la sua vocazione si coniugano nella carità di questo superiore servizio all'uomo.

Per questo il cristiano della Chiesa d'Oriente «ha bisogno delle icone, ha bisogno di guardare attraverso esse, come attraverso una finestra, il mondo che è al di là del tempo e dello spazio e di riceverne l'assicurazione che questo pellegrinaggio terreno è solo l'inizio di un'altra vita migliore e più completa»[30]. Ed è ancora per questo che quanto più colpisce nell'approccio alla Chiesa d'Oriente è «la bellezza della liturgia, delle icone e della musica»[31].

Tutto l'uomo ha bisogno di sentirsi afferrato dalla vita e immerso nella gioia: anima, corpo, spirito. Tutto dell'uomo deve provare l'ebbrezza dello Spirito creatore, primo misterioso artista dell'universo che, con il Suo *soffio* o *spirazione*, entra nel cuore dell'uomo e forma amici di Dio e profeti (*Sap* 7,27). Dello stesso genio fanno parte gli artisti tramite l'*ispirazione*, che anima la loro opera, e i santi, nella *follia* dell'Amore più grande che li muove a realizzare il capolavoro della loro umanità. Il genio dell'Ortodossia è definito un «genio filocalico»[32], cioè di *amore per la bellezza*, ma tutto il connubio Vangelo-arte potrebbe racchiudersi in questa comune cifra di mistero ed evocazione del trascendente, che richiama al sapore dell'autentica esistenza, a gustare la vita, a sognare l'eone futuro e a contemplare «Cristo nelle pieghe nascoste della creazione e nella storia degli uomini»[33].

In Oriente e in Occidente molti racconti di grazie e di conversioni hanno avuto protagoniste delle sacre icone: Santa Maria Egiziaca dinanzi a una mariana a Gerusalemme presso il Santo Sepolcro, San Francesco di Assisi dinanzi al Crocifisso bizantino di San Damiano diroccata, San Silvano del Monte Athos, Santa Faustina Kowalska, per citarne solo alcuni più noti. La missione di questa arte è quella di adornare non tanto pareti domestiche o ricche iconostasi, bensì *l'angolo bello dell'anima*, facendovi riscoprire la Presenza di Colui che è la Bellezza, l'Ospite divino, perché come dissero i Padri del Concilio Ecumenico di Nicea II nel 787, l'ultimo della Chiesa indivisa, allorché sancirono la legittimità delle sacre immagini contro gli iconoclasti, «l'icona è per noi l'occasione di un incontro personale, nella grazia e nello Spirito, con Colui che essa rappresenta»[34].

Ciò spiega perché nelle chiese orientali ogni struttura sia vestita di immagini. Scrisse su questo particolare pedagogico dell'icona San Giovanni di Kronstadt (1829-1908), molto venerato in Russia: «… [è] affinché possiamo modellare le nostre vite, i nostri pensieri, le nostre parole e le nostre azioni sull'immagine dei pensieri, delle parole e delle azioni del Signore e dei suoi santi… L'immagine agisce profondamente sull'anima umana, sulle sue facoltà creatrici o motrici»[35]. Lo stesso si

29. Sant'Agostino, *Confessioni*, lib. X, p. 27.
30. N. Zernov, *Il Cristianesimo Orientale*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 330.
31. O. Clément, *Memorie di speranza. Intervista di Jean-Claude Noyer*, Jaca Book, Milano 2006, p. 182.
32. *Ivi.*
33. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, (2 maggio 1995), 12, in EV 14, 2591.
34. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum* XIII, p. 373 D.
35. Ivan di Cronstadt, *La mia vita in Cristo. Semi di preghiera e di pace*, Gribaudi, Torino 1979, pp. 159-160.

potrebbe affermare della musica, della poesia, della danza, del teatro, dell'architettura e nel nostro tempo pure dell'arte cinematografica, che l'anima slava continua a tradurre in veicolo di verità dell'infinito.

Quando il grande regista russo Andrej Tarkovskij (1932-1986) fu intervistato dal critico francese su cosa fosse per lui l'arte, rispose: «L'arte è una preghiera… è la capacità di creare, è il riflesso in uno specchio del gesto del Creatore… è uno dei momenti preziosi in cui somigliamo al Creatore. L'arte è un dono. Può servire solo se è un dono»[36]. Lo stesso regista, in un suo libro, affermò: «L'immagine è una sorta di equazione che indica il rapporto tra la verità e la nostra coscienza limitata dallo spazio euclideo… L'immagine deve richiamare alla memoria la verità… L'immagine tende all'infinito, è un mondo intero che si riflette in una goccia d'acqua… Sono per un'arte che dia all'uomo speranza e fede… Altrimenti sarebbe semplicemente impossibile vivere»[37].

Letta in questa chiave, l'arte è *podvig*, è un grande sforzo simile all'impresa ascetica, per il quale l'uomo recupera, non senza averla conseguita, l'autentica Bellezza della Verità, dove in un'inedita luce avviene la trasfigurazione nella «fiamma delle cose». Ivi trionfa la bellezza sofianica per la quale l'uomo, facendo violenza a se stesso per amore della Verità, perché il Vangelo insegna che i «violenti si impadroniscono del regno dei cieli» (*Mt* 11,12), riesce a rinunciare a se stesso, ad abdicare all'*Io* in nome di *Dio*. Qui allora Bellezza e Santità si fondono senza confondersi, né mai più dividersi. Pavel Florenskij lo chiama *il momento dell'ascesi*: «Metto nelle mani della Verità stessa il mio destino, la mia ragione, l'anima della mia ricerca che è l'esigenza dell'attendibilità. In suo favore rinuncio alla dimostrazione. La difficoltà dell'atto ascetico sta proprio nel sacrificare quanto posseggo di più caro, l'ultimo mio possesso, sapendo che, *se anche questo* mi ingannerà, se anche questo sacrificio risulterà vano, allora non ci sarà più nulla da fare»[38].

Il celeberrimo Genio russo parla di *transustanziazione* dell'uomo in questo conseguire la Verità, attraverso un processo di esodo del conoscente da se stesso per consentire l'ingresso di Dio nella sua interiorità. A questo punto la *conoscenza* è amore, l'*amore* è bellezza, la *bellezza* è santità: la *santità* è bellezza satura di essere. Lo splendore in tal senso della Madre di Dio in questo percorso è sempre dinanzi al fedele orientale che la prega come *tutta bella*, *tutta pura* e *tutta santa* e l'invoca perché sollevi coloro che sono curvi verso la terra ri-orientandoli alla gioia della speranza del Cielo.

Pensando al monaco Sant'Andrej Rublev, che volle celebrare nel proprio famoso film, suo capolavoro, Tarkovskij scrisse ancora nelle meditazioni del libro *Scolpire il tempo*, meditando su questo sforzo ascetico di uscita da sé nella conversione alla verità, processo personale di ogni uomo, da ritenersi sempre fascinoso e tremendo insieme:

> «L'esperienza di autoconoscenza costituisce l'unico scopo della vita di ciascuno e soggettivamente viene vissuta ogni volta come un'esperienza totalmente

36. Intervista citata nel saggio di S. Salvestroni, *L'immagine della Trinità. Da Rublev a Tarkovskij*, in Aa.Vv., *Andrej Rublev e l'icona russa*, Qiqajon, Bose 2006, p. 228.

37. A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo*, Ubulibri, Milano 1988, pp. 38-39.97.104.174.

38. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 77.

nuova. L'uomo ogni volta di nuovo stabilisce la correlazione tra sé e il mondo… Nell'insufficienza del proprio "io" è racchiusa la perpetua fonte dell'insoddisfazione umana… *L'arte è un mezzo per appropriarsi del mondo*, uno strumento per conoscerlo *nel cammino verso la Verità*»[39].

5. Il Mistero del Volto divino umano

Con l'asceta ci si accosta al mistero della bellezza che ferisce, perché la si contempla colpita e trasfigurata insieme, cioè in quella peculiarità dove si riconosce la sua innegabile autenticità. Sguardo limpido per la scoperta interiore veritiera è quello che, innanzitutto, si posa su Cristo, l'Uomo-Dio al quale «si volge lo sguardo del monaco: nel volto sfigurato di Lui, uomo del dolore, egli già scorge l'annuncio profetico del volto *trasfigurato* del Risorto»[40]. Quel Volto sfregiato è specchio sincero del volto umano deformato dal peccato, dal male e da tante sofferenze. L'occhio puro, tuttavia, sa leggervi la divina bellezza nascosta nella chiamata alla luce di Risurrezione.

Questa esperienza fece intensamente Pavel Evdokimov in Francia dov'era esule quando, durante la seconda guerra mondiale, partecipò al movimento per l'ospitalità degli evacuati e dei rifugiati. Egli stesso si accorse che i poveri hanno il privilegio terribile di portare attraverso il mondo la figura del Povero, il volto del Cristo che non ha dove posare il capo. In un testo francese intitolato *Tu amerai il rifugiato come te stesso*, il famoso teologo russo annotò su quella che definì una *fraternità dei crocifissi*: «Il nostro tempo è forse il più materialista e il più religioso della storia… Se siamo ancora dei viventi, è perché Dio spera in noi:… in ogni essere sofferente è Dio stesso che spera di trovare in me il suo prossimo»[41].

Fu così che anch'egli fece un'esperienza simile a quella di molti altri nella storia del Cristianesimo: nel contatto con l'umanità più derelitta ed emarginata, invece che con l'istinto di fuga oppure di ribellione, seppe rispondere con l'esercizio tenace della carità, scoprendo che quelle persone lo interrogavano nelle pieghe nascoste dell'anima con la loro silenziosa e spesso dignitosa sofferenza: «Il momento era venuto… di riconoscere in ogni volto umano l'icona vivente del Cristo, di salutare in ogni uomo l'immagine di Dio, di venerare in esso la sua presenza»[42]. In un poema inedito dirà dopo la guerra: «I miei occhi sono chiusi dalla Sua mano, /ma essa era trafitta /prima che il mondo fosse /e io vedo attraverso… /Improvvisamente tutto splende in raggi di Luce»[43].

Il digiuno come rinuncia al superfluo e soprattutto l'umiltà gli consentono questa catarsi simile a quella di Giobbe per recuperare la castità della vita e, in essa, il senso della vera bellezza dell'esistenza in un'interiorità non più disgregata, bensì ricomposta nell'unità e integrità del binomio cuore-spirito Qui l'uomo inizia il processo deificante della santità, perché finalmente si è liberato della razionalità tecnici-

39. A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo*, cit., p. 38.

40. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, 12, in EV 14, 2591.

41. P. Evdokimov, *La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa*, Introduzione di O. Clément, Esperienze, Fossano 1972, pp. 16-17.

42. *Ibidem*, p. 17.

43. *Ibidem*, p. 51.

stica ed utilitaristica e di se stesso, rendendosi infine conto che: «L'importante non è essere questo o quello, ma essere al proprio posto, entro la misura voluta da Dio. E questa è la macina della umiltà che fa di noi il pane gradito a nostro Signore, e ancora, la stretta della sofferenza, perché Dio modella a gran colpi di martello coloro che ama perché riproducano lentamente il suo Volto misterioso»[44].

La discesa agli inferi, celebrata dalla Chiesa il Sabato Santo nella contemplazione di Cristo che entra nel regno della morte a liberare l'umanità in esso prigioniera, significa profondamente il dover immergersi in noi stessi fino a scovare il male e le debolezze, le meschinità e le paure che ci tengono incatenati. La via filocalica della santità *esige* questo passaggio agli inferi dentro di noi. La bellezza nella passione è via *kenotica*, per tutti nessuno escluso. Persino al discepolo puro, il monaco Alioscia Karamazov, lo *starec* Zosima morente assegna questa missione:

> «Ti consacro a un altissimo servizio divino nel mondo. Molto ti rimane ancora da peregrinare. E anche ammogliarti dovrai, dovrai assolutamente. Tutto dovrai sperimentare, finché di nuovo perverrai qui. Arduo sarà il tuo compito. Ma di te non dubito, e perciò ti invio nel mondo. Cristo è con te. Bada di conservarlo, ed Egli ti conserverà. *Immenso sarà il dolore che apparirà ai tuoi occhi, e in questo dolore sarai felice*. Ecco la consegna che ti do: *nel dolore cerca la felicità*»[45].

I cristiani russi definiscono *umilenie* questa esperienza di grande misericordia liberatoria del cuore dell'uomo in una miscela di gioia e di dolore, di amore e di perdono, che vissuta in sé diviene carità verso il prossimo. Il regista Tarkovskij ammette: «Guardandomi indietro ed esaminando i film che ho fatto finora mi sono accorto che ho sempre voluto parlare di persone interiormente libere… Ho raccontato la storia di uomini apparentemente deboli, ma ho parlato della forza di questa debolezza»[46], che significa in altro linguaggio bellezza stigmatizzata di questa povertà santa.

Con ciò ci si trova nella più squisita eredità dell'insegnamento dei Padri della Chiesa in Oriente. Convinto assertore di questa strada fu per esempio Sant'Isacco di Ninive, che in vari suoi discorsi afferma: «Beato l'uomo che conosce la sua debolezza… L'umiltà raccoglie il cuore. E appena l'uomo è umiliato, lo circonda e lo avvolge la Misericordia»[47]. A lui fa eco San Simeone il Nuovo Teologo, che narrando la misteriosa esperienza mistica della visione del Volto del Signore come visione della Luce compenetrante la sua corporeità e il suo cuore, tra lacrime e meraviglia, tra confusione e stupore, scrive in uno dei suoi inni: «Egli ha preso su di sé la mia carne e mi ha dato il suo Spirito… O che dignità, che gloria! Come uomo rattristato dalla sofferenza, vedo la mia propria miseria e considero la mia debolezza e gemo… Tuttavia, confidando nella Sua grazia e considerando la bellezza che Egli mi ha dato, questa visione mi riempie di gioia»[48]. Si tratta di percorrere una scala in discesa den-

44. *Ibidem*, p. 42.
45. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 158.
46. A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo*, cit., p. 166.
47. Isacco di Ninive, *Prima collezione* 8 (slavo 61).
48. Simeone il Nuovo Teologo, *La Preghiera di Luce. Inni inediti su La santità nuziale*, a cura di L.M.

tro se stessi, fino all'incontro con Colui per il quale avviene il passaggio dalla carne allo Spirito, avviando la santificazione ontologica.

Qui scatta l'*anamnesi* creaturale che ridesta l'immagine – l'uomo – a *ri-volgersi verso* il suo Prototipo divino, a contemplarlo nella cappella della propria interiorità, incontrandovi la *novitas* di una Bellezza che dischiude la speranza. Allora, raffinata e nobilitata, la sensibilità umana in sincronia con la filantropia divina, sperimentato quanto forte come la morte sia l'amore e più forte di essa sia l'amore redentivo, capace del dono di sé fino alla fine, avvolto in vampe di fuoco, «la fiamma del Signore» (*Ct* 8,6), l'uomo percepisce di essere entrato oltre la soglia della Bellezza, nella *Santità*, dove si sente guardato ancora dalla Parola del Principio che lo chiama: «Sia la luce… Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza… ed ecco, era cosa *molto bella*» (*Gn* 1,3.26.31). Qui scopre di aver ritrovato l'eternità[49].

Con la mente nel cuore, come dinanzi all'Icona della Santissima Trinità di Sant'Andrej Rublev dove «il miscredente si interroga, l'intellettuale tace, il teologo si sente piccolissimo, l'artista gioisce, il contemplativo mette radici, l'inquieto attinge la pace, chi si credeva forte è disarmato, il ferito trova balsamo, il cuore affranto assapora la fiducia, l'assetato si disseta, il povero tende l'orecchio, il bimbo tende le braccia e sorride»[50], l'uomo è afferrato dal Silenzio di una Presenza che è il Volto del Figlio dell'uomo, teofanico della Bellezza della Santità che rifulge su tutti noi più spendente ancora della luce che rifulse in principio, perché carica di *compassione* per le nostre infermità.

Il primo Papa slavo della storia dette voce a questo incontro dell'uomo con l'Uomo, ponendo sulle labbra del pittore asceta Adamo Chmielowski la grande contemplazione dell'*Ecce Homo* appena uscito dal suo pennello, così come dinanzi all'immagine della Sacra Sindone si può meditare tale misterioso segno di contraddizione, fatto di luci e di ombre come il chiaroscuro del volto d'ogni povero, d'ogni uomo dove detta bellezza è, nell'amore, la santità:

Sei tuttavia terribilmente diverso da Colui che sei.
Ti sei affaticato molto per ognuno di loro.
Ti sei stancato mortalmente.
Ti hanno distrutto totalmente.
Ciò si chiama Carità.

Eppure sei rimasto bello.
Il più bello dei figli dell'uomo.
Una bellezza simile non si è mai più ripetuta.
Tale bellezza si chiama Carità.[51]

Mirri, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2004, Inno 25, p. 56.

49. L.M. Mirri, *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, Pazzini, Villa Verucchio 2009, pp. 117-125.

50. D. Ange, *Dalla Trinità all'Eucaristia*, Àncora, Milano 1984, p. 92.

51. K. Wojtyła, *Fratello del nostro Dio*, in *Opere letterarie*, cit., p. 403.

«L'esperto capitano getta talvolta in mare una parte del prezioso carico, per salvare la nave. Imitatelo se volete sfuggire al naufragio»
Il rapporto tra ebraismo e modernità

di Matteo Bianchi *

Introduzione

La frase che dà il titolo a questo saggio si trova in un'opera uscita anonima a Venezia nel 1865 per i tipi di Antonelli, ma da attribuire all'orientalista Moisè Soave, *L'Israelitismo moderno*. Il piccolo *pamphlet* è importante perché offre un'immagine valida dell'ebraismo nel XIX secolo:

> «L'israelitismo moderno conta oggidì sei milioni di seguaci, o poco più. Quel piccolo numero è diviso in tre grandi partiti. Alcuni sono attaccatissimi a tutte le pratiche religiose, e negano all'umanità ogni diritto al progresso; altri desiderano sinceramente l'armonia della Religione co' prepotenti bisogni dell'epoca, e per ultimo hannovi i razionalisti e gl'indifferenti»[1].

Moisé Soave fu tra le figure più rappresentative dell'erudizione ebraica ottocentesca. Ebreo poco osservante, fu depositario di un'immensa cultura e alfiere di una concezione assai personale della tradizione ebraica, che guardava con simpatia ai movimenti di riforma tedeschi. Nel piccolo saggio Soave affronta i veri dogmi immutabili dell'ebraismo, ritrovandoli in pochi principi, quali l'esistenza di un unico Dio, la provvidenza divina, la giusta redistribuzione e la missione profetica di Mosè. L'idea che Soave voleva propugnare era quella di un ebraismo semplice; considerava le pratiche mutabili, innanzitutto le preghiere che non dovevano essere per forza lunghe, piene di ripetizioni e, soprattutto, potevano essere recitate in italiano. Soave metteva in evidenza l'importanza di una netta separazione tra la sfera del divino e quella umana, ossia tra il Pentateuco e le aggiunte talmudiche. Nella parte conclusiva, la più significativa nell'economia del mio discorso, è scritto che tale riforma "radicale" sarebbe dovuta partire dal popolo, perché pochi tra i rabbini vi avrebbero acconsentito. Soave afferma la gravità del compito dei rabbini nel XIX secolo, protagonisti di un secolo complesso e variegato per quanto riguarda le questioni di natura religiosa.

Il problema fondamentale per l'ebraismo nell'Ottocento, più che per il mondo cattolico e protestante, fu quello di ripensare se stesso in rapporto al mondo moderno e all'idea di progresso. Fu, infatti, proprio in questo periodo che si cominciò a chiedere al mondo ebraico dell'Europa centro-occidentale, di rivedere i propri enunciati dottrinali.

Ancora più complicato risulta soffermarsi sull'ebraismo italiano, caratterizzato da profonde peculiarità strutturali, che rendono difficile un'indagine storiografica pre-

* Studioso di Ebraismo, dottorando in Studi religiosi presso l'Università degli Studi di Bologna, collaboratore e docente invitato presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. M. Soave, *L'Israelitismo moderno*, Tip. Antonelli, Venezia 1865, p. 5.

cisa. La responsabilità e la consapevolezza di rappresentare un punto di riferimento per le comunità agì da elemento frenante e portò i rabbini a non assumere posizioni estreme né decise nei confronti delle istanze di riforma, ma a ricercare una soluzione in un auspicato accordo di tutto il rabbinato italiano. Un atteggiamento diverso assunsero coloro che non ricoprivano un ruolo religioso istituzionale, come nel caso del nostro Moisè Soave. In Italia, a differenza della Francia e della Germania, i protagonisti del movimento di modernizzazione degli studi ebraici furono soprattutto rabbini o eruditi ortodossi; questo sicuramente influì a far sì che l'ebraismo italiano, come ha affermato Michael Meyer nel suo *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, rimanesse «"classico" nella sua impermeabilità al cambiamento, stimato e venerato da molti, ma praticato da pochi»[2].

Le diverse soluzioni al problema religioso derivano da diverse idee sul concetto di tradizione ebraica. Ad esempio i due rabbini Marco Mortara ed Elia Benamozegh utilizzarono la stessa allegoria dell'albero per spiegare i fondamenti della religione ebraica, ma con esiti dottrinali differenti. Mortara, in una lettera scritta il 13 febbraio del 1841 al medico Samuel Vita della Volta, scriveva per sostenere una riforma moderata della liturgia: «L'albero ed i fiori non possono conservarsi, trascuriamo questi e coltiviamo con maggior cura l'albero».

Benamozegh invece utilizzava la stessa metafora per affermare l'indivisibilità dei diversi aspetti dell'ebraismo: «La verità è che l'ebraismo è uno, omogeneo, indivisibile, che il dogma è la radice, e il culto, la morale, la letteratura, la storia, sono il tronco, i rami, le foglie e i frutti».

L'intento del saggio è quello di analizzare, in particolar modo, la storia e le vicende del rabbinato italiano nel XIX secolo, così da provare a delineare una visione il più possibile completa dell'ebraismo italiano durante l'unificazione della penisola.

Il rabbinato italiano nel XIX secolo

Nella seconda metà dell'Ottocento una nuova generazione di rabbini fece il suo ingresso nella vita religiosa ebraica; molti di questi erano usciti dal Collegio Rabbinico di Padova[3], la cui impostazione si basava su un sapiente compromesso tra istanze tradizionalistiche e concezioni nuove, che, però, non concedevano nulla alle richieste riformistiche. L'ebraismo italiano nell'Ottocento fu caratterizzato da una profonda oscillazione tra riforma e tradizione[4] e, da questo punto di vista, fu influenzato dalla

2. M.A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1995, p. 164.

3. Per la storia di questa istituzione, la prima in Europa, si veda il pregevole lavoro di M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Leo S. Olschki, Firenze 1995. Fra gli allievi del Collegio patavino si devono ricordare: Israel Cases, rabbino maggiore di Mantova, Lelio Cantoni, rabbino di Torino, Marco Mortara, rabbino maggiore di Mantova, Samuele Olper, rabbino di Torino, David Graziadio Viterbi, rabbino maggiore di Padova, Mosè Levi Ehrenreich, rabbino di Modena e di Roma, Isacco Pardo, rabbino di Verona, Eude Lolli, rabbino di Padova, Davide Tedesco, rabbino di Venezia e Lazzaro Elia Igel, rabbino maggiore della Bucovina.

4. Cfr. E. Richetti, *Tradizione e cultura ebraica tra '800 e '900. La riforma sinagogale in Italia*, in «Rassegna Mensile di Israel», pp. 315-319 e A.Y. Lattes, *Leadership ebraica in periodo di crisi: il rabbinato in Italia fra '700 e '800 e la reazione dell'halakhà alla vita moderna*, in «Rassegna Mensile di Israel», 73, 3 (2007), pp. 87-96.

figura e dal pensiero dell'insegnante di esegesi biblica, lingua ebraica e caldaica, storia e teologia dogmatica e morale al Collegio patavino Samuel David Luzzatto[5].

Luzzatto, contrapponendo le norme mosaiche e quelle rabbiniche, non escludeva un adattamento di alcune di queste alle condizioni di vita moderne, ma a patto che tali variazioni venissero effettuate secondo i modi che la tradizione stessa stabiliva come corretti. Egli credeva in una certa flessibilità halakhica, soprattutto quando criticava la fissità portata dalla codificazione di Maimonide. Il 20 agosto del 1845 così scriveva a Meir Wiener:

> «Il Talmud, in contrasto [con Maimonide], presenta tutte le modificazioni che le nostre leggi hanno subito nei vari secoli e tutte le opinioni diverse degli antichi saggi. Se avessimo solo il codice di Maimonide, dovremmo credere che quasi tutte le leggi sono state date a Mosè sul Sinai».

Luzzatto mostrò, senza dubbio, una certa mancanza di chiarezza e di coerenza sulle concezioni riformistiche, che influì sulla classe rabbinica. Del resto egli era uno studioso dell'ebraismo e non un rabbino; quindi non considerò un obbligo morale chiarire fino in fondo questa questione, che riguardava una decisione giuridica più che la ricerca dei fondamenti dell'ebraismo.

Anche l'altro insegnante del Collegio patavino, Lelio Della Torre, non fu un sostenitore della riforma, in particolar modo della riforma di origine tedesca che, ai suoi occhi, aveva causato profonde lacerazioni del rito sinagogale tradizionale, soprattutto con l'abbandono della lingua ebraica, che invece era stata propugnata dallo stesso Soave nel suo *L'Israelitismo moderno*. Nonostante ciò, affermò la necessità di un ammodernamento; ma era un'idea di un rinnovamento attraverso un attaccamento alle autentiche fonti della tradizione. Così si esprimeva in modo piuttosto ambiguo nel suo pamphlet *Alcune considerazioni sul proclama del Signor Olper*: «Ogni riforma deve piuttosto restaurare che innovare, operare nello spirito di quanto esiste, svolgere e applicare i principi su cui riposa e a quelli ricondurre, interpretare e non dar leggi, modificare e non creare»[6].

La nuova generazione di rabbini rimase suggestionata anche dalla disputa epistolare che vide protagonisti Luzzatto e il rabbino di Livorno Benamozegh[7]. Nonostante le aperture di Luzzatto nei confronti dell'applicazione della critica filologica alla *Torah*, ed una *qabbalah*, come quella di Benamozegh, che tentava di armonizzare filosofia positivista e religione ebraica[8], entrambi furono profondamente ancorati alla tradizione e rifiutarono i tentativi riformistici che si erano attuati nell'ebraismo europeo. Si trovarono, infatti, d'accordo sulla lotta contro "il razionalismo tedesco". Scriveva su questo argomento il rabbino toscano:

5. Si veda S.D. Luzzatto, *Autobiografia*, Tip. Crescini, Padova 1882 e J. Klausner, *Il carattere, le credenze, le idee*, in «Rassegna Mensile di Israel», vol. XXXII (1966), pp. 64-102.

6. G. Calabresi, *Lelio Della Torre nel primo centenario della sua morte*, in «Rassegna Mensile di Israel», vol. XXXVII, n. 11, 1971, p. 669.

7. Y. Colombo, *La polemica col Benamozegh*, in «Rassegna Mensile di Israel», XXXII (1966), pp. 179-204.

8. Cfr. M. Idel, *Elia Benamozegh e la Qabbalà*, in «Rassegna Mensile di Israel», 63, 3 (1997), pp. 9-20 e M. Idel, *Major Currents in Italia between 1560-1660*, in «Italia Judaica», vol. II, Roma, 1986, pp. 243-262.

«Che cosa non vi è di verità? Una però mi ha fermato ed è tale che io ho avuto l'onore di pensare come Lei ancora prima di leggerla, ed è quel punto ove Ella, ponendo il dito sulla piaga, addita l'epoca del tanto, del troppo celebrato Mendelssohn, come l'era iniziale del razionalismo germanico e forse l'esempio di lui come il primo conato di un movimento che ci ha recato tanto oltre»[9].

Luzzato condannava il riformismo tedesco ed il suo uso della *Wissenschaft des Judentums*[10], in particolare le tendenze alla secolarizzazione ed all'assimilazione, tentando di valorizzare una ricerca autonoma dell'ebraismo italiano di una propria via alla riforma in senso moderato e, soprattutto, nel rispetto della tradizione[11]. In una lettera all'orientalista Julius Furst[12], il fondatore della rivista *Der Orient*, *Shadal*[13] scriveva per motivare la sua posizione critica nei confronti della riforma di origine tedesca:

«Cosa nuova non è abusare delle parole e colorare con bei nomi sconcissime cose [...]. Riformò Lutero la Chiesa, depurandola di varie credenze e di varie pratiche, che vi si erano nel corso de' secoli intruse, e restituendo il cristianesimo quale egli era, o quale egli credette che esso fosse, nei suoi primordi. Così tra noi i Caraiti hanno creduto riformare il Giudaismo, attenendosi scrupolosamente a ciò, che credettero essere il senso delle parole di Mosè. Ma con qual fronte osano chiamarsi Riformatori del Giudaismo uomini, i quali "rinunziano formalmente a tutti i riprovevoli esclusivi precetti e costumanze"? Il Giudaismo fu sin dalla sua origine una religione esclusiva. La famiglia d'Abramo si è sempre creduta un popolo eletto, una nazione di sacerdoti. In qualità di sacerdoti del genere umano, gl'Israeliti furono distinti con varie pratiche esclusive, le quali hanno potuto conservar loro un'esistenza, che conservare non seppero tante nazioni assai più forti e potenti. [...]
Il Giudaismo è quindi essenzialmente un sacerdozio, e per conseguenza una religione esclusiva, carica di pratiche esclusive»[14].

Samuel Luzzatto, come risulta da queste parole, credeva che l'idea di missione di Israele relativizzasse il vero nucleo del giudaismo[15].

I rabbini italiani rimasero, quindi, tradizionalisti con poche aperture verso la rifor-

9. *Ibidem*, p. 187.

10. La *Wissenschaft des Judentums* era lo studio del giudaismo attraverso il criticismo ed i nuovi metodi di ricerca. Il progetto di scientifico si proponeva di facilitare l'integrazione degli ebrei nella società circostante, per questo motivo fu in rapporto con la Riforma. Fu proprio all'interno della Scienza del giudaismo che si combatterono le lotte tra riformatori e sostenitori dell'ortodossia (caso emblematico è quello dell'utilizzo dell'organo durante i servizi sinagogali). Cfr. *Wissenschaft des Judentums*, in *Encyclopaedia Judaica*, volume 21, Second Edition, pp. 105-114; M.R. HAYOUN, *La science du judaisme*, Presses Universitaires des France, Paris 1995; *The Jews in the Modern World. A Documentary History*, a cura di P. Mendes-Flohr e J. Reinharz, Oxford University Press, New York-Oxford 1980 e M. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Wayne University Press, Detroit 1995.

11. Cfr. M.B. MARGOLIES, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist Scholar*, New York 1979.

12. Julius Furst (1805-1873): fu un importante studioso dei linguaggi e della letteratura semitica. Il suo lavoro più importante può essere considerato la *Bibliotheca Judaica* (Lipsia, 1849-1863).

13. Acronimo del nome Samuel David Luzzatto.

14. *La Riforma? Una "sconcissima cosa"*, in «Alef-Dac» 19-20, Febbraio-Marzo 1984, p. 6.

15. Cfr. A. GUETTA, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamzoeg*I, Thalassa de Paz, Milano 2000, p. 194 (nota 31).

ma e tendenti a mantenere lo *status quo*. Non è un caso che il maggior rappresentante dell'ebraismo liberale italiano, Marco Mortara, si dichiarerà sempre contrario ad una riforma distruttrice, ma si mostrerà favorevole ad una riforma restauratrice, con tutta l'ambiguità che questo termine comportava[16] già nelle parole che più sopra abbiamo citato di Lelio Della Torre. Come dimostrano le sue parole pronunciate per sostenere il rabbino Bachi e la sua proposta di celebrare i matrimoni nei giorni delle mezze feste di Pasqua e delle Capanne:

> «Se si potesse far entrare nelle menti e nei cuori di tutti l'importanza relativa dei vari riti, delle varie pratiche, la loro genesi, le stratificazioni che coprono il vero fondo, e delle quali non si vede se non l'ultima, la più superficiale, e se queste cognizioni giungessero a vincere le opinioni, i sentimenti ed i pregiudizi contratti colle abitudini, coll'esempio, colle idee intese ripetere negli anni giovanili, allora non poche ed utili modificazioni potrebbero essere introdotte nel nostro rituale, ripristinandolo nella sua primitiva semplicità »[17].

Nelle sue scelte si dimostra questa equivocità: mantenne posizioni conservative quando si oppose all'abolizione del secondo giorno festivo nei giorni santi, promossa da alcuni commercianti ebrei che non volevano essere danneggiati dal divieto di lavorare nel «secondo giorno festivo»[18]; ma nello stesso tempo chiese di abolire la tredicesima benedizione di *Amidà*[19], sentendosi dare dell'ignorante e del riformato dal rabbino ortodosso di Ancona Raffaele Tedeschi.

Anche Marco Mortara, come la maggior parte dei rabbini dell'epoca, si opponeva alla riforma tedesca, che lui definiva la "procella del Settentrione" e si dichiarava un fautore di una via intermedia fra chi non voleva riformare il culto ebraico e chi, invece, lo voleva fare ma troppo in fretta[20].

Oltre a differenziarsi dalla riforma di matrice tedesca, l'ebraismo italiano si allontanava dall'idea concistoriale francese. L'idea che Mortara sosterrà per tutta la vita, influenzato dall'esperienza del Sinedrio napoleonico, di un congresso rabbinico che, riformando il culto religioso, avrebbe potuto riavvicinare al "mosaismo"[21] gli ebrei italiani, fallì e dimostrò la debolezza del rabbinato italiano[22]. Le sue idee vennero appoggiate da singoli rappresentanti dell'ebraismo italiano, come Giuseppe Levi, Samuel Salomone Olper ed Eude Lolli. Questo significò che molte decisioni riformisti-

16. Cfr. E. Richetti, *Tradizione e cultura ebraica tra '800 e '900. La riforma sinagogale in Italia*, in «Rassegna Mensile di Israel», pp. 315-319.

17. M. Mortara, *Sui matrimoni nelle mezze feste*, in «Corriere Israelitico», 1876-77, p. 275.

18. Cfr. *Jewish Encyclopaedia*, Eleazar Horowitz, *Responsa* n. 131, Vienna 1870 e M. Benayahu, *Shaving on the intermediary days of the festival* (in ebraico), Yad Harav Niszim, Jerusalem 1995.

19. *Amidà*: dopo lo *Shemà* fa parte delle *tefillot* basilari dell'ebraismo. È conosciuta anche come la preghiera delle diciotto benedizioni, anche se in realtà sono diciannove, l'ultima fu aggiunta dopo l'esilio babilonese. Si recita rivolti verso Gerusalemme in piedi con i piedi uniti, infatti la parola *amidà* deriva da *omed* che significa "stare in piedi" ed anche "stare": *ani omed lahasot* (io sto per fare).

20. M. Mortara, *Conservatori e riformisti*, in «Educatore Israelita», 1855, p. 70.

21. Il termine è stato messo tra virgolette, perché è una parola che è stata coniata ed utilizzata nell'Ottocento.

22. Sulla debolezza del rabbinato cfr. D. Ruderman, *Early Modern Jews: A New Cultural History*, Princeton University Press, New Jersey 2010, pp. 133-158.

che vennero prese dalle singole comunità senza un'azione ed una decisione unanime, come nel caso di Modena, dove nel 1844 venne istituita una cerimonia particolare per la maggiorità dei bambini e delle bambine[23].

Del resto, fin dall'età medievale, fu costante l'aspirazione degli ebrei della diaspora all'autonomia[24], come è comprovato dai due congressi di Ferrara[25] e Firenze, che ebbero luogo rispettivamente nel 1863 e nel 1867. In entrambi i casi i delegati delle comunità ebraiche temettero di perdere i propri antichi privilegi e tentarono di difendere l'autonomia amministrativa e spirituale della propria comunità, opponendosi alla soppressione delle proprie specificità[26]. Lo stesso Luzzatto scriverà a Mortara, il 10 febbraio del 1857, dichiarandogli la sua infelicità per la mancata realizzazione di una vera e propria scuola di pensiero fra i rabbini italiani, che era stato lo scopo principale del Collegio Rabbinico di Padova:

> «Ma chi sa se avrò il tempo da sviluppare quant'ho in petto?
> E con me, e con altri collegiali, voi vi lagnate di quello, ch'io non promuovo di lavori letterarii da parte dei mie ex discepoli; e questa è grande ingiustizia […]
> I rabbini italiani non sono (o non credono essere) in condizioni favorevoli alle occupazioni letterarie. Il loro ministero li chiama a tutt'altro. Oppure, e ciò è più vero, manca qui un pubblico, che legga. Voi solo avete voluto fare un libro, ed avete trovato in me quello, che nessuno ha trovato in Mendelssohn.
> Anche Viterbi cominciò anni sono una specie di catechismo, e mi trovò pronto, e mi troverà, se lo seguiterà. E né l'uno né l'altro mi troverà amico, se pretenderà ch'il suo testo divenga obbligatorio. Voi ed egli, i soli che abbiano scritto, andate così poco intesi! È vecchio difetto degl'Italiani»[27].

Molti furono anche i rabbini che si opposero alle idee moderatamente riformistiche di Mortara. Il rabbino di Livorno Israel Costa, ad esempio, scrisse a Marco Mortara come in Italia non fosse possibile fare una riforma durevole, non essendoci sentimento religioso. Lo stesso Alessandro da Fano, sulle colonne del *Vessillo Israelitico*, si oppose all'idea del rabbino mantovano, dichiarando come le riforme potessero essere attuate solo in tempo di profonda fede, quando si riformava ciò in cui l'uomo credeva, e non in un periodo caratterizzato da "indifferentismo"[28]. È evidente come la classe rabbinica italiana percepisse la profonda crisi culturale e religiosa del periodo[29]

23. G.L. Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, in «Rassegna Mensile di Israel», 1993, pp. 47-70.

24. Cfr. V. Colorni, *Autonomie ebraiche in Italia nel Medioevo e nel Rinascimento*, in *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Giuffré, Milano 1983, pp. 491-505.

25. Si veda Y. Colombo, *Il Congresso di Ferrara del 1863*, in «Rassegna Mensile di Israel». Volume speciale in memoria di Attilio Milano, vol. XXXVI, nn. 7-8-9. Luglio-settembre 1970, pp. 75-108.

26. Si veda T. Catalan, *L'organizzazione delle comunità ebraiche italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali XI*, a cura di C. Vivanti, tomo II, Einaudi, Torino 1997, pp. 1243-1290.

27. S.D. Luzzatto, *Epistolario italiano, francese, latino*, Tip. Minerva dei fratelli Samin, Padova, 1890, pp. 886-888.

28. Cfr. A. Guetta, *Filosofia e qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Thalassa de Paz, Milano 2000, p. 191 (nota 24).

29. Sulla crisi religiosa del XIX secolo sono interessanti alcune affermazioni del rabbino italiano Mar-

e come tale crisi minasse la stabilità e l'armonia interna del rabbinato.

La difficoltà dei rabbini a formare un gruppo omogeneo e l'impermeabilità alle tendenze riformistiche sono dimostrati dall'unica vera polemica riguardante la questione della riforma nell'ebraismo italiano del XIX secolo, ossia la decisione di Olper di ridurre i giorni di lutto da sette a tre[30]. Su questa decisione del rabbino di Torino si formarono due diverse fazioni: una, con a capo Mortara, e l'altra, rappresentata dalla scuola livornese, capeggiata da Elia Benamozegh. Il rabbino di Mantova scrisse una lettera in risposta alla richiesta di Benamozegh di firmare una protesta collettiva contro Samuel Salomone Olper, che venne pubblicata nel *Corriere Israelitico*. In questa lettera Mortara ribadiva la necessità di una riforma che sarebbe dovuta essere decisa in un sinodo di rabbini e, contrariamente al modello volontaristico delle tre Conferenze tedesche[31], avrebbe dovuto essere delegato dalle Comunità israelitiche[32].

Sebbene Menachem Artom avesse individuato nella decisa opposizione del rabbinato delle comunità di Firenze e Livorno, che erano considerate le comunità trainanti all'interno dell'ebraismo italiano nella seconda metà dell'Ottocento, e nella debolezza dei rabbini favorevoli alle riforme, che si appellavano ad una ipotetica quanto utopica conferenza rabbinica, le cause della mancata riforma in Italia[33]; si devono considerare le stesse peculiarità dell'ebraismo italiano come uno dei motivi fondamentali di tale assenza.

Gli ebrei italiani, rispetto a quelli tedeschi, erano già integrati nella società circostante prima dell'età emancipazionista, per questo non si poneva una contrapposizione netta con il rispetto della tradizione religiosa ebraica che comunque, già nella seconda metà del XVIII secolo, era poco seguita dall'ebreo comune, mentre veniva difesa dal rabbinato, così si esprimeva infatti il rabbino Yehudah Hayyim Recanati di Ferrara nel XVIII secolo: «La verità è che "la briglia si è allentata"», mostrando fin da allora la limitata autorità rabbinica[34].

Così le modifiche, che vennero accolte in modo diffuso e unanime dai rabbini nel XIX secolo, devono essere considerati adattamenti estetici, come l'uso dell'organo e del coro all'interno della sinagoga e lo spostamento della *bimà*, il podio per la lettura, verso l'*aron qodesh* (l'arca santa, contenente i rotoli della *Torah*), così da creare una divisione fra assemblea e culto che mirava ad una sorta di sgiudaizzazione dei fedeli ed all'aumento di potere degli officianti. Gli stessi rabbini di Roma, Israel Moshè Hazan

co Momigliano. Cfr. M. Momigliano, *Autobiografia di un Rabbino italiano*, Sellerio, Palermo 1991; per una critica di questa idea di una crisi religiosa si veda A.C. Christopher, *La nascita del mondo moderno: 1780-1914*, Einaudi, Torino, 2007 [in particolare il capitolo *L'impero delle religioni*, pp. 396-449].

30. E.M. Artom, *A proposito del movimento di riforma in Italia. La polemica sulla riduzione del periodo di lutto nel 1865* (in ebraico), in Aa.Vv., *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Fondazione Sally Mayer, Jerusalem 1956, pp. 110-114.

31. Le tre conferenze rabbiniche che interessano direttamente anche l'ebraismo in Italia furono quella di Brunswick, Francoforte e Breslavia, che si svolsero negli anni 1844-1846.

32. M. Mortara, *Sui riti del lutto*, in «Corriere Israelitico», 1865-66, p. 74.

33. E.M. Artom, *A proposito del movimento di riforma in Italia. La polemica sulla riduzione del periodo di lutto nel 1865* (in ebraico), in Aa.Vv., *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Fondazione Sally Mayer, Jerusalem 1956, pp. 110-114.

34. Cfr. D. Malkiel, *Ebraismo, tradizione e società: Isacco Lampronti e l'identità ebraica nella Ferrara del XVIII secolo*, in «Zakhor. Rivista di storia degli Ebrei d'Italia. Rabbini e maestri nell'Ebraismo italiano», VIII/2005, pp. 9-42.

e Mosè Levi-Ehrenreich, cercarono di modificare o abolire alcuni riti, in particolare quelle usanze o aspetti che potessero apparire più "sconvenienti" o "indecorosi" nei tempi moderni e che non rispettavano un determinato canone "estetico". Ad esempio il rabbino Hazan abolì l'usanza di recitare le preghiere per i defunti nelle case dei neonati la notte precedente la circoncisione, allo scopo di impedire schiamazzi e confusione. Allo stesso modo il rabbino Ehrenreich, per preservare le tradizioni e le prescrizioni rituali ebraiche, affrontò il problema del disordine negli Oratori durante le preghiere e il decoro dei riti funebri[35].

Il processo di modernizzazione non ha rappresentato una trasformazione radicale, ma piuttosto un ulteriore sviluppo di tendenze già osservabili agli inizi del XVIII secolo. Ad esempio, l'introduzione degli studi laici in una cultura considerata prettamente religiosa come quella ebraica fin dal XVI secolo è da considerare un atteggiamento "moderno". In questo secolo era già documentata una propensione alle scienze profane: in alcuni ghetti, infatti, come Padova e Ferrara, erano state fondate scuole preparatorie nelle quali i ragazzi studiavano, oltre alle materie rabbiniche, quelle laiche[36]. Padova fin dal Quattrocento vantava un'eccezionale tradizione di formazione rabbinica; qui ebbe sede quella che fu la più importante scuola d'Italia, dove insegnarono ad esempio figure del calibro di Jehudà e Avrahàm Minz e Meir Katzenellenbogen. È interessante notare come già allora, accanto alla tradizione casuistica talmudica, fece sentire la propria influenza una viva corrente di pensiero più razionalistico che preludeva alla concezione ed al destino del futuro centro patavino ottocentesco di scuola rabbinica e di irraggiamento scientifico. Si può così sostenere che Padova fu e rimase sempre il maggior centro propulsore e diffusore di correnti moderne razionaliste, nei secoli, in Italia.

La permeabilità fisica e culturale delle mura dei ghetti permise a molti giovani ebrei di entrare in contatto con dotti cristiani, venendo a conoscenza di molti sviluppi del pensiero laico e divenendo particolarmente propensi alle nuove teorie scientifiche che venivano elaborate all'interno delle università[37]. Venne così a costituirsi un'élite intellettuale internazionale forgiata negli scambi culturali dagli anni universitari. Ebrei laureati in medicina, spesso educati anche per essere rabbini, tornavano nei ghetti per assolvere alle funzioni di guide spirituali e laiche delle comunità[38]; si introduceva in questo modo tra le mura del ghetto l'ideale del *Hakam Kotel*, ossia il dotto enciclopedico.

Nel Seicento ci fu un'iniziativa, presa a Mantova dal rabbino David Provenzali, per fondare un'università ebraica, avente come obiettivo quello di ostacolare il pro-

35. Cfr. D.G. Di Segni, *Innovazioni nel culto religioso ebraico a Roma nella seconda metà dell'Ottocento*, in «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VIII, 2005, pp. 43-75.

36. Si veda S. Siegmund, *La vita nei ghetti*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali XI*, a cura di C. Vivanti, tomo I, Einaudi, Torino 1996, p. 859, R. Bonfil, *Le biblioteche degli ebrei d'Italia nel Rinascimento*, in *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI. Atti del VII Congresso Internazionale dell'AISG, San Miniato, novembre 1988*, a cura di G. Tamani e A. Vivian, Carucci, Roma 1991, pp. 137-150 e R. Bonfil, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia*, cit., pp. 413-473.

37. Cfr. D.B. Ruderman, *The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice*, in «Essential Papers», pp. 519-553. In questo saggio Ruderman descrive la nascita di un'*élite* culturale che è stata protagonista di intensi scambi intellettuali con l'ambiente circostante cristiano.

38. Cfr. D.B. Ruderman, *The language of science as the language of faith: an aspect of Italian Jewish Thought in the seventeenth and eighteenth centuries*, in *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, pp. 177-190.

cesso di integrazione messosi in moto. Questa iniziativa aveva come intento quello di porre un argine al ricorso degli studenti ebrei alle università italiane. Il rabbino immaginava una vera e propria yeshivah-università, sul modello di quella che verrà realizzata soltanto nel XX secolo dalla ortodossa Yeshivah University di New York. Il progetto separatistico di Provenzali era assolutamente controcorrente nel XVII secolo. Maggior successo ebbe il collegio di Salomone Conegliano, il cui obiettivo era esattamente opposto a quello del Provenzali. L'istituzione si proponeva di fornire ai propri studenti un nutrito bagaglio sia di scienza ebraica che di scienza propedeutica "esterna", abilitandosi così a frequentare successivamente con profitto tanto gli studi rabbinici quanto quelli universitari. Sotto questo profilo, il Collegio del Conegliano concretizzava istituzionalizzandolo il ponte ideale tra il mondo delle yeshivoth e dei rabbini e quello dell'università, creando una specie di prodomo al futuro Collegio Rabbinico Italiano, fondato nel XIX secolo, istituzione che iscrisse nel suo programma la norma di favorire l'educazione universitaria dei propri allievi, riallacciandosi così ad una tradizione seicentesca.

Conclusione

Gli ebrei vennero a contatto con il "moderno" prima dell'emancipazione e della conseguente apertura dei ghetti, essendo sempre stati in stretto rapporto con l'ambiente cristiano circostante, anche durante il periodo segregazionista del ghetto. La vera particolarità dell'Ottocento è dal punto di vista quantitativo e qualitativo: mentre la classe rabbinica rimase legata alla tradizione, ma con diverse aperture, il resto del popolo ebraico si allontanò gradualmente dalla fede dei propri padri, scegliendo in modo individuale la propria via al "moderno".

Già nel 1867 il rabbino Giuseppe Levi[39] in un racconto ambientato durante il *Seder* di *Pesach* dal titolo *Una cena pasquale e il profeta Elia*, scritto sulle colonne del giornale di cui era direttore, l'*Educatore Israelita*, sosteneva l'importanza dell'educazione familiare per non far allontanare i figli dalla tradizione ebraica[40]. Infatti quanto veniva insegnato nel Talmud Torah non trovava sempre una corrispondenza ed una continuazione nell'educazione familiare e questo scarso rapporto scuola-famiglia rendeva talvolta sterile la formazione dei giovani allievi[41].

Nel XIX secolo si assistette ad una vera e propria trasformazione del ruolo del rabbino, che tratterà sempre meno argomenti di tipo halakhico per diventare un vero e proprio educatore. Dal punto di vista pedagogico-educativo, i rabbini italiani erano stati influenzati da due testi: il *Bené Zion* del praghese Naphtali Herz Homberg, tradotto in italiano nel 1815 a Trieste su iniziativa del mantovano Leon Vita Saraval e il testo di Naphtali Hirtz Wessely *Catechismo biblico, ossia guida per l'insegnamento primario religioso della gioventù israelitica*[42]. I due volumi introducevano una nuova

39. Cfr. S. De Benedetti, *Giuseppe Levi: ricordo biografico*, Le Monnier, Firenze 1876.

40. L'importanza dell'educazione familiare è ben visibile anche nella polemica che viene a crearsi sulle pagine delle riviste ebraiche dell'Ottocento sulla questione dei matrimoni misti, cfr. C. Foà, *Gli ebrei e i matrimoni misti. L'esogamia nella comunità torinese (1866-1898)*, Silvio Zamorani Editore, Torino 2001.

41. G. Levi, *Una cena pasquale e il profeta Elia*, in «Educatore Israelita», Vercelli 1867, pp. 97-103.

42. Cfr. G. Luzzatto Voghera, *I catechismi ebraici fra Sette e Ottocento*, in *Le religioni e il mondo moderno. Ebraismo*, a cura di David Bidussa, volume II, Einaudi, Torino, 2008, pp. 437-455.

pedagogia religiosa e secolare, che si distanziava dai modelli di istruzione prevalsi all'interno delle comunità ebraiche nei secoli precedenti. I testi erano scritti in lingua volgare e le citazioni ebraiche erano state pensate per essere il meno possibile invasive. Venivano privilegiate le fonti bibliche, determinando così una svolta culturale: questi testi si contrapponevano alla tradizionale concezione educativa che individuava nella Legge orale, ossia nel *Talmud*, la base dell'istruzione ebraica. Ancora una volta torna utile soffermarsi sull'opera del rabbino di Mantova Marco Mortara. È indubbio che avesse provate conoscenze talmudiche, utili per impartire lezioni ad alto livello ai giovani della comunità desiderosi di studiare e più portati per la carriera rabbinica; ma nello stesso tempo doveva tentare di far presa sulla maggior parte della comunità, che considerava ormai la religione ebraica alla stregua di un "inceppo". Nella copia del suo *Compendio della Religione Israelitica*, conservato nell'Archivio della Comunità Ebraica di Mantova, sono presenti alcune aggiunte autografe e manoscritte in corsivo ebraico che danno prova della sua profonda conoscenza della letteratura rabbinica e testimoniano anche la sua volontà di semplificare il più possibile il testo pedagogico non pubblicandole, dal momento che il testo era destinato ai giovani della comunità che venivano generalmente istruiti nella lingua e nei principi seguendo i testi biblici e meno di frequente i *talmudim*. Ad esempio, quando parla della cosmogonia biblica (Lezione LXII) nella copia conservata nell'Archivio cita a penna vicino al versetto di Genesi 1, 14 *Hagigah* 12a confrontando il passo talmudico con il commento di Rashi e *Genesi Rabbah*[43]; oppure fa riferimento a *Sanhedrin* 86b e 88b quando affronta il tema del miracolo (Lezione LXV)[44].

La lotta per mantenere viva la tradizione si giocava soprattutto sul piano educativo; ma in realtà dopo l'unificazione d'Italia e la conseguente emancipazione ebraica divenne assai arduo mantenere all'interno della famiglia ebraica i giovani, soprattutto perché gli stessi rabbini, per una consuetudine che, come si è visto, durava da secoli, erano aperti culturalmente alla sfera "laica" e sensibili ai temi dell'emancipazione e dell'unità della penisola.

È lo stesso figlio di Marco Mortara, Lodovico, che, educato in un ambiente profondamente liberale, così si esprimeva su suo padre:

> «Può parere singolare che la mia giovinezza trascorsa quale figlio di rabbino in un'atmosfera di osservanza di riti e doveri religiosi, e quella di mia moglie trascorsa presso un padre ancora più osservante e devoto, ci abbiano preparato a quella incrollabilità di opinioni, che ci ha lasciato sempre serena la coscienza e intatta la visione dei più alti doveri individuali, familiari e sociali. Dico che può parere singolare questo fatto, osservando la facilità con cui molta gente, che nel periodo della mia giovinezza e della prima maturità ho conosciuta vantatrice di miscredenze e di irreligiosità, ho veduto poi convertirsi a idee ortodosse e a fervida pratica di doveri religiosi. Forse la differenza deriva dall'essere noi vissuti in un clima intellettuale aperto a tutte le conquiste oggettive della scienza, onde la sensazione del conflitto tra scienza e religione penetrò in noi senza che dovessimo dedicarvi

43. M. Mortara, *Compendio della religione israelitica metodicamente esposto ad uso dell'istruzione domestica e delle scuole*, A. Beretta, Mantova 1855, p. 180.

44. *Ibidem*, p. 199.

meditazioni particolari, e mise salde radici nei nostri cervelli, come una semenza che germoglia e cresce obbedendo alle leggi della natura»[45].

L'ebraismo italiano fu, senza ombra di dubbio, un caso del tutto particolare nel panorama ebraico europeo: il paradigma che meglio potrebbe sintetizzare l'esperienza di questa comunità è il seguente: acculturazione – emancipazione. Del resto è da rifiutare un'analogia con il modello tedesco di emancipazione – assimilazione – riforma.

Possono essere quindi individuati due motivi principali per giustificare la resistenza da parte del rabbinato ai movimenti riformistici: in primo luogo, la consapevolezza di essere numericamente esigui, a tal punto che i rabbini si sentivano in dovere di non creare spaccature all'interno della comunità, inoltre non c'era la necessità di modificare il culto dal punto di vista estetico, visto che da sempre l'ebraismo italiano era stato sensibile a questo aspetto. In secondo luogo, gli ebrei italiani, essendo già da molto tempo poco interessati all'osservanza dei precetti religiosi, non sentirono l'esigenza di una riforma. Per l'ebraismo italiano si potrebbe parlare quindi di un'ortodossia non osservante, che da un certo punto di vista fu causata inconsapevolmente dagli stessi rabbini sulla scia dell'entusiasmo per l'avvenuta emancipazione e per l'influenza causata dalla filosofia positivista, che faceva percepire il periodo di crisi come un momento transitorio nella storia spirituale dell'umanità in vista di uno stadio più alto.

45. L. Mortara, *Pagine autobiografiche*, in S. Satta, *Quaderni del Diritto del Processo Civile*, vol. I, Cedam, Padova 1969, p. 42.

André Neher: un intellettuale amante di Sion

di Elena Cecchi *

La figura di André Neher, oggi ancora non messa debitamente in rilevo nel panorama culturale italiano ed europeo, è legata ad una elaborazione filosofica particolarmente affascinante ed originale, da collocarsi all'interno di una riflessione "intraebraica" che, comunque, non si presenta inaccessibile a chi è estraneo a tale tradizione. Volutamente Neher ha deciso di mantenere sempre tale impronta ritrovando nella forte appartenenza alle proprie radici – al testo biblico e a Gerusalemme *in primis* – una fonte inesauribile di fede e di speranza.

Ripercorrendo la propria vita e pensando alla sua condizione di ebreo quando viveva in Francia, Neher sostiene: «Ognuno dei miei passi aveva un senso; mai non sono stato l'Ebreo Errante, perché sono sempre stato il Pellegrino di Gerusalemme. Ognuna delle mie erranze era orientata: mai non sono stato l'Istallato, perché le mie preghiere, le mie offerte, le mie nostalgie e spesso i miei passi facevano di me il perpetuo *Amante di Sion*. [...] Così l'Esilio lui stesso era una strada. La strada di ritorno a Gerusalemme»[1].

1. Infanzia alsaziana

André Neher è nato ad Obernai, in Alsazia, il 22 ottobre 1914 da genitori alsaziani cugini di secondo grado, Albert A. Neher e Rosette Strauss. Il filosofo sarà, così, sempre legato alla propria terra sia per le origini familiari, sia per l'ambiente naturale, che non esiterà ad associare a quello altrettanto amato di Gerusalemme. Particolarmente suggestivo è il ricordo di bambino cui spesso Neher fa riferimento nei suoi scritti, legato alle cicogne: «la mia primavera raggiungeva il proprio parossismo di esaltazione giovanile quando ritornavano le cicogne, perché sapevo allora da dove venivano, queste cicogne, [...] gridavo [...] con il rabbino David Sichel del romanzo d'Erckmann-Chatrian: "Vengono da Gerusalemme, vengono da Gerusalemme!". E capivo spontaneamente, senza che i miei genitori né i miei maestri avessero bisogno di insegnarmelo, che da là da dove esse venivano, un giorno, "l'anno prossimo", con esse io sarei ritornato»[2]. Gerusalemme sarà sempre, fin dall'infanzia, considerata da Neher la meta più ambita da raggiungere, la Città Santa che attrae irresistibilmente, tanto che parlerà di «*Jérusalem dans le berceau*»[3].

Se l'importanza di Gerusalemme è conosciuta dal giovane Neher, come lui ci dice, "spontaneamente", quasi fosse innata, certo nella sua formazione, fin da piccolo, tan-

* Dottore di ricerca all'Università di Urbino, docente invitata di *Ebraismo* all'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. A. Neher, *Dans tes portes Jérusalem*, Albin Michel, Paris 1972, p. 13, corsivo mio. Le citazioni che come questa derivano da testi neheriani non tradotti o da saggi di critica scritti in lingua francese, verranno riportati con una mia traduzione italiana.

2. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, *Victor Malka interroge André Neher*, Éditions du Centurion, Paris 1978, pp. 11-12.

3. «Gerusalemme nella culla», immagine peculiare che Neher riporta diverse volte nei suoi scritti proprio a sottolineare come la propria vita, fin dall'inizio, sia segnata dalla spinta verso Gerusalemme.

to hanno influito le lezioni dei vari rabbini con i quali è venuto a contatto[4] – provenienti da studi ebraici tradizionali, ma anche di cultura classica – e l'educazione di ampie vedute dei familiari. È Neher stesso che riflettendo sull'operato dei propri genitori può sostenere che essi «hanno realizzato una sintesi, molto rara a quest'epoca, tra la fedeltà la più pura alla legge ebraica (quello che si chiama in ebraico: Thora e Mitsvot), e l'apertura a tutte le correnti intellettuali e spirituali del mondo»[5]. Tanto è vero che Neher all'età di tredici anni sapeva a memoria pagine intere del *Talmud* di Rachi, ma anche pagine intere di autori come Shakespeare e Zola.

L'amore per la cultura, in senso lato, si riflette tra i Neher anche nell'opera di aiuto e accoglienza rivolta, in particolare, a familiari e persone in difficoltà. Il filosofo ricorda il grande giardino della sua casa di Obernai, trasformato in un vero e proprio paradiso che accoglieva, oltre a lui e ai suoi tre fratelli, i cugini, gli amici, i bisognosi venuti da ogni parte che si riunivano insieme spensieratamente: «una catena fervente impregnata di vita ebraica, ma anche di musica nel salone o all'aperto, di sere teatrali improvvisate, di attività scouts o letterarie, riuniva Pasqua a Simhat Thora, la festa di primavera a quella dell'autunno»[6].

Il bel clima instaurato ad Obernai durerà fino ai tredici anni di Neher, quando festeggerà il suo *Bar Mitzva* (ottobre 1927), la maggiore età religiosa. Due mesi dopo infatti, per facilitare lo studio ai fratelli, del Conservatorio a Suzel e dell'Università a Richard (poi divenuto alto magistrato), la famiglia si trasferirà a Strasburgo. Qui André diverrà studente del liceo *Fustel de Coulanges*, dove otterrà il baccalaureato a pieni voti. Grazie al beneficio di borse di studio, potrà partecipare a soggiorni estivi nella scuola superiore di *Talmud* (*Yechiva*) di Montreux, dove approfondirà le proprie conoscenze sulla linea della lettura tradizionale lituana, che mirava a realizzare l'applicazione degli insegnamenti della *Thorà* nella vita di ogni giorno, fondamentale nella sua successiva riflessione filosofica.

Il cambiamento di residenza coincide anche con un mutamento nello stile di vita, dovuto alla grave crisi economica mondiale degli anni 1928-1929. Albert Neher è costretto a lasciare l'attività commerciale[7] per divenire, secondo il figlio, quello che da sempre avrebbe dovuto essere: un "*homme de lettres*". Lo scrivere romanzi non era, però, un'occupazione redditizia così che tutti i familiari contribuiranno alle entrate impartendo lezioni private. In particolare André darà lezioni di filosofia e scriverà, assieme al fratello, testi di critica musicale che appariranno su riviste per studenti.

4. Armand Bloch, Julien Weil, Jérôme Lévy, Joseph Bloch, rabbini formatisi alla Scuola "neo-ortodossa" del seminario Hildesheimer di Berlino nella quale si respirava una sorta di armonia tra rabbinato e Università vera e propria.

5. *Ibidem*, p. 23.

6. *Ibidem*, p. 18. Anche le sorelle di Neher – così come lui, successivamente – daranno un seguito all'esempio di carità dei genitori. La maggiore, Suzel, si occuperà a Strasburgo di tutte le famiglie ebree bisognose; l'altra sorella, Hélène, gestirà a Lione una casa di accoglienza per bambini figli di deportati affidati all'OSE (*Œuvre de Secours aux Enfants*), durante la Seconda Guerra Mondiale.

7. Albert A. Neher, sesto di sette figli di una famiglia non troppo agiata, aveva cominciato ben presto ad occuparsi degli affari commerciali diretti dai fratelli, ma aveva sempre trovato il tempo per leggere, scrivere, dipingere, suonare...

2. Uno studioso impegnato culturalmente e socialmente

Nel giugno 1936, dopo aver concluso – nonostante le difficoltà economiche – gli studi di germanistica all'Università di Strasburgo, Neher vince il concorso di abilitazione alle lingue moderne a Parigi (CAPES) e comincia la sua carriera di insegnante: «I suoi brillanti studi avanzati di tedesco fanno di lui, a 21 anni, il più giovane professore di Francia. È un eccellente pedagogo; lo resterà quando, invece che agli allievi del liceo, si rivolgerà agli studenti universitari, o ad un largo pubblico»[8]. Neher condurrà la sua professione di docente di lingua tedesca al *Collège* di Sarrebourg, a sessanta chilometri da Strasburgo, per circa quattro anni. Infatti la situazione politica francese muta velocemente verso un clima di guerra, così che nel settembre 1939 i Neher, come numerosi residenti a Strasburgo, sono costretti ad evacuare dalla tanto amata Alsazia, in cerca di una nuova dimora nel sud-ovest della Francia. La famiglia si stabilirà così, per quattro lunghi e difficili anni, nel piccolo paese di Lanteuil, frazione di Brive-la-Gaillarde, in Corrèze. Anche qui André coltiverà con impegno la sua professione di insegnante, ma solo fino al 20 dicembre 1940. Data, questa, indimenticabile per il giovane poiché legata all'applicazione dello Statuto degli Ebrei decretato dal generale Petain, capo del governo di Vichy legato agli occupanti nazisti. Neher ricorda: «Avevo appena 25 anni [...] Ero accusato, come i miei antenati del Medioevo, di avvelenare i pozzi, o piuttosto, quella che era un'accusa più grave, di avvelenare l'anima degli alunni che mi erano stati affidati»[9]. Dopo un'uscita umiliante dal Collegio accanto ad un altro collega ebreo, mentre un solo docente si opponeva alla risoluzione cercando di fermarli, Neher modificherà sensibilmente la propria vita.

Nascosti in un vecchio castello isolato di Lanteuil, tutti uniti attorno al capofamiglia Albert, i Neher vivranno in quella che denomineranno *Mahanayim*, la «*Double Demeure*»[10] perché, come il filosofo rammenterà, qui «vi abbiamo vissuto, precisamente, in una maniera costante e cosciente, in una dimensione doppia: quella dell'angoscia e della speranza, quella della persecuzione e quella del tempo biblico di cui la pienezza ricopriva ognuno dei nostri istanti». Così, «con i membri della mia famiglia, espulsi come me dalla Città degli Uomini che noi sapevamo provvisoria, abbiamo creato, nel tempo e nello spazio, una micro-Città di Dio, la Scuola clandestina di Lanteuil»[11] alla quale partecipavano di nascosto anche altri ebrei dei dintorni, desiderosi di approfondire le tematiche bibliche. Risultato di tali incontri è una profonda meditazione su Dio e sulla nozione di "*Contrait divin*" – patto di Alleanza che unisce l'uomo a Dio inesorabilmente[12] – che si riflette in una densa produzione scritta familiare: *Haggadot* calligrafati, commentari sulle sezioni bibliche del sabato, studi sulla

8. P. Zylbermann, *Portrait d'un maître et d'un ami*, in A. Neher, *Un maillon dans la chaîne. Choix de textes d'André Neher*, Présentation de R. Neher & P. Zylbermann, Avant-propos d'Élie Wiesel, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1995, p. 13.

9. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 32.

10. Albert Neher trae tale nome da *Gen* 32,3, passo che il filosofo traduce così: «Giacobbe segue la sua strada. Degli Angeli lo incontrano. Allora Giacobbe dà a questo luogo il nome di "Doppia Dimora"», in *ibidem*, p. 13.

11. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 32.

12. È in particolare Albert Neher che approfondisce la sua riflessione in tali termini, fornendo una valida motivazione all'appartenenza e alla speranza che l'ebreo deve nutrire dentro di sé nei confronti di Dio.

Mishna... «è il periodo durante il quale mio padre, mio fratello, mio cognato, abbiamo composto dei testi in prosa, dei poemi, delle meditazioni, in breve, delle opere tutte consacrate a Gerusalemme, o piuttosto frequentate da essa, abitate da essa, in francese, in giudeo-alsaziano, in ebraico»[13]. Le riflessioni che verranno sviluppate in questi anni, soprattutto da Albert Neher, saranno fondamentali per l'elaborazione filosofica di André.

Grazie all'editto promulgato da De Gaulle nel 1945, Neher viene reintegrato come professore di lingua tedesca presso il liceo Ampère di Lione ma, ben presto, tornerà con la famiglia a Strasburgo. Il giovane avrebbe dovuto avere davanti a sé una carriera come insegnante di tedesco ma, «uomo attraversato dalla Shoà – al contrario del profeta Giona che scappa quando sente l'appello divino – si è sentito interpellato da Dio, e lui ha risposto a questo appello. Non cercando alcuna strada per fuggire, dà la risposta dell'Ebreo, risposta sempre identica fin da Abramo: "Eccomi", "Eccomi qui", disponibile»[14]. Così Neher decide di bruciare la sua tesi di Dottorato sul poeta tedesco Heine, che era già ad una stesura avanzata, per comporne una nuova sul profeta Amos di Tequoa. Neher ricorda: «Da allora [...] l'essenziale del mio tempo è dedicato agli studi ebraici. Sono divenuto il punto di riferimento di tutta una gioventù ebraica in cerca della sua identità. A partire dalla mia tesi sul profeta Amos, non pubblicherò né libro, né articolo, né niente che non sia interamente radicato negli studi e nel pensiero ebraico»[15].

Il primo breve scritto dato alle stampe, composto in collaborazione con il fratello, *Trascendance et immanence*, è il frutto della riflessione di *Mahanayim* e deriva da una conferenza tenuta a Lione (nella casa di accoglienza per bambini figli di deportati diretta dalla sorella e dal cognato) per coinvolgere un gruppo di ragazzi ebrei sopravvissuti allo sterminio tra i quali Elie Wiesel. Tali giovani hanno accolto entusiasti la lettura neheriana trattandosi di un'ermemeutica che prevedeva un immediato riscontro pratico nella vita, che faceva i conti con gli effetti scaturiti dal mondo contemporaneo; un'analisi che era anche un modo esistenziale di essere che portava un "soffio" di speranza.

Successivamente Neher diverrà una vera e propria guida spirituale per tutti quei giovani che, militanti nel giudaismo tradizionale e usciti dalla guerra, necessitavano di certezze e di validi approfondimenti che dessero un senso alla propria fede. Si formerà, così, il *Merkaz Hanoar* (Centro dei Giovani)[16], animato da un Neher insegnante (docente di tedesco presso il liceo Kléber di Strasburgo) e ministro officiante, che ben presto avrebbe anche ottenuto, per mezzo di un esame particolarmente severo, il diploma di rabbino (1946). Accanto a Neher in questa ventennale "esperienza comunitaria" del *Merkaz*, si aggiungeranno ai giovani strasburghesi altri ragazzi da diverse parti d'Europa e dal Nord Africa, che il filosofo aveva potuto coinvolgere durante i propri viaggi. Una proficua collaborazione che dal gruppo di incontro si sposterà

13. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 14.
14. P. Zylbermann, *Portrait d'un maître et d'un ami*, cit., p. 15.
15. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 8.
16. «Questo centro [...] ha sviluppato uno stile di vita religiosa e sociale molto calorosa e originale, segnata da una ricerca riuscita dell'unità tra gli studi profani e religiosi al più alto livello. "Mercazien" è diventato un nome-tipo, un nome-programma», in *ibidem*, pp. 93-94.

anche a livello accademico, Neher la instaurerà con coloro che scherzosamente chiamerà «*les quatre mousquetaires*» (i quattro moschettieri) – Benjamin Gross, Théodore Dreyfus, Bernard Picard e Lucien Lazare – fedeli compagni che lo seguiranno nella ricerca e nell'*alyah*[17].

Nel dicembre 1947 due avvenimenti particolari scandiscono l'inizio di quella che Neher definisce la sua "seconda vita", preceduta dal decisivo "periodo di gestazione" di *Mahanayim*: la discussione della tesi di Dottorato e il matrimonio con la storica Renée Bernheim, detta Rina. L'esposizione della tesi che presentava un innovativo approccio biblico che univa scienza e fede legata alle esperienze della vita, se criticata da buona parte della commissione di vedute tradizionaliste, garantirà comunque a Neher la prima cattedra di Studi Ebraici di tutta la Francia.

Per quanto riguarda il matrimonio, avvenuto dopo un breve fidanzamento – poiché secondo Neher lui e sua moglie già si conoscevano, in qualche modo misterioso già prima dell'unione definitiva[18] – è stato piuttosto fruttuoso dal punto di vista dello scambio culturale e spirituale. Il filosofo ha avvicinato Renée al suo modo particolare di interpretare la Bibbia e l'ha resa partecipe delle sue ricerche creando, gradatamente, una vera e propria collaborazione che raggiungerà l'apice nella realizzazione del testo *Histoire biblique du peuple d'Israël*[19] redatto insieme e, per questo, sua opera preferita. Renée a propria volta ha introdotto André nel mondo della mistica, così che egli sosteneva della moglie: «alla stregua dei "moschettieri", è stata per me uno stimolo, questa volta, della scoperta [...] [del] "Nuovo Mondo" del Maharal e della mistica in generale, questa *terra incognita* per i miei primi maestri»[20]. Renée essendo simpatizzante del gruppo degli *Éclaireurs israélites de France* (EIF) e partecipando ai seminari di tale asssociazione, aveva avuto l'occasione di ascoltare e prendere appunti sugli interventi di due rabbini singolari: Osi Wallach e Jacob Gordin. È grazie a loro e al successore di quest'ultimo, Léon Askénazi, che la giovane viene a conoscenza del pensiero del mistico rinascimentale Gran Rabbino Loew, detto Maharal di Praga, che poi trasmetterà al marito. Sarà proprio Neher che diverrà pioniere nell'approfondimento del pensiero di tale misterioso personaggio.

2.1. Studi biblici e maharaliani: passione per un'identità

A partire dall'ottobre 1948 – anno in cui ha accolto con gioia la nascita dello Stato d'Israele[21] – Neher coniuga il suo insegnamento di tedesco al liceo Kléber (che ab-

17. Letteralmente "salita", in questo caso, trasferimento di Neher a Gerusalemme.

18. «Renée e io ci conoscevamo per i nostri scritti da molto tempo prima di conoscerci personalmente. Il nostro fidanzamento ha potuto essere quindi rapido. Abbiamo scoperto che le pagine anteriori della nostre vite ancora separate erano disseminate di punti di incontro dei quali il nostro fidanzamento è stato, in qualche modo, la conferma», in *ibidem*, p. 26. Renée Bernheim era figlia del medico che, su consiglio del Dottor Gaston Revel – cognato del filosofo – aveva curato Albert Neher nei momenti della malattia. Renée, quindi, prima del suo futuro marito, aveva già stretti legami con i cognati Revel, che aveva conosciuto all'interno dell'organizzazione di aiuto ai bambini figli dei deportati ebrei dell'OSE e degli *Éclaireurs israélites de France*.

19. Maisonneuve, Paris 1962, 2 voll.

20. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 98, parentesi mia.

21. Neher, sottolinea R. Goetshel, «si vedeva come un cittadino di Gerusalemme; dal 1948 aveva sentito la risurrezione dello Stato d'Israele [...] come inserentesi nella storia biblica di Israele, come l'annuncio, attraverso le grida e le lacrime, di un avvenimento ricco di significato messianico», in *A Strasbourg,*

bandonerà definitivamente nel 1950) con una primo incarico nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Strasburgo. Gli vengono affidati corsi di Aramaico e di Letteratura Tedesca come propedeutica fino al 1950; nel 1955 viene creata a Strasburgo – appositamente per lui – la prima cattedra di Studi Ebraici (Letteratura Ebraica post-biblica) in una Facoltà di Lettere francese, che diverrà poi il cuore dell'*Institut d'Hébreu* della Facoltà; sarà *maître de conférences* in Letteratura Ebraica Antica e Moderna (dall'ottobre 1955 al marzo 1957); continuerà ad approfondire gli studi biblici. Infatti, le diverse opere composte nel periodo tra gli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Sessanta, hanno tutte un carattere biblico-esegetico, a partire da *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*[22] – la sua tesi di Dottorato – *Notes sur Qohélet, l'Écclesiaste*[23], *L'essence du prophétisme*[24], *Moïse et la vocation juive*[25], *Jérémie*[26], fino alla già citata *Histoire biblique du peuple d'Israël.* «Attraverso tutti questi libri un unico disegno: restituire in uno stesso gesto il popolo ebraico alla Bibbia e la Bibbia a Israele e senza ignorare l'esegesi storico-critica, sfociare su di una lettura teologica del testo»[27]. «Il suo *faccia a faccia* con la Bibbia non è una semplice lettura né una lettura passiva, ma lotta corpo a corpo con un testo che gli parla di "oggi". Si sente agguantato, interpellato dalla Parola del Dio vivente»[28].

Il lavoro di analisi che Neher conduce sull'opera biblica è talmente pregevole ed evocativo che Elie Wiesel può affermare che «dopo gli scritti biblici di Neher, non è più possibile studiare la storia di Caino e Abele, la tragedia di Geremia, senza consultarlo. Spesso sfogliando le pagine di Ezechiele, è la sua voce che sento. Nessuno sa commentare un testo come lo faceva lui. Possedeva un talento unico di ricondurre alla vita dei personaggi che, in teoria, non vivevano che nelle opere. Ascoltarlo, era ritornare un istante indietro per riavvicinarsi ad una luce che illumina il tempo»[29].

L'interesse di Neher non si manifesta solamente per ciò che riguarda la concettualità teologico-filosofica del contenuto biblico, ma anche nell'approfondito studio della lingua ebraica che gli permette di raggiungere l'essenza più profonda di tale messaggio. Esempi di tale studio sono il testo su Amos, in cui si analizza il libro biblico versetto per versetto, ma anche diversi saggi e articoli oltre al testo *De l'hébreu au français* (1969)[30]. Neher, per questo suo attaccamento alla lingua ebraica, che è anche simbolo di appartenenza, si fa promotore di una vera e propria campagna di sensibilizzazione per introdurre lo studio dell'ebraico moderno nell'Università francese. Riesce, così, ad ottenere un lettorato di ebraico presso la sua cattedra di studi (1957),

un Professeur et un Maître, in AA.VV., *André Neher, l'homme et l'œuvre*, cit., p. 6.

22. Vrin, Paris 1950.

23. Éditions du Minuit, Paris 1951.

24. Presses Universitaires de France, Paris 1955.

25. Éditions du Seuil, Paris 1956.

26. Librairie Plon, Paris 1960.

27. R. GOETSCHEL, *A Strasbourg, un Professeur et un Maître*, cit., p. 5.

28. F. KAUFMANN, *La Choa et Israël dans l'œuvre d'André Neher*, in Aa.Vv., *André Neher quel message?*, in «Hamoré», 129, (juin 1990), pp. 16-20.

29. E. WIESEL, *Quelques moments avec André Neher*, in A. NEHER, *Un maillon dans la chaîne. Choix de textes d'André Neher*, cit., p. 8.

30. Klincksieck, Strasbourg 1969.

la creazione della *Licence d'Hébreu* (1960), del *Diplôme d'Études Supérieures d'Hébreu* (1962) e una successiva abilitazione al Dottorato.

L'assiduità nello studio e la forte motivazione hanno fatto sì che il filosofo, con tutte le sue iniziative e gli incarichi ricevuti[31], divenisse vero e proprio pioniere dell'evoluzione culturale ebraica della Francia dopo la nascita dello Stato di Israele, una figura di primo piano. Una prova di ciò risiede anche nel fatto di aver ricevuto nel 1966 – con una presentazione che è stata definita "opera letteraria"[32] – il Premio Nobel per la Letteratura Shmouel-Joseph Agnon presso le Università di Strasburgo e della Sorbona.

Come per il caso degli studi biblici, l'avventura di Neher era cominciata con il seminario su *Trascendance et immanence* nel 1946, allo stesso modo, con la conferenza inaugurale del *Centre universitarie d'Études juives* (CUEJ), nel 1960, si fa coincidere l'inizio ufficiale degli studi maharaliani. Con la tanto acclamata conferenza, *Le Maharal de Prague entre l'humanisme et la mystique*, pronunciata da un Neher presidente delegato del Centro, «il pubblico [...] comprende che un nuovo Neher è nato, quello che dedicherà ormai gran parte dei suoi lavori a studiare e a presentare la figura dell'illustre Gran Rabbino Loew di Praga e a restituire le dimensioni fuori del comune di questa grande figura della mistica e dell'umanesimo ebraico nel contesto del Rinascimento europeo»[33]. Infatti il pensiero del Rabbino praghese era conosciuto ed apprezzato, nel momento del suo sviluppo, esclusivamente nell'ambito delle chiuse cerchie mistiche chassidiche dell'Europa orientale. Nell'Europa occidentale, invece, la figura del Maharal veniva dipinta come quella di un mito che si muoveva tra realtà e leggenda racchiuso in un alone di mistero, legato soprattutto all'immagine del Golem, sorta di automa-servitore da lui creato. Ed è così che per circa tre secoli si è tramandata la riduttiva cultura del Maharal in Occidente. A partire dal 1925 sono cominciati gli approfondimenti, ma il testo neheriano *Le Puits de l'Exil, la théologie dialectique du Maharal de Prague*[34] costituisce, sicuramente, la prima sintesi sistematica dell'opera e del pensiero del Rabbino Loew. Tale testo sarà all'origine della Collezione degli "*Études Maharaliennes*", fondati e diretti da Neher al Centro di Ricerche e di Studi Ebraici dell'Università di Strasburgo, con la collaborazione di due dei *mousquetaires*, Théodor Dreyfus e Benjamin Gross[35].

31. «Il suo essere implicato nella vita ebraica lo porta ad occupare numerose funzioni in Francia e fuori dalle frontiere: è direttore dell'Istituto di ebraico dell'Università di Strasburgo, membro del Comitato consultativo delle Università, del Comitato francese dell'UNESCO, del Comitato scientifico del Centro nazionale degli alti studi ebraici di Bruxelles, del Comitato scientifico dell'Unione mondiale degli studi ebraici a Gerusalemme, del Comitato centrale dell'Alleanza israelita universale, presidente del Centro di preparazione al professorato di ebraico, del Centro universitario di studi ebraici, della sezione francese del Congresso ebraico mondiale a partire dal 1965 e della Commissione culturale internazionale», in S. Szwarc, *André Neher, philosophe, exégète, enseignant (Obernai, Bas-Rhin, 22 octobre 1914 – Jérusalem, 23 octobre 1988)*, in «Archives Juives», 42 (2009), 2, p. 143.

32. Tale testo è stato inserito con il titolo *Roman et prière* in A. Neher, *Jérusalem, vécu juif et message*, Éditions du Rocher, Monaco 1984, pp. 44-59.

33. R. Goetschel, *A Strasbourg, un professeur et un maître*, cit., p. 6.

34. Albin Michel, Paris 1966; trad. it. di E. Piattelli, *Il pozzo dell'esilio. La teologia dialettica del Maharal di Praga*, Marietti, Genova-Milano 2007.

35. I due collaboratori di Neher scriveranno rispettivamente *Dieu parle aux hommes, la théologie*

2.2. Dialogo e impegno sociale

A partire dal 24 maggio 1957, Neher potrà divulgare le proprie riflessioni sullo studio biblico all'interno di un nuovo ambito culturale rispetto a quello propriamente accademico o a quello del *Merkaz Hanoar*. In questa data, infatti, nasce a Versailles – in una delle case dei giovani dell'OSE – il nuovo gruppo di intellettuali che formerà il nucleo dei famosi *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* (CIJLF). Tali Colloqui costituiscono un movimento culturale di studiosi ebrei francofoni di alta levatura, impegnati a dare risposte alle varie suggestioni storico-sociali attraverso un confronto con la rivelazione. Neher farà parte del gruppo fin dall'inizio: indimenticabili sono i suoi interventi nelle tavole rotonde in cui lui presentava un commento biblico che dava inizio ai dibattiti e Lévinas ne faceva il commento talmudico. Verrà considerato l'«anima dei Colloqui»[36] e «il principale artigiano di questa difficile impresa»[37] per il forte impegno dimostrato; diverrà anche Presidente della *Section française du Congrès juif mondial* (1965-1967).

Oltre che con gli intellettuali ebrei francesi Neher è particolarmente impegnato anche nel dialogo con quelli di religione cristiana, allo scopo di promuovere una vera e propria lotta contro l'antigiudaismo e l'antisemitismo in Francia. Il fecondo scambio culturale nasce grazie all'amicizia e alla collaborazione tra il filosofo e il Vescovo di Strasburgo Arthur Elchinger, primo presidente del *Comité épiscopal pour les relations avec le Judaïsme*. Verranno organizzati da lui incontri biblici e conferenze dette *Humanités chrétiennes* alle quali parteciperanno, coraggiosamente, anche intellettuali ebrei e nei quali particolarmente apprezzati saranno gli studi di Neher dedicati a vari personaggi biblici e il testo programmatico *Le juif face au chrétien*[38]. Il filosofo lungo il corso di tale "avventura", ha avuto soddisfazioni, ma ha vissuto anche momenti difficili che lo hanno toccato, soprattutto quando da parte cristiana i suoi interventi sono stati accolti con freddezza o con diffidenza. Nonostante tutto Neher – allevato da genitori di ampie vedute e da sempre affascinato dai campanili delle chiese cristiane e dal suono delle loro campane – ha fermamente creduto nella possibilità di un dialogo sincero tra i due credo, che andasse al di là di pregiudizi e divergenze teologiche. Tanto è vero che Neher venne invitato a tenere una conferenza sul pensiero ebraico moderno dall'Ambasciata di Francia al Vaticano (1965). Tale intervento rientrava nell'ambito delle conferenze ecumeniche che si svolgevano durante le sedute del Concilio Vaticano II. Il filosofo ricorda l'avvenimento come «una esperienza assai unica»[39] nella quale ha potuto presentare la filosofia ebraica contemporanea con i suoi peculiari contributi che testimoniano la vivacità di una cultura che non si è fermata all'antichità, ma che dall'originario messaggio biblico continua a trarre spunto per riflessioni sempre più attuali.

juive de la révélation selon le Maharal de Prague, Klincksieck, Paris 1969 e *Le messianisme juif, "l'Eternité d'Israël" du Maharal de Prague*, Klincksieck, Paris 1969, frutti delle loro tesi di Dottorato.

36. S. Szwarc, *André Neher, philosophe, exégète, enseignant*, cit., p. 143.

37. J. Halpérin, *Les colloques des intellectuels juifs de langue française*, in Aa.Vv., *Mélanges André Neher*, Maisonneuve, Paris 1975, p. 79.

38. Inserito in A. Neher, *L'existence juive, solitude et afrontements*, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 240-245.

39. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 150.

Per conto del *Congrès Juif Mondial* e dell'*Alliance Israélite Universelle* (AIU), Neher verrà più volte invitato in Nord Africa per delle conferenze: saranno occasioni, queste, per conoscere il mondo degli ebrei sefarditi di spiritualità semplice, ma profonda. Legandosi all'amico Albert Hazan – studente dell'*Institut d'Hébreu* di Strasburgo e poi Direttore del *Centre de préparation au professorat d'hébreu* dell'Ateneo – Neher riesce a creare un vero e proprio gemellaggio tra l'Istituto strasburghese e la Scuola normale ebraica di Casablanca. I due saranno attivamente uniti anche nell'ambito sociale. A partire dalla primavera del 1962, considerando le vicende legate alla Guerra d'Algeria e le possibili imminenti conseguenze, Neher, la moglie e Hazan si organizzano allo scopo di aiutare gli ebrei algerini. Verranno accolti così, grazie a loro, gruppi di bambini algerini a Strasburgo in modo tale che i genitori avrebbero potuto pianificare con calma la loro partenza per la Francia, già prima dell'ottenimento dell'indipendenza del Paese. Un'opera grande che ha valso a Neher un ringraziamento pubblico dell'Associazione degli Ebrei originari di Algeria.

Oltre alla particolare amicizia con Hazan, Neher potrà instaurare anche in Nord Africa uno stretto legame con altri intellettuali: «Posso dire che Joseph Elkouby, Albert Hazan, Émile Sebban, René Sirat sono stati per me dopo che li ho conosciuti quello che erano stati per me (e continuano ad esserlo) Théo Dreyfus, Beno Gross, Lucien Lazare e Bernard Picard: un gruppo di allievi-amici, compagni stimolanti del mio pensiero e della mia azione al di là di tutte le separazioni nello spazio»[40].

Dal dialogo fecondo tra André Neher, Émile Sebban ed Abraham Epstein – trio simbolico dell'unità tra ebrei di diversa tradizione – scaturirà *Etincelles*[41], il testo di iniziazione all'*haggadah* del *Talmud* che racchiude in sé i contributi del giudaismo alsaziano, nordafricano e di ispirazione lituana.

3. Il "ritorno" a Gerusalemme

Nel 1967 si realizza per Neher il desiderio di poter vivere stabilmente a Gerusalemme, così che ricorda: «È la Guerra dei Sei Giorni [...] o piuttosto le giornate che l'hanno preceduta nel maggio 1967. È in questo momento che mia moglie e io abbiamo deciso insieme e spontaneamente che, qualsiasi cosa sarebbe accaduto, la nostra esistenza avrebbe dovuto ormai svolgersi in Israele»[42]. La Guerra scoppierà il 5 giugno; il ricordo della *Shoá* nonostante fosse passata una ventina di anni era ancora molto vivo, forte e indimenticabile così che l'angoscia per il rischio di una riproposizione del disastro ai danni di Israele provoca un inevitabile avvicinamento alle "origini". Neher è convinto: «il popolo ebraico della Diaspora è la retroguardia del fronte di Israele, non una retroguardia di ripiego o d'imboscata [...] ma una retroguardia di potenziale e di riserve inesauribili, dove si forgiano le armi morali e materiali della lotta di Israele per la proporia vita, *una retroguardia di acciaio*»[43]. Così, subito dopo il termine del conflitto, Neher, la moglie e altri due noti intellettuali ebrei francesi – Eliane Amado-Lévy-Valensi e Léon Askénazi – lasceranno definitivamente la Francia per Gerusalemme. Il grande amore per la Città Santa contribuisce a creare attorno

40. *Ibidem*, pp. 200-201.
41. Albin Michel, Paris 1970.
42. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., p. 9.
43. A. Neher, *Dans tes portes Jérusalem*, cit., p. 32.

ad essi, da una parte, grande ammirazione presso la comunità francese, in quanto avevano preferito al successo e alla notorietà la spiritualità; dall'altra, una sorta di amarezza per la grande perdita e per il fatto di aver preferito Israele alla Francia. In realtà «André Neher considera[va] il suo *alyah* come una conseguenza e un prolungamento della propria filosofia. Stabilendosi a Gerusalemme, non ha effettuato un semplice spostamento geografico, ma ha investito l'azione di un significato teologico che restava, nella sua opera, al livello della preghiera»[44]. Per di più era convinto che «la vocazione dell'Ebreo [...] [è] quella di avere una doppia appartenenza, perché non è possibile per l'Ebreo della Diaspora non essere nello stesso tempo cittadino di Israele [...] Il fatto, per l'Ebreo, di poter essere nello stesso tempo Francese e Israeliano, non può essere che un apporto fecondo»[45]. Il filosofo dedicherà due opere all'amata Città: *Dans tes portes Jérusalem*, che tratta dell'importanza di Gerusalemme mettendone in rilievo il trasporto che tocca l'ebreo nella condizione contemporanea, e *Jérusalem, vécu juif et message* che riporta i temi di riflessione legati alle vicende storice che Neher ha vissuto in prima persona durante il suo progressivo stabilirsi nella Città. Infatti, per circa tre anni, lo studioso vivrà tra Francia e Israele: insegnerà contemporaneamente a Strasburgo e a Tel Aviv. È proprio in questo lasso di tempo che comporrà quello che è il suo capolavoro. In un testo successivo in cui tratta dell'importanza di quest'opera, scriverà:

> «Un quarto di secolo dopo la fine cronologica della Shoà, ho *strappato alle mie viscere* un libro che ho intitolato *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*. Di tutti i miei scritti, è questo l'essenziale. Perché è scritto sul non-scrivibile. È detto sul non detto. È stato per me il tentativo di creare, di fronte all'Anti-Parola della Shoà, una Parola che non ha niente di comune con la parola. Solo il Silenzio poteva fornirmi i mezzi e i temi. Ho dunque realizzato un compito difficile ma indispensabile: essere il rabdomante del Silenzio»[46].

Ne *L'exil de la parole* Neher si accinge ad indagare quel silenzio di Dio che ad Auschwitz si è fatto "assordante", tracciando una precisa via da percorrere:

> «non si tratta [...] per lui [...] di leggere Auschwitz a partire dalla Bibbia [...], ma di leggere la Bibbia a partire da Auschwitz. O meglio: si tratta di "introdurre", in questo silenzio [quello di Auschwitz], il silenzio della Bibbia. [...] quando [...] [questa] fu scritta, Auschwitz non esisteva ancora. Che vuol dire: l'evento-limite è talmente limite, da non potervi essere neppure nella Bibbia sufficienti categorie per comprenderlo e spiegarlo. E tuttavia, pur nel suo esser-limite, l'evento è realissimo, e come tale provoca la Bibbia stessa, "in anticipo" su Auschwitz, e al contempo terribilmente "in ritardo" sulla tragedia della storia»[47].

44. F. Kaufmann, *André Neher ou le dur bonheur d'être Israélien*, in «Information juive», 305 (settembre 1980), p. 5.

45. *Ivi*, parentesi mia.

46. A. Neher, *Jérusalem vécu juif et message*, cit., p. 87, corsivo mio.

47. M. Giuliani, *La teologia del silenzio e della parola di André Neher*, in Id., *Il coltello smussato e altre ricerche*, IPL, Milano 1993, pp. 79-80, parentesi mie.

L'exil de la parole è l'opera fondamentale di Neher, sia per l'elevatezza dei contenuti, sia perché raccoglie in sé – sapientemente uniti tra loro – i principali temi affrontati lungo la sua quarantennale ricerca: l'analisi biblica, lo studio del pensiero del Maharal di Praga, la riflessione sulla *Shoà* e su Gerusalmme. Lo scritto, inoltre, rappresenta il ricordo della malattia del filosofo: le parole secondo cui questo testo ha "*strappato alle mie viscere...*" devono essere prese alla lettera perché, proprio quando stava per pubblicarlo, Neher viene colpito da una forte crisi cardiaca che modificherà sensibilmente il suo ritmo di vita. È grazie soprattutto a quest'opera che gli verrà consegnato, nel 1977, il Premio della Memoria (*Prass ha-Zikaron*) donatogli dagli anziani deportati del campo di Bergen-Belsen.

Dopo la convalescenza il filosofo, «affaticato fisicamente, ma con lo spirito sempre vivace, trova nel suo handicap una nuova sfida. Rinunciando ai colloqui e alle conferenze che organizzava e animava, cedendo ad altri la cura di coordinare le azioni comunitarie di cui era stato l'anima, dedica il suo tempo ritrovato [principalmente] all'approfondimento della sua riflessione e alla scrittura»[48]. Gli anni che seguiranno la malattia, infatti, saranno particolarmente fecondi: darà alle stampe ben nove opere[49] – oltre a pubblicare vari saggi e articoli in francese e in ebraico – nelle quali continuerà ad occuparsi delle tematiche a lui più care, accentuando l'aspetto prassiologico dell'essere ebreo e il confronto con la storia che stava vivendo. Tale scelta che viene maturata già ne *L'exil de la parole*, è dettata dall'impatto con la drammaticità della realtà trascorsa che riemerge forte nel momento in cui scottanti si fanno anche le attuali vicende legate allo Stato d'Israele. Non dobbiamo scordare che Neher, alle esperienze della Seconda Guerra Mondiale e a quella della Guerra dei Sei Giorni, aggiunge anche, nel 1973, quella della Guerra di *Kippur*. Tali sollecitazioni fanno sì che il pensatore continui a rifarsi sempre di più alle proprie radici che lo portano a comporre opere quali *Clefs pour le judaïsme*[50] che offre un'analisi appassionata e completa di carattere storico, teologico, sociologico, mistico delle peculiarità proprie all'ebraismo con un significativo sbocco finale riguardante l'attualità e il futuro; *Oubekhol zot*[51] che tratta della concezione del giudaismo, del rabbinato, dell'*alyah* e del sionismo; *Ils ont refait leur âme*[52] che si occupa della riscoperta dell'ebraismo (*teshuvah*) da parte di noti personaggi come Heinrich Heine, Bernard Lazare, Franz Rosenzweig, Arnold Shönberg.

Fino alla fine il pensiero di Neher è, però, rivolto a quel Maharal di Praga che aveva saputo scoprire e al quale aveva ridato la dignità dovuta dopo secoli di dimenticanza. Il filosofo comporrà altri due testi dedicati al Gran Rabbino Loew, oltre al

48. F. Kaufmann, *Un juif à Jérusalem*, in Aa.Vv., *André Neher, l'homme et l'œuvre*, in «Les nuoveaux cahiers», 95 (hiver 1988-1989), pp. 7-8, parentesi mia.

49. Oltre alle opere neheriane successive al 1970 da me citate nel corso della trattazione, bisogna aggiungere anche *Le judaïsme, hier-demain*, Buchet-Chastel, Paris, 1977 – scritto in collaborazione con R. Aron e V. Malka, nel quale Neher si occupa della storia (pp. 21-59) e della filosofia ebraica (pp. 105-187) – e l'intervista a cura di V. Malka, più volte citata, *Le dur bonheur d'être juif*, che comprende racconti della vita e riflessioni sul proprio pensiero che Neher confida spontaneamente.

50. Seghers, Paris 1977.

51. Rubin Mass, Yerushalayim 1977, unica opera che Neher scrive in ebraico.

52. Stock, Paris 1979.

già citato *Le puits de l'exil*: il voluminoso *David Gans, disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahé et de Jean Kepler*[53], che fa emergere la figura e l'opera del fedele collaboratore del Maharal, e *Faust et le Maharal de Prague, le mythe et le réel*[54], l'ultima sua opera, in cui compara i due miti dando una lettura che li cala nella realtà contemporanea dell'uomo moderno e post-moderno.

A Gerusalemme Neher ha fatto parte dei cinquanta intellettuali incaricati da Ben-Gourion di rispondere alla questione del chi è l'ebreo; è stato un apprezzato partecipante alle riunioni bibliche mensili organizzate dai Presidenti di Israele Zalman Shazar, prima, e Ephraim Kazir, poi. Presso di loro era l'interlocutore privilegiato, il porta-parola, a proposito delle questioni riguardanti la comunità ebraica di Francia, e nel 1973 riceverà proprio dal Presidente dello Stato di Israele il premio Zalman Shazar per il suo operato in qualità di Presidente Delegato del *Centre Universitaire d'Études Juives* e nel 1975 *Mélanges André Neher*[55], una raccolta di saggi composta in suo onore da allievi, amici e colleghi per festeggiare il suo sessantesimo compleanno.

Come a Strasburgo, anche a Gerusalemme, Neher sarà la guida spirituale per tutti quei giovani che vedranno in lui un punto di riferimento fondamentale. Anche qui la sua casa sarà aperta a tutti coloro che necessiteranno di conforto: ebrei che hanno lasciato la Russia e l'Etiopia per stabilirsi in Israele; abitanti dei quartieri più sfortunati; studenti venuti dall'Europa, ma anche componenti di una setta giapponese simpatizzante del sionismo, i *Makujas*.

I *media* hanno interesse per la figura di André Neher che frequenta regolarmente trasmissioni radiofoniche e periodicamente anche televisive, dove si esprime in francese o in ebraico. Nel 1979 la televisione israeliana realizzerà per lui un film-ritratto; teologi di tutte le confessioni, filosofi e intellettuali di vario genere sono interessati alla sua persona e ai suoi scritti. L'unico rimpianto che Neher ebbe, risiede nel fatto che, con il passare del tempo, la malattia gli impediva gli sforzi fisici e i viaggi così che, non potendo più frequentare la terra natìa, la Francia lo aveva gradatamente dimenticato. Aveva comunque raggiunto l'amata Sion ed è qui che il 23 ottobre 1988, dopo aver appena compiuto il suo settantaquattresimo compleanno, André Neher viene a mancare a causa di una seconda forte crisi cardiaca che, questa volta, non riesce a domare. Inumato nel cimitero del Monte degli Ulivi, a Gerusalemme, al suo funerale interverranno accanto alla moglie i tanti che avevano saputo ascoltarlo e ammirarlo: rabbini, ma anche sacerdoti, pastori, universitari, seguaci della setta *Makouyas*, ammiratori vari, religiosi e non, «tutti uniti per rendere omaggio a questo uomo che rispettava tutti gli uomini»[56], perché «ognuno sentì intensamente quale perdita aveva subito con la scomparsa di colui che è stato incontestabilmente una delle figure memorabili del giudaismo francese del dopoguerra e [...] del giudaismo contemporaneo in genere»[57].

53. Klincksieck, Paris 1974.
54. PUF, Paris 1987.
55. Maisonneuve, Paris 1975.
56. F. KAUFMANN, *Un juif à Jérusalem*, cit., p. 8.
57. R. GOETSCHEL, *A Strasbourg, un professeur et un maître*, cit., p. 4.

Comunicare la fede nell'epoca della comunicazione globale
L'evangelizzazione della rete nel magistero di Benedetto XVI

di Paolo Fucili *

In tempi di progressi prodigiosi e inarrestabili degli strumenti del comunicare, pure la Chiesa, volente o nolente, deve correre al passo dei tempi stessi. Chi digitasse al computer www.vatican.va si stupirà forse di varie pagine redatte in latino. Quel sito, indirizzo *web* ufficiale della Santa Sede, è uno dei più attrezzati e cliccati della rete, nella versione, va da sé, italiana, francese, inglese e nelle principali lingue moderne della cristianità.

Quale ritratto più calzante si potrebbe tratteggiare di quel singolare impasto di tradizione e modernità che è la Chiesa? Inoltrandosi poi nella navigazione tra i sacri palazzi, l'internauta scoprirà, classificati e ordinati con rigoroso metodo, tutti i discorsi, omelie, encicliche, messaggi e gli altri testi magisteriali di Benedetto XVI. Che Sua Santità redige in genere rigorosamente a mano, con carta e penna, modulandone lo stile a seconda di circostanze ed ispirazione: ora formale e solenne, ora didascalico, ora pensoso, ora appassionato, ora intimamente confidenziale. È il caso, l'ultimo, della lettera scritta a cuore aperto a marzo 2009, tra furibonde polemiche sulla scomunica rimessa a quattro vescovi ultra-tradizionalisti lefebvriani, di cui uno, si scoprì con fatale ritardo, pubblico fautore di scellerate tesi negazioniste sulla Shoah.

«Mi è stato detto», riferì il Papa, «che seguire con attenzione le notizie raggiungibili mediante l'internet avrebbe dato la possibilità di venir tempestivamente a conoscenza del problema. Ne traggo la lezione che in futuro nella Santa Sede dovremo prestar più attenzione a quella fonte di notizie»[1]. E non pochi colsero il dettaglio del menzionare *internet* con l'articolo, a dispetto dell'uso comune. Solido indizio, parve, di scarsa personale confidenza con la rete delle reti, sì, ma pure dell'assoluta "genuinità" dello scritto. Posto che l'inopinata *gaffe* in questione e relativi strascichi nessuno intende addebitarli a Joseph Ratzinger.

In tema di nuovi *media*, mai si finisce di imparare. Non solo quanto concerne il loro mero utilizzo, per avvalersi delle potenzialità più "pratiche". È questione di assimilare nella propria *forma mentis* spirito e caratteri della civiltà della comunicazione globale. Dove l'impalpabile dimensione del "virtuale", pur non godendo di "esistenza" autonoma, si configura a tutti gli effetti come vera e propria "estensione" di identità ed esperienze personali, moti collettivi, tendenze sociali dei fatti che ogni giorno accadono; della vita, in una parola.

Se *mirifica*, "meravigliose", "prodigiose", erano le "invenzioni tecniche"[2] quali i vetusti e rudimentali telefoni, radio e televisioni anni '60, cui pensavano i padri conciliari del Vaticano II, che dire oggi dei loro evoluti eredi? Eppure già allora, nel lontano 1965, chiara era la percezione di un sovvertimento potente, appena iniziato, di consolidati

* Giornalista e vaticanista di TV2000.

1. Benedetto XVI, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'arcivescovo Lefebvre*, 12 marzo 2009.

2. *Decreto conciliare "Inter mirifica" sugli strumenti della comunicazione sociale*, 4 dicembre 1963, § 1.

stili di vita e modelli di pensiero. E da quel remoto decennio denso di novità, attese, speranze, neppure la Chiesa ha più distolto l'attenzione dal decisivo interrogativo sul ruolo della comunicazione di massa per un progresso davvero umano della società. Perché «i mezzi di comunicazione hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali»[3], avvertì sapiente Giovanni Paolo II poco prima di lasciarci.

Sulla scia di un magistero che nel frattempo si è fatto assai corposo, pure il successore in varie occasioni ha preso in esame evoluzioni e caratteri, con relative ambivalenze, della tecnologia del comunicare. «Mi sarete testimoni [...] fino agli estremi confini della terra», profetizzò Gesù risorto prima di ascendere al cielo. E non a caso, forse, la festività dell'Ascensione è dal 1967 Giornata mondiale delle Comunicazioni sociali. La Chiesa cattolica è divenuta una delle istituzioni più universali e globali del pianeta. Ma l'evangelizzazione è lungi dall'essere esaurita. È stato Benedetto XVI, rivolto in specie ai giovani, a proclamare che c'è un nuovo continente ancora da evangelizzare: il "continente digitale"[4] di *internet*, *social network*, il vasto campo in genere dell'interazione tra computer e telefonia.

Perché le domande su chi vive in quel continente e quale cultura vi circola, come possono lasciare indifferente un uomo di intelligenza acuta e spirito aperto qual è papa Ratzinger? E anche non facendone uso assiduo di persona, come ignorare quali rivoluzioni hanno dischiuso e dischiuderanno ancora all'umanità i nuovi *media*? Rivoluzioni multiformi e non di rado ambigue. Anch'esse passano per il sottile crinale che distingue bene e male, vizio e virtù, umano e disumano in ogni realtà ed esperienza che ci son date di vivere. È l'eterno dilemma dell'uomo viandante sulle strade della storia, lungo le quali ad ogni innovazione o progresso corrisponde un enigmatico bivio. Libertà e responsabilità dell'imboccare ogni giorno la retta via costituiscono l'ineffabile, vertiginosa altezza della condizione umana.

La moderna comunicazione individuale e di massa dispone di strumenti così sofisticati da conferirle un incommensurabile potere. «La loro straordinaria incidenza nella vita delle persone e della società è un dato largamente riconosciuto», afferma Ratzinger, che proseguendo annota: «oggi, in modo sempre più marcato, la comunicazione sembra avere talora la pretesa non solo di rappresentare la realtà, ma di determinarla grazie al potere e alla forza di suggestione che possiede»[5]. Da specchio presunto della realtà, ovvero, la comunicazione diviene soggetto che la realtà la modella, la distorce, la piega ad altri interessi, è un primo pericolo additato dal Papa.

Dibattito tanto annoso e ricco di voci, dissonanti non di rado, che in questa sede è opportuno limitarsi a rapidi cenni. Impossibile pure citare la sterminata bibliografia[6] di varia provenienza e orientamento attorno alla domanda che grossomodo suona: manipolazione delle notizie e distorsione della realtà son davvero vizi congeniti, "peccati

3. Giovanni Paolo II, *Il rapido sviluppo* (Lettera apostolica ai responsabili delle comunicazioni sociali), 21 febbraio 2005.

4. Benedetto XVI, *Messaggio per la 43° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2009)*, 24 gennaio 2009.

5. Benedetto XVI, *Messaggio per la 42° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2008)*, 24 gennaio 2008.

6. Si veda ad esempio J.M. La Porte (a cura di), *Introduzione alla comunicazione istituzionale nella Chiesa*, EDUSC, Roma 2009.

originali" della moderna comunicazione di massa? Per limitarsi a quel settore specifico della comunicazione pubblica che è il giornalismo, è nozione ormai acquisita (ma tutt'altro che scontata) che i *gatekeepers*[7] della notizia, i giornalisti, operano tra ampi margini di discrezionalità. Analizzando in concreto il funzionamento delle "fabbriche delle notizie", i fattori di distorsione in gioco di volta in volta, nell'analisi ad esempio di Sorrentino[8], possono essere strutturali (organizzazione del lavoro, culture professionali, possibilità tecniche) o produttivi (esigenze di mercato, valutazioni di interesse ed attenzione da parte del pubblico). Ma a questa "involontaria" distorsione della realtà, se ne somma un'altra meno innocente, "intenzionale", finalizzata a perseguire precisi scopi, osserva lo stesso autore.

C'è anche un giornalismo che per rivendicare la propria incontaminata "purezza" sbandiera la linea del «dare i fatti, poi la gente si farà le opinioni», la "neutralità" ovvero sia del "comunicante" che del "comunicato". Sono i medesimi, non di rado, che in omaggio all'altro principio del «dare alla gente ciò che la gente vuole» infarciscono giornali e tg di varia spazzatura, dimentichi che il giornalismo è semmai dare alla gente ciò che serve, o dovrebbe servire, «per poter agire in modo più libero, consapevole e solidale»[9]. Potrà pure sembrar pretenzioso, ma a che servono allora giornalismo e giornalisti?

Per non dire che, quanto ai "fatti", la scelta dapprima dell'uno o dell'altro, da raccontare in pagina o in un tg, poi la loro elaborazione giornalistica, la narrazione del *background*, la collocazione, la presentazione, son tutte operazioni che implicano una scelta, una valutazione, una responsabilità, infine. Come dare spessore e sostanza di valori a queste procedure?

«Proprio perché si tratta di realtà che incidono profondamente su tutte le dimensioni della vita umana (morale, intellettuale, religiosa, relazionale, affettiva, culturale), ponendo in gioco il bene della persona, occorre ribadire che non tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche eticamente praticabile»[10] avverte ancora Benedetto XVI a proposito di comunicazione di massa.

Asserzione pressoché identica ad un'altra, *leit motiv* del magistero ecclesiastico in tema, primariamente, di tutela della vita e della dignità della persona. Il progresso scientifico-tecnologico sposta in avanti prodigiosamente ogni giorno il confine tra ciò che è materialmente realizzabile e ciò che non lo è. Ma c'è un'altra fondamentale frontiera, tra "conforme" e "non conforme" alla legge morale naturale. Arrestarsi giudiziosi qui, oppure avanzare accantonando ogni altro dilemma che non sia il pragmatico «tecnicamente si può-non si può»?

«Quando la comunicazione perde gli ancoraggi etici e sfugge al controllo sociale, finisce per non tenere più in conto la centralità e la dignità inviolabile dell'uomo, rischiando di incidere negativamente sulla sua coscienza, sulle sue scelte, e di condi-

7. Secondo una fortunata immagine della sociologia americana degli anni '40, i giornalisti sono "guardiani della porta" perché appunto decidono di cosa l'opinione pubblica deve essere informata e di cosa no.

8. C. Sorrentino, *Il giornalismo. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma 2002, pp. 22-23.

9. G. Galdón López, *Informazione e disinformazione. Il metodo del giornalismo*, tr. it. Armando, Roma 1999, p. 131.

10. Benedetto XVI, *Messaggio per la 42° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2008)*, 24 gennaio 2008.

zionare in definitiva la libertà e la vita stessa delle persone», recita il messaggio papale per la Giornata delle comunicazioni sociali del 2008, che nel solco del parallelo sopra citato aggiunge: «più di qualcuno pensa che sia oggi necessaria, in questo ambito, un'"info-etica" così come esiste la bio-etica nel campo della medicina e della ricerca legata alla vita».

Niente di granché originale, a dar retta al Papa stesso, che già altrove aveva delineato grossomodo un'"info-etica" ratzingeriana: «le mie ansie non sono diverse da quelle di qualsiasi madre o padre o insegnante o cittadino responsabile»[11]. «La bruttezza e la volgarità», ha scritto per l'edizione 2007 della Giornata sopra citata, «hanno un impatto deprimente sugli atteggiamenti ed i comportamenti». E non importa se competitività sul mercato e qualità spesso non si sposano bene: «ogni tendenza a produrre programmi, compresi film d'animazione e *videogames*, che in nome del divertimento esaltano la violenza, riflettono comportamenti anti-sociali o volgarizzano la sessualità umana, è perversione»[12].

Nel vasto campo dell'educazione, anche i media possono essere di aiuto nella missione di presentare alle giovani generazioni modelli edificanti di vita e di amore: «quanto è scoraggiante e distruttivo per tutti noi quando accade il contrario! I nostri cuori non sono forse straziati quando i giovani sono soggetti a espressioni d'amore false o infondate che ridicolizzano la dignità della persona umana che Dio ha donato e minano gli interessi della famiglia?»[13].

Infine il dialogo tra popoli, paesi e culture nell'ampio scenario del mondo globalizzato. I mass media «possono favorire la conoscenza reciproca e il dialogo, oppure, al contrario, alimentare il pregiudizio e il disprezzo tra gli individui e i popoli; possono contribuire a diffondere la pace o a fomentare la violenza»[14].

«Occorre evitare», in sintesi, «che i *media* diventino il megafono del materialismo economico e del relativismo etico, vere piaghe del nostro tempo»[15]. Ammonimento che interpella non solo i "professionisti" del comunicare. Come osserva in aggiunta Benedetto XVI, «tutti, nell'epoca della globalizzazione, siamo fruitori e operatori di comunicazione sociale. I nuovi media, telefonia e internet in particolare, stanno modificando il volto stesso della comunicazione e, forse, è questa un'occasione preziosa per ridisegnarlo».

Iniettare nella comunicazione personale e di massa una robusta dose di etica, dunque, è l'esigente prospettiva sottesa ai messaggi papali al mondo della comunicazione. Inteso, abbiamo appreso da ultimo, non come ristretta cerchia soltanto di chi comunica a vario titolo per "mestiere".

La comunicazione oggi, asserzione facilmente verificabile, è un gigantesco agglomerato di parole, immagini, suoni che solca per mille strade l'etere a velocità superso-

11. BENEDETTO XVI, *Udienza alla Plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni sociali*, 9 marzo 2007.

12. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la 41° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2007)*, 24 gennaio 2007.

13. BENEDETTO XVI, *Udienza alla Plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni sociali*, 18 marzo 2006.

14. BENEDETTO XVI, *Regina coeli*, 8 maggio 2005.

15. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la 42° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2008)*, 24 gennaio 2008.

nica, travolgendo e rimescolando ogni barriera di spazio e di cultura, disperdendosi in infiniti rivoli, rimbalzando qua e là senza smettere un istante di fluire vorticoso. Frontiere inimmaginabili appena una generazione fa, varcate le quali si dischiudono all'umanità potenziali enormi di scambio, conoscenza, relazione. A patto di non smarrirsi nell'alienante labirinto che rischia di divenire il comunicare odierno, tanto "anarchico" quanto pervasivo, assordante brusio di fondo ancor più pericoloso, forse, di un quieto silenzio.

Una rivoluzione, davvero, a prescindere da giudizi e opinioni sui più o meno prevedibili esiti. Comunicazione globale significa che tutto è oggetto di comunicazione e tutti soggetti del comunicare. La domanda sopra formulata, i valori cioè che le conferiscono sostanza e spessore, non risparmia dunque nessuno.

I giovani, anzitutto, i più temerari esploratori dell'impalpabile dimensione del *web*, che talora ha ardito sfacciatamente configurarsi addirittura come "mondo" parallelo al primo: www.secondlife.com, ad esempio, "seconda vita" in cui ogni internauta, a colpi di *mouse*, può recitare la parte che gli aggrada, mixando a piacere finzione e realtà senza per forza replicare né svelare (questo, semmai, è il bello) l'identità della "prima" vita. Un mondo, il "secondo", in cui pure non mancano chiese ed edifici di culto... «Se ci sono persone», ha azzardato l'autorevole «Civiltà cattolica», «che esprimono se stesse attraverso le metafore della seconda vita e alcune di queste esprimono anche bisogni di carattere spirituale, allora forse non è da trascurare la possibilità che tale domanda non rimanga inevasa»[16].

Prendiamo oppure il cliccatissimo www.facebook.com. Nato per ritrovare vecchi amici persi per strada, è diventato fenomeno di massa dai contorni sfuggenti e poco inquadrabili: "piazza" in cui incontrare centinaia e centinaia di "amici" (magari mai visti in carne ed ossa) condividendo in qualunque istante informazioni, pensieri, umori, stati d'animo. Risultato, uno scialbo e strampalato profluvio di banalità, a scorrere tanti "profili" e "bacheche". A riprova, si potrebbe per inciso arguire, che con strumenti così progrediti il difficile non è "come", semmai "cosa" comunicare.

Ciò che di questi strumenti è motivo di meraviglia è velocità, affidabilità, efficienza, non tanto la loro popolarità, giacché «rispondono al desiderio fondamentale delle persone di entrare in rapporto le une con le altre»; desiderio che «alla luce del messaggio biblico» va letto «come riflesso della nostra partecipazione al comunicativo ed edificante amore di Dio, che vuol fare dell'intera umanità un'unica famiglia»[17], è il tutto sommato benevolo commento del Papa nel Messaggio 2009 per le comunicazioni sociali, dall'espressivo titolo *Nuove tecnologie, nuove relazioni*.

L'amicizia, ad esempio, «ha goduto di un rinnovato slancio nel vocabolario delle reti sociali digitali». Perciò «occorre essere attenti a non banalizzare il concetto e l'esperienza dell'amicizia. Sarebbe triste se il nostro desiderio di sostenere e sviluppare on-line le amicizie si realizzasse a spese della disponibilità per la famiglia, per i vicini e per coloro che si incontrano nella realtà di ogni giorno, sul posto di lavoro, a scuola, nel tempo libero». Come dire, la relazione umana mediata dalla tecnologia manca di

16. A. Spadaro, *"Second life": il desiderio di un'"altra vita"*, in «Civiltà cattolica», 2007, III, pp. 266-278, in partic. p. 274.

17. Benedetto XVI, *Messaggio per la 43° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2008)*, 24 gennaio 2009.

ubi consistam se priva di un solido, concreto retroterra fatto di scambio e conoscenza autentici e personali, dove la persona mette davvero "in gioco" se stessa: salutare avvertimento utile da premettere ed integrare con altre riflessioni.

Con un'associazione di idee solo apparentemente strana, viene in mente un'esperienza piuttosto comune, facendo lunghi viaggi in mezzi pubblici come ad esempio il treno. Da chiacchiere avviate con perfetti sconosciuti, con le solite frasi di circostanza attorno a banali argomenti, più per ingannare il tempo che per altro, nascono talora conversazioni che finiscono per intersecare sfere intime del proprio vissuto affettivo, lavorativo, familiare.

Non sarà forse del tutto inesatto immaginare tante "relazioni", intrecciate per il tramite di un computer, come singolare "estensione" delle possibilità concrete che la vita "reale" offre di simili "scambi" con persone con cui, come fossero appunto casuali compagni di viaggio, non vi è né conoscenza né familiarità. Ma forse proprio questa circostanza induce ad "aprirsi" con sincerità ed autenticità altrimenti inibite o trattenute. Si potrebbe pure, è vero, ingannare l'interlocutore con menzogne, falsità, millanterie. Trattandosi tuttavia di un estraneo, a che scopo?

Internet, quindi, è uno spazio potenzialmente caldissimo di affetti, emozioni e sentimenti. Come stupirsi, in fondo, che possa diventare un canale di ricerca "spirituale"? È vero anche che tener celata la propria identità, come in genere consente *internet* applicato alle relazioni interpersonali, si presta bene pure a sfogare pulsioni tenute a freno tra persone in carne ed ossa, con un nome e una trama di legami sociali e relativi "obblighi". E quando dagli schermi di un PC si materializza qualche fattispecie di reato, da ingegnose truffe alle perversioni sessuali più inconfessabili, è la cronaca nera a fornire non di rado amari spunti di riflessione. Meschinità, brutture, depravazioni del continente digitale non son da meno di quelle degli altri. Come se le seconde non bastassero già!

Ma l'ipotetica solerte condanna che qualche ingenuo potrebbe a questo punto attendersi da parte del magistero ecclesiastico, non è ancora stata sentenziata. Spiccano semmai calde esortazioni a non trascurare nessun moderno *medium*. «La loro recente e pervasiva diffusione e il loro notevole influsso ne rendono sempre più importante ed utile l'uso nel ministero sacerdotale»[18], ha puntualizzato il messaggio numero 44 (anno 2010) della serie che stiamo esaminando. Nel corso del solenne "anno sacerdotale" indetto dal Papa stesso, anche la ricorrenza della Giornata mondiale delle comunicazioni sociali è stata dedicata alla figura dei presbiteri. E sulla scorta del perentorio monito paolino «guai a me se non annuncio il Vangelo» il messaggio evidenzia che con la diffusione dei nuovi *media* «la responsabilità dell'annuncio non solo aumenta, ma si fa più impellente e reclama un impegno più motivato ed efficace».

Perché l'uomo non smette di cercare Dio neppure tra le tortuose rotte del navigare nel *web*. Dove la presenza del "religioso", è facile riscontrare, è tutt'altro che scarsa o irrilevante. Un "religioso" tuttavia tipicamente "postmoderno" nei suoi tratti fondamentali, specchio di schemi mentali, paradigmi culturali, tic e mode intellettuali con cui la contemporaneità si rapporta al "sacro". Si tratta, in ultima analisi, dell'assolutiz-

18. Benedetto XVI, *Messaggio per la 44° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2010)*, 24 gennaio 2010.

zazione del proprio "io" anche nella sfera religioso-spirituale, in nome dei *totem* della modernità quali autonomia, individuo, libertà. Nessuna preclusione, è la prassi che ne discende, ad esperienze dal vago sapore religioso, purché non connotate nel senso del far parte di una chiesa, una tradizione, una storia, una comunità.

Il Dio cristiano con la "D" maiuscola, il Dio biblico della rivelazione, la cui presenza nel mondo e nella storia si perpetua nella grande famiglia della Chiesa, per le generazioni "digitali" dell'Occidente secolarizzato rimane così non di rado un perfetto sconosciuto. Inutile, o perlomeno insufficiente, parlare di cristianesimo come eredità passivamente ricevuta, "cultura" e "identità" a cui volenti o nolenti, ma più che altro indifferenti, apparteniamo. Questo suggerisce il medesimo messaggio sottolineando dei nuovi *media* «il rischio», per la Chiesa, «di un'utilizzazione dettata principalmente dalla mera esigenza di rendersi presente, e di considerare erroneamente il web solo come uno spazio da occupare».

Non pullula forse pure la TV (che a suo tempo fu anch'essa "nuovo" *medium*, e comunque rimane oggi il più utilizzato) di "religioso"? Dall'inamovibile messa domenicale a raffiche di *fiction* su sacerdoti, santi, papi, storia e personaggi della Chiesa; poi l'estesa copertura di grandi eventi ecclesiali, lo spazio cospicuo riservato al Papa stesso, i palcoscenici offerti a preti e suore… La televisione non censura certo il "religioso". Ma l'effetto complessivo del frullato di banalità, pochezza, superficialità, in cui si incagliano tanti "giri" di telecomando, cosa ha davvero da spartire con l'aggettivo delle "grandi domande"?

«Hai fatto il nostro cuore inquieto finché non riposa in te», affermava disarmato dopo la conversione un santo, Agostino, carissimo non a caso a Joseph Ratzinger. La melassa torbida del narcisismo spirituale, i "parchi archeologici" del cristianesimo-museo, tutti i vari elementi di ascendenza cristiana e religiosa della scenografia entro cui giornali, tv, siti *internet* costruiscono il loro quotidiano spettacolo, lasciano evidentemente irrisolta troppa inquietudine. Perciò Benedetto XVI ai sacerdoti raccomanda: «con il Vangelo nelle mani e nel cuore, occorre ribadire che è tempo anche di continuare a preparare cammini che conducono alla parola di Dio, senza trascurare di dedicare un'attenzione particolare a chi si trova nella condizione di ricerca, anzi procurando di tenerla desta come primo passo della evangelizzazione. […] È forse possibile ipotizzare che il web possa fare spazio – come il "cortile dei gentili" del Tempio di Gerusalemme – anche a coloro per i quali Dio è ancora sconosciuto?»[19].

Altra potente suggestione, il cortile riservato ai non ebrei, cui era invece interdetto l'accesso agli spazi più sacri del tempio gerosolimitano. «Si pensava con ciò a persone che conoscono Dio, per così dire, soltanto da lontano; che sono scontente con i loro dèi, riti, miti; che desiderano il Puro e il Grande, anche se Dio rimane per loro il "Dio ignoto"», ha spiegato Ratzinger ricorrendo la prima volta a questa immagine, paradigma della missione della Chiesa nella visione del Pontefice; «io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa. Al dialogo con le

19. Benedetto XVI, *Messaggio per la 44° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2010)*, 24 gennaio 2010.

religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto»[20].

Tener desta la condizione di "ricerca" dei moderni "gentili" internauti significa in concreto, da operatori pastorali nel campo dei *media*, «spianare la strada a nuovi incontri, assicurando sempre la qualità del contatto umano e l'attenzione alle persone e ai loro veri bisogni spirituali; offrendo agli uomini che vivono questo nostro tempo "digitale" i segni necessari per riconoscere il Signore»[21].

Gli insegnamenti ultimi di Benedetto XVI in tema di comunicazione delineano così il superamento definitivo di una mera concezione strumentale-funzionale dei *media*, paradigma del rapporto pastorale-comunicazione per lungo e forse troppo tempo. *Internet*, quintessenza del progresso tecnologico, non è più uno strumento soltanto, ma un vero e proprio "ambiente" di vita, strettamente "connesso" con tutti gli altri. Possiamo anche decidere di estraniarcene. Ma la vita che là continuerà a fluire non si estranierà da noi.

Né basta innalzar qua e là i propri vessilli, come antichi e avidi colonizzatori di terre vergini per ritagliarsi spazio e accaparrarsi visibilità, spiega il messaggio papale per le comunicazioni sociali nella Giornata 2011, rifacendosi al precedente; si tratta semmai di «testimoniare con coerenza, nel proprio profilo digitale e nel modo di comunicare, scelte, preferenze, giudizi che siano profondamente coerenti col Vangelo, anche quando di esso non si parla in forma esplicita»[22].

Nessuna comunicazione infatti, neanche la più lieve e disimpegnata, è priva di un intrinseco fine, è l'*abc* della scienza del comunicare. Che pure proiettata oggi su domande e questioni del tutto inedite, altro non è che l'antica "arte del discorso", o retorica, in fondo. E un concetto chiave della relativa dottrina è la "persuasione". In concreto, «dove ci sono due o più persone che interagiscono e comunicano, si verifica una reciproca influenza e persuasione, che può essere più o meno positiva. Con il termine "persuasione" si intende un processo comunicativo per il quale si cerca un cambiamento volontario nei destinatari, convincendoli ad accettare idee o aspetti specifici. Il fatto di influenzare gli altri, di per sé, non è negativo, poiché non si può non influire su coloro che abbiamo attorno: dipende dalle idee che si trasmettono, dal mezzo e dalla finalità che si realizza»[23].

Se dunque esiste sempre un fine, comunicando, da perseguire, esistono anche scelte di valori da compiere con libertà e responsabilità cui si accennava ormai svariate pagine addietro. Ecco il profilo che contraddistingue la presenza autenticamente cristiana nella rete delle reti. Nel disegno di Benedetto XVI i "testimoni digitali" del Vangelo, riprendendo il titolo di un ambizioso Convegno promosso nel 2010 dalla CEI, «testimoniando le loro più profonde convinzioni, offrono un prezioso contributo af-

20. Benedetto XVI, *Udienza alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 21 dicembre 2011.

21. Benedetto XVI, *Messaggio per la 44° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2010)*, 24 gennaio 2010.

22. Benedetto XVI, *Messaggio per la 45° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2011)*, 24 gennaio 2011.

23. J.M. La Porte, *Comunicazione istituzionale*, in Id. (a cura di), *Introduzione alla comunicazione istituzionale nella Chiesa*, cit., pp. 209-236, in partic. p. 219.

finché il *web* non diventi uno strumento che riduce le persone a categorie, che cerca di manipolarle emotivamente o che permette a chi è potente di monopolizzare le opinioni altrui. Al contrario, i credenti incoraggiano tutti a mantenere vive le eterne domande dell'uomo, che testimoniano il suo desiderio di trascendenza e la nostalgia per forme di vita autentica, degna di essere vissuta»[24].

La prospettiva così additata dal magistero pontificio non è ovviamente esente dal misurarsi coi concreti caratteri del linguaggio dei nuovi media e i sottili cambiamenti indotti nei processi intellettuali di percezione, lettura, comprensione della realtà. Riflessioni con cui vorremmo concludere queste note.

«Internet ci rende più stupidi?», è il provocatorio dubbio lanciato dal titolo di un recente saggio di Nicholas Carr. Tesi di fondo è che «il sapere acquisito *online* non è paragonabile a quello sudato sulle pagine di un libro, dato che il primo incoraggia la dispersione verso frammenti di conoscenza che privilegiano rapidità ed intuito, mentre il secondo alza la soglia della nostra attenzione»[25]. Posizione piuttosto netta, questa dello studioso americano, a paragone di altre analoghe, ma più sfumate, ed altre ancora del tutto opposte. Il vivace dibattito su nuovi *media* ed elaborazione e trasmissione del sapere non pare destinato a chiudersi presto.

Tra i due fuochi dei soliti "apocalittici" e "integrati" è ragionevole riconoscere, come fa Joseph Ratzinger, che i linguaggi nuovi della comunicazione digitale «determinano una capacità più intuitiva ed emotiva che analitica, orientano verso una diversa organizzazione logica del pensiero e del rapporto con la realtà, privilegiano spesso l'immagine e i collegamenti ipertestuali»; i rischi che di conseguenza si individuano sono «la perdita dell'interiorità, la superficialità nel vivere le relazioni, la fuga nell'emotività, il prevalere dell'opinione più convincente rispetto al desiderio di verità»[26].

Un linguaggio non è un semplice rivestimento di concetti. Il suo uso modella gli stessi contenuti del pensiero. Quindi «se i nuovi linguaggi hanno un impatto sul modo di pensare e di vivere, ciò riguarda in qualche modo anche il mondo della fede, la sua intelligenza e la sua espressione». Gesù stesso, riflette ancora il Papa, ha parlato di greggi, campi, banchetti… «Oggi siamo chiamati a scoprire, anche nella cultura digitale, simboli e metafore significative per le persone, che possono essere di aiuto nel parlare del Regno di Dio all'uomo contemporaneo», si è spinto ad affermare Benedetto XVI.

Grande operazione di "inculturazione" della fede nella cultura della rete, che presuppone né ingenuo ed acritico entusiasmo, né impaurita diffidenza, semmai una più meditata consapevolezza. Con analoghe premesse, anche Antonio Spadaro si chiede: «se la tecnologia e, in particolare, la rivoluzione digitale modificano anche il modo di pensare le cose, ciò non finirà per riguardare anche, in qualche modo, la fede e la sua comunicazione?»[27].

È la domanda che ispira la cosiddetta "cyberteologia", la teologia del "cyberspa-

24. Benedetto XVI, *Messaggio per la 44° Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (2010)*, 24 gennaio 2010.

25. L. Gallesi, *Ma internet ci fa meno intelligenti?*, in «Avvenire», 31 marzo 2011, recensendo N. Carr, *Internet ci rende stupidi?*, Raffaello Cortina editore, Milano 2011.

26. Benedetto XVI, *Udienza alla Plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni sociali*, 28 febbraio 2011.

27. A. Spadaro, *Verso una "cyberteologia"? L'intelligenza della fede nel tempo della rete*, in «Civiltà cattolica», 2011, I, pp. 15-27, in partic. p. 18.

zio", nozione in uso tra studiosi ed esperti non solo di comunicazione a proposito di quella realtà nuova fin qui definita con l'immagine del "continente". Basti pensare *in primis*, prosegue nella riflessione Spadaro, all'utilizzo da parte del gergo dell'informatica di "salvare" o "convertire". Ma l'impatto della cultura di *internet* sulla comprensione della fede va ben oltre questioni di lessico. La cyberteologia, spiega ancora il teologo gesuita, è «riflessione che nasce dalla domanda su come la logica della rete, con le sue potenti metafore che lavorano sull'immaginario, oltre che sull'intelligenza, possa modellare (o meglio: stia modellando) l'ascolto e la lettura della Bibbia, il modo di comprendere la Chiesa e la comunione ecclesiale, il magistero, la teologia della Grazia, la Rivelazione, la liturgia, i sacramenti, la devozione, l'escatologia»[28].

Uno sterminato campo di ricerca dove ben più numerosi e complessi delle acquisizioni sono finora dubbi e domande. Ne passava alcune in rassegna, già nel 2005 (agli albori della popolarità dei *social network* oggi più *trendy*), Nathan Mitchell dalle colonne della prestigiosa «Concilum». «Nel mondo di *internet* e della rete telematica, potere e autorità defluiscono dal centro verso la periferia, verso i margini, […] e questo stesso fenomeno scuoterà profondamente l'organizzazione tradizionale della Chiesa»[29], primo punto. Altra annotazione, «cosa succede se le persone scoprono che possono appartenere a "comunità virtuali" e intavolare "colloqui privati" online (*chatroom*) senza lasciare mai le loro case?».

E ancora, l'attenuarsi della distinzione, nella rete delle reti, tra pubblico e privato «pone enormi domande a una tradizione religiosa che nel corso di due millenni ha considerato "l'intimo santuario della coscienza" come suprema autorità morale». Infine si parla dell'"abilità sorprendente" del cattolicesimo «di promuovere l'appartenenza a una comunità religiosa globale favorendo la fedeltà a una particolarità etnica». Oggi invece «in modi profondi, la rete e internet agiscono come solventi sulle comprensioni "etniche" tradizionali o persino "ideologiche" della comunità».

Solo pochi esempi, ma dalle implicazioni profonde, che sopravanzano di gran lunga la parabola delle riflessioni sin qui sviluppate. Ce n'è abbastanza per presagire, con fondate ragioni, che da tutto questo dipendono prospettive e sorti, in ultima analisi, della nuova evangelizzazione, cui il Papa ha dedicato un nuovo organismo della curia romana e, presto, un'assemblea sinodale. I progressi della scienza e della tecnica, gli accresciuti spazi individuali di libertà, l'abbattimento delle distanze che separano etnie e culture diverse si sono accompagnati, nei paesi di antica cristianità, allo svanire del senso del sacro; «ben presto ci si è resi conto del deserto interiore che nasce là dove l'uomo, volendosi unico artefice della propria natura e del proprio destino, si trova privo di ciò che costituisce il fondamento di tutte le cose»[30], riflessioni del Pontefice.

Lussureggiante, verde giardino o arida e inospitale pietraia, appunto sarà quel "continente digitale" cui l'ingegno umano ha mirabilmente dato consistenza, forma e vita. L'esito dipende da ognuno e da tutti noi. Come non raccogliere l'immane, affascinante sfida?

28. A. Spadaro, *Logica della rete, logica della fede*, intervento al convegno CEI "Diocesi in rete", 23 novembre 2010, Roma.

29. N. Mitchell, *Il rituale e i nuovi media*, in «Concilium». Rivista internazionale di teologia, I, 2005, pp. 109-121, in partic. p. 117 la presente citazione e pp. 118-120 le seguenti.

30. Benedetto XVI, *Motu proprio "Ubicumque et sempre"*, 12 ottobre 2010.

La comunicazione nella vita della comunità cristiana

di Giacomo Ruggeri *

I "linguaggi" nella vita della comunità cristiana

La vita della comunità cristiana di oggi è costituita da una "costellazione linguistica" multiforme, con un insieme di linguaggi, e con essi, di codici ben precisi e riconosciuti da tutti. Vediamo di presentarli brevemente, in quanto è all'interno di questi linguaggi che si rende efficace o meno la comunicazione nella vita della parrocchia. Vi è, anzitutto, il linguaggio prettamente liturgico-rituale, con i suoi codici, segni, simboli dove la persona si mette in comunicazione con Dio (mediante la preghiera, i sacramenti, la liturgia eucaristica, processioni e tradizioni).

Vi è poi il linguaggio delle opere, legato a segni e luoghi concreti: la Caritas, una casa famiglia, un centro per diversamente abili, la mensa dei poveri, i laboratori gestiti da enti e associazioni di volontariato. Qui a parlare sono gli spazi, i luoghi, dove la persona si identifica, ricercando una sua identità, un suo modo di essere, di realizzarsi, di essere presente nel mondo.

Nella vita di una comunità cristiana, inoltre, vi è il linguaggio della fede, più strettamente collegato alla catechesi, alla formazione biblica, all'annuncio del Vangelo. In questo contesto si colloca il percorso dei sacramenti, dell'iniziazione cristiana. Dimensioni, queste, cariche di forte capacità comunicativa, dove le potenzialità e le possibilità sono tante e arricchenti. Dove la proposta associativa e il percorso formativo secondo le varie fasce d'età sono presenti (penso allo Scoutismo, all'Azione Cattolica) il valore aggiunto è dato dal saper meglio coniugare "messaggio e mezzo", "linguaggio e messaggio". In campo associativo, potremmo sintetizzare, la «persona è il messaggio» inteso come investimento su di essa e, mediante di essa, si può dare volto concreto e testimonianza credibile all'esperienza cristiana, alla fede, al Vangelo. Nella comunità cristiana dove l'annuncio del Vangelo e la catechesi rispondono a canoni e codici scolastici il risultato è un divario sempre più ampio tra la vita globale della persona e il messaggio della fede dato come nozioni, comportamenti, atteggiamenti ma che non intercettano nel concreto scelte e comportamenti del bambino, ragazzo, giovane, genitore.

Vi è poi il linguaggio delle mura domestiche, fatto di gesti ripetitivi, abitudine alle persone, agli spazi abitati. È il linguaggio cosiddetto della vita quotidiana, di tutti i giorni, dove la preoccupazione per l'educazione dei figli si mescola con la crisi del lavoro e il suo ripensamento, dove lo smarrimento sociale-culturale del Paese rimbalza nelle preoccupazioni di casa legate alla sofferenza, al dolore, alla malattia inattesa. Tutto ciò diviene linguaggio esistenziale, dove la capacità e la componente del saper discernere, capire, vedere con sapienza e buon senso cedono il passo a immediatezza, risposta affrettata e poco soppesata e confrontata con altri.

* Parroco (Diocesi di Fano), Docente di *Teologia-Pastorale della Comunicazione* all'ISSR "A. Marvelli" di Rimini e all'ISSR "Lumen Gentium" di Ancona. Componente di Redazione del Centro Orientamenti Pastorali (COP) e del Forum Pastoralisti Italiani.

Accanto a queste forme vi è il linguaggio mediale e digitale, giorno dopo giorno sempre più sofisticato e avanzato. La persona, nel tempo, si conforma a questo nuovo linguaggio pervasivo, persuasivo, performativo. I new media (cellulare, iPad, iPhon, il mondo vastissimo dei social network) stanno riformulando un modo nuovo e profondo di parlare all'uomo di oggi e di far parlare-interagire le persone tra loro. A cambiare non sono, solamente, gli strumenti. In gioco vi è l'uomo stesso e l'antropologia che i new media riscrivono nello scenario globale.

La vita di un popolo: fonte primaria di comunicazione. Non (solo) di singoli

Da questa premessa comprendiamo come la comunicazione nella vita della comunità cristiana prima ancora di essere pensata nell'ottica degli strumenti e dei mezzi di comunicazione sociale (valorizzati o meno, non è qui il cuore) va riformulata alla luce del rapporto Chiesa-comunione. Ad essere in gioco sono le relazioni che maturano, o meno, all'interno della comunità cristiana, relazioni che corrono nella rete di Internet grazie ai sentieri multiformi dei social network e che non fanno altro che rilanciare, amplificare la ricchezza e/o il vuoto delle relazioni stesse. Comunicare di più non corrisponde a comunicare meglio. Comunicare con più velocità non aiuta se, alle spalle, non è chiaro perché si vuole comunicare, che cosa si vuole dire, con chi si sceglie di farlo e, per ultimo non a caso, con quale mezzo. Il cuore, dunque, non sta nel mezzo ma nella testimonianza che viene data dalla persona e dalla comunità dove essa vive, opera, agisce, si muove. La testimonianza di una comunità cristiana non è autoreferenziale (per quanto innovativo e arricchente possa esprimersi nei suoi progetti e nel suo operato pastorale), ma si rende specifica in quanto annuncia e rende visibile la bellezza della fede, della vita della Chiesa nella sua apostolicità e fondamento teologico, della vita buona educata con e per mezzo del Vangelo.

La comunità cristiana, pertanto, troverà la sua "forza comunicativa" quando da un lato sarà capace di essere fedele al mandato missionario del Signore e, dall'altro, di essere presente nel mondo digitale come volto di comunità, non solo di singoli, ma come storia di popolo amato e salvato più che un pullulare di individui dai profili limitati, se non divengono testimonianza d'insieme, di vita relazionale narrata, non solo visibilizzata e posta in rete. Di chiaro riferimento, a tal proposito, è il paragrafo 20 degli *Orientamenti* del decennio della Chiesa Italiana "Educare alla vita buona del Vangelo" quando si afferma: «La Chiesa è luogo e segno della permanenza di Gesù Cristo nella storia. Anche nel suo compito educativo, come in tutto ciò che essa è e opera, attinge da Cristo e ne diventa *discepola*, seguendone le orme, grazie al dono dello Spirito Santo». E al paragrafo 26 si chiarisce e approfondisce il concetto: «Cristiani si diventa, non si nasce. Questo notissimo detto di Tertulliano sottolinea la necessità della dimensione propriamente educativa nella vita cristiana. Si tratta di un itinerario condiviso, in cui educatori ed educandi intrecciano un'esperienza umana e spirituale profonda e coinvolgente. Educare richiede un impegno nel tempo, che non può ridursi a interventi puramente funzionali e frammentari; esige un rapporto personale di fedeltà tra soggetti attivi, che sono protagonisti della relazione educativa, prendono posizione e mettono in gioco la propria libertà. Essa si forma, cresce e matura solo nell'incontro con un'altra libertà; si verifica solo nelle relazioni personali e trova il suo fine adeguato nella loro maturazione».

Comunicazione come missione: prospettive del Direttorio

Il Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa "Comunicazione e Missione"[1] della CEI offre spunti di riflessione e indicazioni pratiche per avviare nella comunità cristiana un percorso che faccia della comunicazione una scelta di educazione alle relazioni, prima ancora della valorizzazione degli strumenti.

a) Attivare percorsi di formazione

I media creano cultura. I nuovi media formano una nuova antropologia. Le relazioni che vengono attivate dalla nascita, dall'utilizzo, dalla frequentazione dei nuovi media (cellulare, iPad, iPhon, il mondo vastissimo dei social network) richiedono necessariamente un approccio formativo. La comunità cristiana è chiamata ad essere interlocutore autorevole in questo processo perché a cambiare sono i processi cognitivi, formativi, esperienziali, specie nei ragazzi e nelle giovani generazioni, molto più veloci del mondo adulto. Si chiarisca subito l'assioma che i media non sono affatto neutri. Essi hanno una forza plasmante e perforatrice capace di orientare parola, pensiero, azione. A tal proposito al paragrafo 52 del Direttorio viene affermato:

> «L'educazione alla comunicazione e ai media non può esaurirsi nella conoscenza delle tecniche, ma deve saper leggere in profondità l'attualità sociale e culturale. Questa consapevolezza va messa al centro dei percorsi di formazione che vanno attivati nelle famiglie, nella scuola, nella parrocchia e nelle aggregazioni laicali. Di fronte a un simile compito formativo potremmo forse sentirci impreparati. L'impegno richiesto è senza dubbio notevole, ma è anche improrogabile. E va oltre la contingenza del momento per assumere la fisionomia di profilo permanente per l'identità e la missione della Chiesa. La conversione pastorale e culturale, inoltre, non riguarda solo i singoli membri della Chiesa, ma investe la comunità nel suo insieme. Nell'era dei media anche la parrocchia è costretta a cambiare la sua fisionomia. Certamente continua ad essere la comunità dei rapporti personali, della carità tangibile, degli incontri formativi diretti e dei sacramenti. Ma s'avvia a comunicare anche con il sito internet, la posta elettronica, il notiziario, la biblioteca multimediale. Dà ai fedeli la possibilità d'incontrarsi per un discernimento critico dei media e dei messaggi»[2].

b) Integrazione con le realtà apostoliche nate per la comunicazione

Al paragrafo 119 il Direttorio pone all'attenzione della comunità cristiana la presenza nel territorio di quelle realtà religiose che, nel proprio Dna statutario, hanno la comunicazione come via per l'annuncio e la testimonianza. La comunità cristiana sappia coinvolgere tali Istituti chiedendo non solo la competenza comunicativa, ma il voler ripensare assieme la fede cristiana nel territorio dove ci si ritrova ad operare, vivere, servire. Dice il Direttorio:

> «Alle società e agli istituti religiosi votati all'apostolato delle comunicazioni sociali viene chiesto di cooperare alle altre iniziative ecclesiali con uno stile di collaborazio-

1. Conferenza Episcopale Italiana, *Comunicazione e missione, Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa*, LEV, Roma 2004.
2. *Ibidem*, § 52.

ne e di comunione. Gli istituti sorti con la finalità dell'apostolato delle comunicazioni sociali devono collaborare strettamente tra di loro e tenersi in fattivo contatto con gli uffici diocesani, nazionali, regionali o continentali, per impostare un programma comune relativo alle opere di apostolato in questo settore. Insieme a vescovi, presbiteri e laici, anche i consacrati hanno l'obbligo di collaborare alla specifica formazione cristiana in questo settore sia in riferimento alla loro presenza nelle scuole e nei luoghi formativi sia in ragione dello specifico messaggio spirituale di cui sono portatori. In questo compito educativo, volto a formare sapienti recettori ed esperti comunicatori, le persone consacrate sono chiamate ad offrire la loro particolare testimonianza sulla relatività di tutte le realtà visibili, aiutando i fratelli a valorizzarle secondo il disegno di Dio, ma anche a liberarsi dalla cattura ossessiva della scena di questo mondo che passa (cfr. *1Cor* 7,31). Agli istituti che reggono università e centri accademici è inoltre richiesto uno specifico impegno per l'approfondimento scientifico e per un'opera di ricerca nei riguardi della comunicazione sociale»[3].

c) Il carattere laicale dell'animatore della comunicazione

Lievito nella massa. Un'immagine che può aiutare la collocazione del laico nella dimensione della comunicazione, apportando la sua originalità laicale, la sua storia di vita (umana e spirituale) segnata anche dalla frequentazione ai media e new media. Il Vangelo, potremmo dire, ripensato con cuore e mente di laico a servizio e beneficio della comunità cristiana. Evidenzia il Direttorio a tal proposito:

> «Decisivo per tutti è saper incidere a fondo nella società, nella vita professionale, nei rapporti quotidiani, per creare un'osmosi tra la comunità ecclesiale e la società civile. Il profilo dell'animatore è tipicamente secolare, cioè di cristiano che attraverso l'inserimento nel mondo opera con piena consapevolezza e in sintonia con la comunità ecclesiale per la trasformazione delle realtà terrene secondo il progetto di Dio. Viene così offerta un'ulteriore possibilità per qualificare l'azione di un laicato spesso alla ricerca della propria identità. Sulla linea dell'esortazione apostolica *Christifideles laici* dobbiamo guardare alla straordinaria varietà di presenze nella Chiesa, tutte e ciascuna chiamate a lavorare per l'avvento del regno di Dio secondo la diversità di vocazioni e situazioni, carismi e ministeri. E ancora: veramente ciascuno è chiamato per nome, nell'unicità e irripetibilità della sua storia personale, a portare il suo proprio contributo per l'avvento del regno di Dio. Nessun talento, neppure il più piccolo, può essere nascosto e lasciato inutilizzato (cfr. *Mt* 25,24-27)»[4].

d) Il laico partecipi al dibattito pubblico, da credente

Qual è il contributo specifico del laico nella piazza dei dibattiti mediatici, sui diversi temi oggetto di discussione? Credo che sia questo: aiutare a far emergere sempre la verità del pensiero, vincendo la tentazione di appropriarsene, offrendo non solo la propria personale opinione ma sapendo dare criteri per meglio comprendere, capire e di conseguenza agire. Il Direttorio al paragrafo 149 dice:

3. *Ibidem*, § 119.
4. *Ibidem*, § 129.

> «Di grande rilievo è anche il contributo offerto attraverso i media da parte dei cattolici esperti nei vari ambiti del sapere teologico, filosofico, antropologico, scientifico e nelle più svariate discipline. Nei dibattiti che animano la piazza mediatica possono presentare, con la libertà e la responsabilità proprie del credente, il punto di vista cattolico. Occorre promuovere la partecipazione dei fedeli laici al dibattito pubblico, sia per la loro competenza in ambiti specifici sia per evitare la ricorrente semplificazione mediatica che riduce il punto di vista dei cattolici alla voce di ecclesiastici, alimentando così una stereotipata immagine "clericale" della Chiesa»[5].

e) Studio e approfondimento, per il laico, nel mondo della comunicazione

Oggi non ci si può più permettere di improvvisare e, tanto meno, essere superficiali nelle dinamiche comunicative in atto nella società. Per affrontare la sfida della comunicazione è necessaria, per la comunità cristiana, un'adeguata formazione soprattutto per i laici che avvertono in loro stessi una propensione ai media. Studio e approfondimento sono la base. Sottolinea il Direttorio:

> «La Chiesa riceverebbe un servizio migliore se quanti detengono cariche e svolgono funzioni a suo nome venissero formati nella comunicazione. Ai presbiteri, ai diaconi, ai religiosi e agli operatori laici della pastorale è fatto obbligo, dunque, di studiare i mezzi di comunicazione sociale per comprenderne meglio l'impatto sugli individui e sulla società e aiutarli ad acquisire metodi di comunicazione adatti alla sensibilità e agli interessi delle persone. Nelle singole diocesi sarebbe auspicabile promuovere iniziative di formazione rivolte alle varie categorie di persone, a partire da genitori ed educatori, per approfondire il ruolo della comunicazione sociale e il suo impatto sulla vita personale, nella famiglia e nella società»[6].

f) Le responsabilità specifiche del laico, nella comunicazione, all'interno della comunità cristiana e nella società

Edificare il Regno di Dio e la sua giustizia. La comunicazione è a servizio della comunione tra i fedeli laici, *ad intra ed extra* della Chiesa. Essere figli di tale comunione aiuta a vivere la paternità nel mondo dei media da persone credenti e credibili. Il Direttorio indica in tale prospettiva quanto segue:

> «I laici cerchino di rendere testimonianza a Cristo, anzitutto assolvendo i propri incarichi con competenza e spirito apostolico, collaborando inoltre direttamente, ciascuno secondo le proprie possibilità, all'azione pastorale della Chiesa con le loro prestazioni tecniche, economiche, culturali e artistiche. Di grande attualità e da perseguire con determinazione, restano gli obiettivi già indicati dal Concilio Vaticano II: si devono preparare tecnicamente, culturalmente e moralmente i laici, moltiplicando scuole, facoltà e istituti, dove pubblicisti, autori di film e di trasmissioni radiofoniche e televisive e quanti altri si interessano a queste attività possano acquistare un formazione completa, vivificata di spirito cristiano, specialmente nel campo della dottrina sociale della Chiesa. Ma occorre preparare ed aiutare anche

5. *Ibidem*, § 149.
6. *Ibidem*, § 181.

gli attori, perché con la loro arte contribuiscono validamente al bene della società umana. Devono infine essere diligentemente preparati i critici letterari, cinematografici, radiofonici, televisivi ecc., perché si distinguano per competenza nella loro materia, e vengano istruiti e incoraggiati a porre sempre nel dovuto rilievo, nei loro giudizi, l'aspetto morale. Va inoltre accolta la richiesta, ora implicita ora esplicita, di un orientamento spirituale e di un confronto culturale proveniente da professionisti cattolici e non, da chi è impegnato nell'apostolato ecclesiale delle comunicazioni sociali nei vari media. In questo senso vanno moltiplicate le occasioni per arricchire la loro esperienza professionale e per approfondire la fede, la conoscenza della dottrina cattolica e delle tematiche religiose»[7].

Priorità per la parrocchia: imparare a comunicare la sua conversione

Gli Orientamenti pastorali del decennio da parte della Chiesa Italiana hanno ben presente la risorsa e la sfida che proviene dal mondo dei *new media* verso la comunità cristiana. I Vescovi nel paragrafo 41 così scrivono:

> «Solo una comunità accogliente e dialogante può trovare le vie per instaurare rapporti di amicizia e offrire risposte alla sete di Dio che è presente nel cuore di ogni uomo. Oggi si impone la ricerca di nuovi linguaggi, non autoreferenziali e arricchiti dalle acquisizioni di quanti operano nell'ambito della comunicazione, della cultura e dell'arte. Per questo è necessario educare a una fede più motivata, capace di dialogare anche con chi si avvicina alla Chiesa solo occasionalmente, con i credenti di altre religioni e con i non credenti. In tale prospettiva, il progetto culturale orientato in senso cristiano stimola in ciascun battezzato e in ogni comunità l'approfondimento di una fede consapevole, che abbia piena cittadinanza nel nostro tempo, così da contribuire anche alla crescita della società. La parrocchia – Chiesa che vive tra le case degli uomini – continua a essere il luogo fondamentale per la comunicazione del Vangelo e la formazione della coscienza credente; rappresenta nel territorio il riferimento immediato per l'educazione e la vita cristiana a un livello accessibile a tutti; favorisce lo scambio e il confronto tra le diverse generazioni; dialoga con le istituzioni locali e costruisce alleanze educative per servire l'uomo. Essa è animata dal contributo di educatori, animatori e catechisti, autentici testimoni di gratuità, accoglienza e servizio. La formazione di tali figure costituisce un impegno prioritario per la comunità parrocchiale, attenta a curarne, insieme alla crescita umana e spirituale, la competenza teologica, culturale e pedagogica»[8].

Comunicare per l'uomo equivale a vivere. La comunicazione, pertanto, non è una delle tante possibili attività della persona, ma è una dimensione costitutiva. Anche per la Chiesa la comunicazione è questione di vita o di morte, perché essa esiste proprio per comunicare il Vangelo. Oggi la trasmissione della fede deve essere pensatamente collegata con le forme della comunicazione mediatica perché è soprattutto a questo livello che si comprende che cosa significa comunicazione "sociale" e mezzi della co-

7. *Ibidem*, § 183.

8. Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo, Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Roma 2010.

municazione "sociale". La trasmissione dei codici culturali un tempo avveniva attraverso strumenti per così dire più "pesanti" e più "duri" (la letteratura, la filosofia, le istituzioni, il costume) che fornivano il codice simbolico da assumere criticamente e creativamente nei processi formativi della vita. In essi si inseriva del tutto naturalmente la trasmissione della fede come il momento simbolico e per certi versi totalizzante di quei codici culturali, capace di aprirli alla ricerca della verità dell'esistenza. Oggi la comunicazione attraverso i *mezzi di comunicazione di massa* suppongono il valore aggiunto di una comunicazione più "leggera" e "soft", perché "virtuale", la cui memoria è labile traccia e quindi agisce di più sui processi emozionali, affettivi, a distanza, meno stabili e stabilizzanti. Potremmo dire che la comunicazione di massa tende a non fornire codici consistenti, ma quasi a rinnovarli sempre, inventando ogni giorno da capo – per usare di nuovo la metafora della lingua – la grammatica, la sintassi e il discorso che trasmette messaggi. Anzi sembra che la lingua mediatica riplasmi sempre da capo la grammatica umana. La parrocchia, per essere la casa e la scuola della comunione tra le dimore degli uomini, deve insegnare anche le forme originarie della comunicazione, quelle che la tradizione ci consegna e quelle dei nuovi strumenti mediatici. Perché i mezzi della comunicazione siano il corpo allargato dell'uomo e l'uomo non diventi la protesi della grande rete mediatica.

Il card. Camillo Ruini, nel 2003, nella prolusione del Consiglio Permanente della Cei così appuntava profeticamente:

> «Sembra utile porsi con franchezza anzitutto una domanda: è in grado la parrocchia di accogliere e attuare quella grande svolta che va sotto il nome di conversione missionaria della nostra pastorale, o è invece destinata a rimanerne purtroppo sostanzialmente al di fuori, restando prigioniera di due tendenze, tra loro parzialmente contrastanti ma entrambe poco aperte alla missionarietà: quella di concepirsi come una comunità piuttosto autoreferenziale, nella quale ci si accontenta di trovarsi bene insieme, e quella di una stazione di servizio per l'amministrazione dei sacramenti, che continua a dare per scontata in coloro che li richiedono una fede spesso assente?».

Al paragrafo 52 i Vescovi dedicano un approfondimento specifico proprio alla comunicazione:

> «La comunità cristiana guarda con particolare attenzione al mondo della comunicazione come a una dimensione dotata di una rilevanza imponente per l'educazione. La tecnologia digitale, superando la distanza spaziale, moltiplica a dismisura la rete dei contatti e la possibilità di informarsi, di partecipare e di condividere, anche se rischia di far perdere il senso di prossimità e di rendere più superficiali i rapporti. La crescita vorticosa e la diffusione planetaria di questi mezzi, favorite dal rapido sviluppo delle tecnologie digitali, in molti casi acuiscono il divario tra le persone, i gruppi sociali e i popoli. Soprattutto, non cresce di pari passo la consapevolezza delle implicazioni sociali, etiche e culturali che accompagnano il diffondersi di questo nuovo contesto esistenziale. Agendo sul mondo vitale, i processi mediatici arrivano a dare forma alla realtà stessa. Essi intervengono in

modo incisivo sull'esperienza delle persone e permettono un ampliamento delle potenzialità umane. Dall'influsso più o meno consapevole che esercitano, dipende in buona misura la percezione di noi stessi, degli altri e del mondo. Essi vanno considerati positivamente, senza pregiudizi, come delle risorse, pur richiedendo uno sguardo critico e un uso sapiente e responsabile. Il loro ruolo nei processi educativi è sempre più rilevante: le tradizionali agenzie educative sono state in gran parte soppiantate dal flusso mediatico. Un obiettivo da raggiungere, dunque, sarà anzitutto quello di educare alla conoscenza di questi mezzi e dei loro linguaggi e a una più diffusa competenza quanto al loro uso. Il modo di usarli è il fattore che decide quale valenza morale possano avere. Su questo punto, pertanto, deve concentrarsi l'attenzione educativa, al fine di sviluppare la capacità di valutarne il messaggio e gli influssi, nella consapevolezza della considerevole forza di attrazione e di coinvolgimento di cui essi dispongono. Un particolare impegno deve essere posto nel tutelare l'infanzia, anche con concreti ed efficaci interventi legislativi. Pure in questo campo, l'impresa educativa richiede un'alleanza fra i diversi soggetti. Perciò sarà importante aiutare le famiglie a interagire con i media in modo corretto e costruttivo, e mostrare alle giovani generazioni la bellezza di relazioni umane dirette. Inoltre, si rivela indispensabile l'apporto dei mezzi della comunicazione promossi dalla comunità cristiana (tv, radio, giornali, siti *internet*, sale della comunità) e l'impegno educativo negli itinerari di formazione proposti dalle realtà ecclesiali. Un ruolo importante potrà essere svolto dagli animatori della comunicazione e della cultura, che si stanno diffondendo nelle nostre comunità, secondo le indicazioni contenute nel Direttorio sulle Comunicazioni Sociali»[9].

Sintesi – decalogo per la comunità cristiana per "ben comunicare"

Tracciamo, in sintesi, un quadro di riferimento a servizio della comunità cristiana e del suo "ben comunicare":

1. La vita della comunità cristiana di oggi è costituita da una "costellazione linguistica" multiforme, con un insieme di linguaggi, e con essi, di codici ben precisi e riconosciuti da tutti. A cambiare non sono, unicamente, gli strumenti. In gioco vi è l'uomo stesso e l'antropologia che i *new media* riscrivono nello scenario globale.

2. Comunicare con più velocità non aiuta se, alle spalle, non è chiaro perché si vuole comunicare, che cosa si vuole dire, con chi si scegli di farlo e – per ultimo non a caso – con quale mezzo.

3. La comunicazione della fede non è solamente esprimere il messaggio evangelico nel linguaggio di oggi, ma occorre avere il coraggio di pensare in modo più profondo, come è avvenuto in altre epoche, il rapporto tra la fede, la vita della Chiesa e i mutamenti che l'uomo sta vivendo.

4. La testimonianza di una comunità cristiana non è autoreferenziale (per quanto innovativo e arricchente possa esprimersi nei suoi progetti e nel suo operato pastorale), ma si rende specifica in quanto annuncia e rende visibile la bellezza della fede, della

9. *Ibidem*, § 52.

vita della Chiesa nella sua apostolicità e nel fondamento teologico, della vita buona educata con e per mezzo del Vangelo.

5. La comunità cristiana trova la sua "forza comunicativa" quando da un lato è capace di essere fedele al mandato missionario del Signore e, dall'altro, di essere presente nel mondo digitale come volto di comunità, non solo di singoli, ma come storia di popolo amato e salvato. La comunità cristiana è chiamata ad essere interlocutore efficace e credibile nella babele delle lingue e dei linguaggi. È chiamata a perseguire la via dell'approfondimento, dello studio, dell'aiutare a capire il mondo, l'uomo di oggi e saper offrire criteri di lettura alla luce del Vangelo.

6. La conversione pastorale e culturale non riguarda solo i singoli membri della Chiesa, ma investe la comunità nel suo insieme. Nell'era dei media anche la parrocchia è costretta a cambiare la sua fisionomia. Certamente continuerà ad essere la comunità dei rapporti personali, della carità tangibile, degli incontri formativi diretti e dei sacramenti, ma nel quadro della cultura digitale.

7. Occorre promuovere la partecipazione dei fedeli laici al dibattito pubblico, sia per la loro competenza in ambiti specifici sia per evitare la ricorrente semplificazione mediatica che riduce il punto di vista dei cattolici alla voce di ecclesiastici.

8. Oggi non ci si può più permettere di improvvisare e, tanto meno, essere superficiali nelle dinamiche comunicative in atto nella società. Per affrontare la sfida della comunicazione è necessaria, per la comunità cristiana, un'adeguata formazione soprattutto per i laici che avvertono in loro stessi una propensione ai media.

9. Comunicare per l'uomo equivale a vivere. La comunicazione non è una delle tante possibili attività della persona, ma è una dimensione costitutiva. Oggi la trasmissione della fede deve essere pensatamente collegata con le forme della comunicazione mediatica perché è soprattutto a questo livello che si comprende che cosa significa comunicazione "sociale" e mezzi della comunicazione "sociale".

10. Il fine della comunicazione nella vita della comunità cristiana è quello di promuovere una spiritualità della comunione[10], facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto.

10. Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, Lettera Apostolica 2001, nn. 42-43.

Agorà:
città e cultura

Povertà, globalizzazione e salvaguardia del creato
Nuove sfide educative

Seminari di studio *

Presentazione

«Nell'epoca della globalizzazione l'economia risente di modelli competitivi, legati a culture tra loro molto diverse [...]. La vita economica ha senz'altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di ridistribuzione guidate dalla politica, e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono. L'economia globalizzata sembra privilegiare la prima logica, quella dello scambio contrattuale, ma direttamente o indirettamente dimostra di aver bisogno anche delle altre due, la logica politica e la logica del dono, senza contrapartita».

(Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, 37)

La povertà è uno scandalo inaccettabile per il XXI secolo. Questo il messaggio che la Caritas europea ha lanciato nel gennaio 2010, presentando al Parlamento di Bruxelles la campagna "*zero poverty*", in occasione dell'anno europeo di lotta alla povertà e all'esclusione sociale. In questo quadro di rinnovato impegno istituzionale che coinvolge Unione Europea e governi nazionali, anche le diverse realtà ecclesiali sono chiamate a offrire un loro specifico contributo, soprattutto in ambito educativo e formativo.

Oggi, ancor più che in passato, siamo chiamati a rafforzare la conoscenza dei fenomeni e delle situazioni che generano la povertà nell'inedito contesto di complessità sociale e di globalizzazione dell'economia, ma anche di progressiva aggressione e rapina delle risorse ambientali. Contemporaneamente occorre rendersi conto che la povertà, l'esclusione sociale, la distruzione dell'ambiente non sono un destino ineluttabile, bensì effetti di perversi meccanismi sociali, economici e politici, che ognuno ha il dovere di modificare, a partire da una più chiara consapevolezza etica e da un rinnovato impegno educativo. *(Natalino Valentini)*

* Questi seminari, proposti dall'ISSR "A. Marvelli" in collaborazione con l'Ufficio Diocesano per la Pastorale sociale, la Caritas Diocesana e l'Ufficio Diocesano per la Pastorale della Famiglia, si sono svolti nei mesi di Dicembre 2010 e Gennaio 2011, presso l'Aula Magna dell'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

Lo scandalo della povertà
Responsabilità politiche e sfide educative *

di Aluisi Tosolini **

1. Povertà e stereotipi*

Il 2010 è stato dichiarato dall'Unione Europea l'anno della lotta alla povertà e all'esclusione sociale. Una attenzione che deriva dalla necessità di lottare contro la povertà vista come uno dei peggiori e più diffusi scandali delle società contemporanee.

In realtà nei confronti della povertà noi assistiamo a quattro diversi atteggiamenti che tentano, in tutti i modi, di distanziarsi dal tema stesso.

In sintesi si tratta di quattro stereotipi difficilissimi da rimuovere:

a) la povertà è solo economica;

b) chi è povero lo è per colpa sua, perché non si impegna abbastanza per uscire dalla situazione di povertà;

c) la povertà non mi riguarda, non tocca me, non ha a che fare con il mio stile di vita o con la mia responsabilità;

d) la lotta alla povertà non mi riguarda, ci penserà qualcun altro (lo Stato, il mondo del volontariato, la Caritas…).

Si tratta di stereotipi che permettono di continuare a vivere e ad agire come se la povertà non esistesse, come non si trattasse di uno scandalo terribile.

Da qui la necessità di una educazione sociale e civile alla lotta alla poverta. L'attenzione alla povertà si configura infatti come un compito assieme democratico, culturale e di solidarietà sociale che richiede un impegno forte da parte di tutte le istituzioni. Basti pensare, ad esempio, all'articolo 3 della Costituzione italiana, che definisce con chiarezza come il compito della Repubblica e di tutte le sue istituzioni sia prioritariamente quello di rimuovere tutti gli ostacoli (siano essi economici, sociali, culturali) che impediscono la piena cittadinanza:

> *Art. 3*: Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Benedetto XVI, rivolgendosi l'8 gennaio 2009 al corpo diplomatico, ha presentato in modo sintetico sia l'ampiezza e la profondità delle sfide che la povertà pone

* Relazione riveduta e integrata del ciclo di seminari di studio su "Povertà, globalizzazione e salvaguardia del Creato", promossi dall'ISSR "A. Marvelli" nel Gennaio 2011. Il presente testo riprende alcune parti del progetto realizzato da Caritas Italiana nel 2010 consistente nel kit multimediale intitolato *Zero Poverty*, edito da Città Nuova e curato da Aluisi Tosolini e Gianni Caligaris.

** Dirigente scolastico a Parma, pedagogista, collaboratore della rivista CEM Mondialità.

alle società contemporanee, sia il punto da cui partire per costruire un mondo più umano e dignitoso per tutti:

> «Le parole con le quali il Papa Paolo VI iniziava la sua riflessione nella Enciclica *Populorum Progressio* non hanno perso nulla della loro attualità: "Essere affrancati dalla miseria, garantire in maniera più sicura la propria sussistenza, la salute, un'occupazione stabile; una partecipazione più piena alle responsabilità, al di fuori da ogni oppressione, al riparo da situazioni che offendono la loro dignità di uomini; godere di una maggiore istruzione; in una parola, fare conoscere e avere di più, per essere di più: ecco l'aspirazione degli uomini di oggi, mentre un gran numero d'essi è condannato a vivere in condizioni che rendono illusorio tale legittimo desiderio" (n. 6). Per costruire la pace, occorre ridare speranza ai poveri. Come non pensare a tante persone e famiglie colpite dalle difficoltà e dalle incertezze che l'attuale crisi finanziaria ed economica ha causato a livello mondiale? Come non evocare la crisi alimentare e il surriscaldamento climatico, che rendono ancora più arduo l'accesso al cibo e all'acqua per gli abitanti delle regioni fra le più povere del pianeta? È d'ora innanzi urgente adottare una strategia efficace per combattere la fame e facilitare lo sviluppo agricolo locale, soprattutto perché la percentuale di persone povere nei Paesi ricchi aumenta [...]. Per rendere l'economia sana, è necessario costruire una nuova fiducia. Ciò può essere realizzato solo attraverso l'attuazione di un'etica basata sulla dignità innata della persona umana. So quanto ciò sia impegnativo, ma non è un'utopia! Oggi più di ieri, il nostro futuro è in gioco, così come il destino stesso del nostro pianeta e dei suoi abitanti, in primo luogo delle giovani generazioni che ereditano un sistema economico e un tessuto sociale fortemente compromessi: se vogliamo lottare contro la povertà, dobbiamo investire soprattutto nei giovani, educandoli a un ideale di vera fraternità»[1].

L'Unione Europea, dichiarando il 2010 anno europeo della lotta alla povertà ed all'esclusione sociale, ha indicato come propria priorità la lotta alla povertà che riguarda almeno 80 milioni di persone (oltre il 16% della popolazione europea). La Caritas Europa ha promosso una specifica campagna di lotta alla povertà e all'esclusione sociale intitolata *Poverty Zero*. Il messaggio centrale della campagna si basa sul fatto che la povertà costituisce uno scandalo inaccettabile per il XXI secolo e che occorre agire subito. Da qui lo slogan: *Poverty Zero – Act Now – Agisci Ora*[2].

2. Definire la povertà

Non è qui possibile l'analisi in dettaglio della povertà e dell'esclusione sociale, sia dal punto di vista della descrizione che dello studio delle cause e degli interventi urgenti e necessari a livello di *welfare state*, di politica complessiva, di scelte di modelli di società e di sviluppo, pertanto ci soffermiamo solo su pochi aspetti, con l'obiettivo di rendere ragione delle multimensionalità della povertà contempora-

1. Benedetto XV, *Discorso al corpo diplomatico*, 8 gennaio 2009. Si veda anche il messaggio per la Giornata della Pace 2009 intitolato, emblematicamente *Combattere la povertà, costruire la pace*.

2. Si veda il sito http://www.zeropoverty.org/ e la sezione specifica del sito http://www.caritasitaliana.it.

nea. La ricerca sui molteplici modi con cui la povertà e l'esclusione sociale vengono definite e indagate costituisce infatti non solo un momento imprescindibile in vista della elaborazione di una nuova cultura di fraternità, ma anche un momento in cui il contesto educativo è chiamato a favorire apprendimenti specifici.

2.1. La povertà e i suoi indicatori

Seguendo le indicazioni dei rapporti sullo sviluppo dell'UNDP[3] occorre in primo luogo prendere atto che: «La povertà umana è più grave della povertà di reddito: è la negazione delle scelte e delle opportunità che consentono uno standard di vita accettabile»[4].

Sulla povertà, sostiene l'UNDP, si possono delineare tre diversi punti di vista, tre diverse prospettive, a seconda degli elementi che costituiscono il *focus* della definizione.

Reddito	Una persona è povera se, e solo se, il suo livello di reddito è inferiore alla soglia di povertà stabilita (che a sua volta si misura in termini di disponibilità di reddito sufficiente per comperare una certa quantità di cibo).
Bisogni umani	Povertà è la deprivazione del necessario materiale per un soddisfacimento appena accettabile dei bisogni umani, incluso il cibo. Tra i bisogni: le cure sanitarie di base, l'istruzione e i servizi essenziali, l'occupazione, la partecipazione sociopolitica. Tali bisogni devono essere garantiti dalla comunità. In caso contrario è facile che gli individui sprofondino nella povertà.
Capacità	La povertà rappresenta l'assenza di qualche basilare capacità e quindi la perdita da parte di una persona dell'opportunità di acquisire livelli minimi di alcuni rilevanti funzionamenti quali, ad esempio, l'essere ben nutriti, l'essere adeguatamente vestiti e riparati, evitare le malattie più comuni, poter partecipare alla vita della comunità. Secondo l'UNDP l'approccio alla capacità riconcilia la nozione di povertà assoluta con quella di povertà relativa, poiché la deprivazione relativa di reddito e di beni primari può condurre ad una deprivazione assoluta di capacità.

Per quanto riguarda gli indicatori, i metri con i quali si misurano i diversi tipi e livelli di povertà, la pluralità di prospettive sopra delineata si traduce in una altrettanto significativa differenziazione degli indicatori.

In Italia, ad esempio, l'ISTAT utilizza i seguenti concetti[5]:

3. Tutti reperibili on line, anche in traduzione italiana, sul sito www.undp.it. A stampa i rapporti sono diffusi in Italia dall'editore Rosemberg & Sellier di Torino.

4. VIII rapporto UNDP, 1997.

5. ISTAT, *La misura della povertà assoluta*, Metodi e Norme n. 39, 2009.

Soglia di povertà assoluta	Rappresenta la spesa minima necessaria per acquisire i beni e servizi inseriti nel paniere di povertà assoluta. La soglia di povertà assoluta varia, per costruzione, in base alla dimensione della famiglia, alla sua composizione per età, alla ripartizione geografica e alla dimensione del Comune di residenza.
Paniere di povertà assoluta	Rappresenta l'insieme dei beni e servizi che, nel contesto italiano, vengono considerati essenziali per una determinata famiglia a conseguire uno standard di vita minimamente accettabile.
Incidenza della povertà assoluta	Si ottiene dal rapporto tra il numero di famiglie con spesa mensile per consumi pari o al di sotto della soglia di povertà assoluta e il totale delle famiglie residenti.
Spesa per consumi per la stima della povertà assoluta	È calcolata al netto delle spese per manutenzione straordinaria delle abitazioni, dei premi pagati per assicurazioni vita e rendite vitalizie, rate di mutui e restituzione di prestiti. È inoltre comprensiva degli affitti effettivamente pagati dalle famiglie e degli affitti figurativi, stimati sulla base della valutazione da parte della famiglia stessa.
Spesa media procapite	Si ottiene dividendo la spesa della famiglia per il numero totale dei componenti.
Spesa equivalente	Si ottiene applicando alla spesa familiare dei coefficienti di correzione che permettono il confronto diretto tra le spese sostenute da famiglie di ampiezza diversa (coefficienti relativi alla "scala di equivalenza Carbonaro"). Ad esempio, nel 2008, una famiglia con un solo componente è collocata sotto la linea della povertà se ha un reddito mensile inferiore a 599 euro.

Gli indici di povertà elaborati dall'Undp (rapporto 2007/08[6]) sono più complessi, tengono conto di una pluralità di fattori e vanno confrontati con l'Indice di Sviluppo Umano (ISU – HDI) che non è definito solo con parametri legati al reddito. È del tutto evidente, comunque, che vivere con uno o due dollari medi di reddito giornaliero costituisca la soglia di povertà assoluta (soglia sotto la quale oggi vive almeno un milione di persone).

6. Il rapporto, dedicato, per la parte monografica, ai mutamento climatici, è disponibile integralmente in rete, in traduzione italiana, al seguente link: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_20072008_IT_Complete.pdf. Sulla povertà i dati sono presenti nella tabella 4.

UNDP – INDICI DI POVERTÀ

IPU-1 Indice di povertà umana per i Paesi in via di sviluppo	Indice composito che misura le privazioni in relazione con i tre aspetti basilari considerati nell'indice di sviluppo umano: una vita lunga e sana, la conoscenza e condizioni di vita dignitose. Nello specifico: • speranza di vita inferiore a 40 anni; • percentuale di adulti analfabeti; • deprivazione economica complessiva in termini di percentuale di popolazione senza accesso ai servizi sanitari e all'acqua potabile e la percentuale di bambini con età inferiore ai 5 anni sottopeso.
IPU-2 Indice di povertà umana per i Paesi Ocse ad alto reddito selezionati	Indice composito (introdotto dall'Undp nel 1998) che misura le privazioni in relazione ai tre aspetti basilari considerati nell'indice di sviluppo umano – una vita lunga e sana, la conoscenza e condizioni di vita dignitose – e comprende anche l'esclusione sociale. • percentuale di persone con speranza di vita inferiore a 60 anni; • tasso di analfabetismo funzionale (inadeguata capacità di leggere e scrivere); • percentuale di persone che vivono sotto la soglia di povertà (50% del reddito medio disponibile); • tasso di disoccupazione di lungo periodo (12 mesi o più).
ISG Indice di sviluppo di genere	Indice composito che misura i risultati medi relativi ai tre aspetti basilari considerati nell'indice di sviluppo umano – una vita lunga e sana, la conoscenza e condizioni di vita dignitose – corretto in modo da tenere conto delle disparità tra donne e uomini.
MEG Misura dell'*Empowerment* di genere	Considera le opportunità delle donne e degli uomini e riflette la disuguaglianza in tre aree fondamentali: • partecipazione politica e potere decisionale; • partecipazione economica e potere decisionale; • potere sulle risorse economiche.

La schematizzazione della tabella seguente, ripresa direttamente da p. 413 del Rapporto sullo sviluppo umano del'UNDP del 2007/2008, permette di comprendere ancora meglio le dimensioni e gli indicatori in gioco.

Una ulteriore indicazione sulla misura della povertà e sul sostanziale fallimento delle politiche internazionali di contrasto viene dall'analisi degli Obiettivi del Millennio. Si tratta di otto obiettivi (*Millennium Development Goals*) concordati nel 2000 da tutti i paesi e da tutte le più importanti istituzioni sullo sviluppo del mondo. Gli obiettivi, da raggiungere entro il 2015, sono definiti con grande precisione, così come sono definiti con precisione anche i *target* e gli indicatori che permettono di misurare il raggiungimento o meno dell'obiettivo:

1. Eliminare la povertà estrema e la fame.
2. Raggiungere l'istruzione elementare universale.
3. Promuovere l'uguaglianza fra i sessi e conferire potere e responsabilità alle donne.
4. Diminuire la mortalità infantile.
5. Migliorare la salute materna.
6. Combattere l'HIV/AIDS, la malaria e altre malattie.
7. Assicurare la sostenibilità ambientale.
8. Sviluppare una collaborazione globale per lo sviluppo.

La crisi del 2008 ha notevolmente peggiorato la situazione globale, allontanando ancora di più la possibilità che entro il 2015 gli obiettivi vengano raggiunti[7].

2.2. La multidimensionalità della povertà e dell'esclusione sociale

Dall'analisi sin qui condotta risulta evidente come la povertà sia, anche solo a livello descrittivo, una realtà estremamente complessa.

Per questo motivo il *Poverty Paper* [8] di Caritas Europa parla di multidimensionalià della povertà[9], sottolineando come essa interroghi alla radice le società europee e il loro modello di "sviluppo e di coesione sociale".

7. Sulla descrizione dei *Millenniun Goals* si veda il sito specifico in lingua italiana http://www.campagnadelmillennio.it. Sull'andamento degli Obiettivi del Millennio si veda il rapporto 2009 delle Nazioni Unite, *The millennium development goals report*, Ginevra 2009. Il rapporto è scaricabile dal sito http://unstats.un.org/unsd/mdg/Default.aspx, che offre anche un ricchissimo *data base* interrogabile dall'utente. Ottimo, anche sul versante didattico, il sito http://www.gapminder.org/, che trasforma in grafici e cartogrammi tutti i più importanti indicatori su sviluppo e sottosviluppo. Il monitoraggio sui risultati raggiunti può essere facilmente seguito sul sito http://www.mdgmonitor.org/.

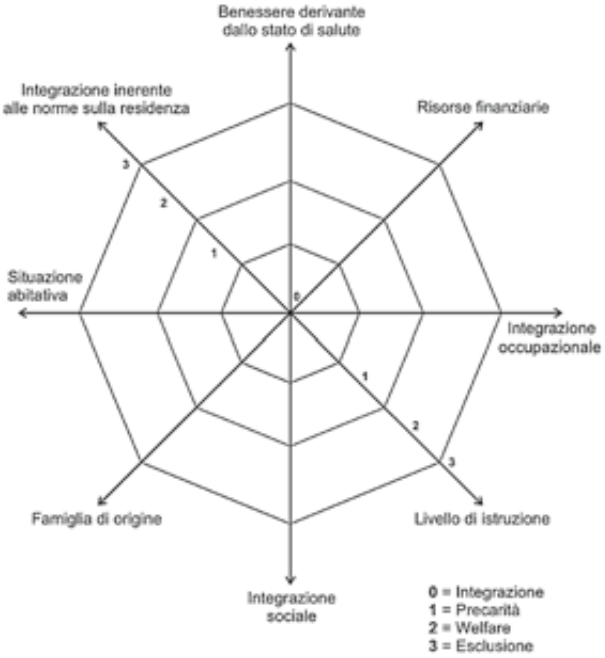
8. Caritas Europa, *Poverty Paper, Parte A. Un approccio Analitico*, è disponibile sul sito www.caritasitaliana.it.

9. Si vedano al riguardo anche gli studi e le pubblicazioni della Fondazione Zancan e di Caritas Italiana. L'ultima è il rapporto Caritas Italiana – Fondazione Zancan, *Famiglie in salita. Rapporto sulla povertà in Italia 2009*, Il Mulino, Bologna 2009. Si veda anche Aa.Vv., *Comprendere la povertà. Modelli di analisi e schemi di intervento nelle esperienze Caritas e Isfol*, a cura di F. Marsico e A. Scialdone, Maggioli, Santarcangelo di Romagna 2009.

Si vedano anche: A. Brandolini, C. Saraceno, A. Schizzerotto (a cura di), *Dimensioni della disuguaglianza in Italia: povertà, salute, abitazione*, Il Mulino, Bologna 2009; M. Baldini, S. Toso, *Diseguaglianza, povertà e politiche pubbliche*, Il Mulino, Bologna 2009.

Lo schema grafico messo a punto dalla Caritas di Zurigo[10] permette al fruitore di "mappare" la propria condizione di povertà ed esclusione sociale e riassume in modo plastico la pluralità di dimensioni che interagiscono entro la nozione di povertà[11].

Grafico: Le dimensioni della povertà



3. Le disuguaglianze: scandalo (in)accettabile?

Maurizio Franzini ha pubblicato un interessante studio sulla (in)accettabilità delle diseguaglianze in Italia[12] il cui punto di avvio è la consapevolezza che «le disuguaglianze sono lo specchio del "carattere" di una società, ne riflettono le dinamiche economiche, le relazioni sociali, i valori culturali, le scelte politiche e l'articolazione del potere. Le disuguaglianze, anche soltanto quelle economiche, sono un criterio essenziale per valutare il progresso civile e sociale di un paese»[13].

10. Lo strumento è stato creato da Caritas Svizzera per i propri servizi di ascolto e *counselling* (http://www.caritas-zuerich.ch/f53000342.html): previa compilazione di un questionario di 40 domande, viene utilizzato un grafico a ragnatela (avente come assi le otto dimensioni della povertà) per determinare il livello di inclusione sociale della persona o della famiglia in questione.

11. Un sussidio molto utile per comprendere la multidimensionalità della povertà è stato prodotto dal Social Inclusion Working Group di EAPN (European Anti Poverty Network). Il testo si intitola *Poverty and Inequality in EU* e può essere scaricato dal sito www.eapn.eu.

12. M. Franzini, *Ricchi e poveri. L'Italia e le disuguaglianze (in)accettabili*, Editrice Università Bocconi, Milano 2010.

13. *Ibidem*, p. XI.

Franzini segnala inoltre che in Italia manca «la discussione sull'accettabilità delle disuguaglianze [...], quasi che la disuguaglianza possa essere, al massimo, misurata ma non valutata. Per questo è alta o bassa, quasi mai accettabile o inaccettabile. Non dovrebbe, però, essere indifferente se la ricchezza è collegata ad attività di elevato o basso valore sociale; ad abilità acquisite con impegno piuttosto che a protezioni di qualsiasi tipo». L'analisi di Franzini è molto dettagliata e si conclude con due sottolineature che costituiscono due importanti interrogativi:

a) perché gli *opinion maker* si sono lasciati convincere da alcuni economisti che sostengono che la disuguaglianza è tollerabile perché ritenuta favorevole alla crescita economica?

b) perché in Italia vi è una elevata accettazione delle disuguaglianze anche da parte di coloro che ne sono danneggiati[14]? Da molti anni la disuguaglianza è alta mentre la crescita dei redditi medi è stata davvero contenuta, soprattutto negli anni a noi più vicini. La disuguaglianza alta e persistente in un contesto di progresso frenato non ha, però, generato reazioni visibili o proteste significative, non ha invaso, e forse neanche lambito, il recinto della politica. Come spiegare questa sorprendente mancanza di reazione degli svantaggiati, questa sorta di silenziosa accettazione, che certamente ha contribuito al perpetuarsi delle disuguaglianze? I fattori specifici su cui Franzini richiama l'attenzione «sono, da un lato, alcuni caratteri della disuguaglianza di questi anni che possono indurre molti a considerare il salto in avanti molto più facile di quanto in realtà esso non sia e, dall'altro, la debole considerazione in cui la disuguaglianza sembra essere tenuta da governi e partiti politici, che genera un senso di rassegnazione rispetto alle potenzialità correttive dell'azione collettiva»[15].

3.1. Unione Europea: la povertà è uno scandalo con cui si può convivere

La crisi globale, scoppiata a partire dal 2008 anche per l'incapacità e la non volontà del potere politico di controllare il mercato finanziario, ha avuto sino ad oggi un costo che, secondo il Fondo Monetario internazionale, si aggira attorno ai 13.000 miliardi di dollari[16]. Chi ha pagato il prezzo maggiore della crisi, sia a livello personale

14. Scrive ad esempio Franzini che «l'alta disuguaglianza è un tratto distintivo del nostro Paese oramai da molti anni. Dopo un periodo di tendenziale diminuzione, tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta, le distanze nei redditi disponibili delle famiglie italiane, già alte nei confronti internazionali, si sono ulteriormente e repentinamente ampliate tra il 1992 e il 1993. In base ai dati del Luxembourg Income Studies, il coefficiente di Gini era al 29 per cento nel 1991 ed è saltato al 34 per cento nel 1993. Successivamente, si sono avute limitate oscillazioni e questo consente di parlare di una situazione di stazionarietà della disuguaglianza, almeno come rilevata dal coefficiente di Gini, che si è protratta per circa un quindicennio, fino alla crisi del 2008 dei cui effetti è troppo presto per parlare.

Secondo l'Ocse, il coefficiente di Gini in Italia è peggiorato di circa 3 punti tra metà degli anni Ottanta e metà degli anni Novanta e di un ulteriore punto circa nel decennio successivo. Per dare un'idea approssimativa di che cosa questo significhi, si consideri che un peggioramento del Gini del 2 per cento si avrebbe, approssimativamente, se tutti coloro che fanno parte del 50 per cento più povero della popolazione perdessero il 7 per cento del proprio reddito a vantaggio del 50 per cento più ricco» (pp. 85ss).

15. *Ibidem*, p. XIV e il capitolo V intitolato emblematicamente "Disuguaglianza senza protesta", pp. 161ss. Sulla percezione in Italia del tema della povertà si veda l'interessantissimo studio dell'Eurobarometro e le altre pubblicazioni dell'Unione Europa sul tema (http://ec.europa.eu/social/home.jsp?langId=en).

16. Si veda al riguardo la campagna ZeroZeroCinque (www.zerozerocinque.it) che propone una tassa molto ridotta sulle transazioni finanziarie (0,05%) che permetterebbe di fare pagare una buona parte del

che a livello di sistemi Paese, sono stati i poveri. I quali certamente non hanno nulla a che fare con le cause della crisi stessa.

In ambito europeo la Comunicazione della Commissione intitolata "EUROPA 2020 – Una strategia per una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva"[17] costituisce un ottimo esempio di come la povertà sia, in fin dei conti, ritenuta più o meno una calamità naturale contro la quale non si può fare molto. La Comunicazione della commissione europea, delineando lo scenario per i prossimi dieci anni, fissa tra gli obiettivi di inclusività e sostenibilità di ridurre «del 25% il numero di europei che vivono al di sotto delle soglie di povertà nazionali, facendo uscire dalla povertà più di 20 milioni di persone»[18]. Prima della crisi, per ammissione della stessa Commissione, «erano a rischio di povertà 80 milioni di persone, tra cui 19 milioni di bambini. L'8% della popolazione attiva non guadagna abbastanza e vive al di sotto della soglia di povertà»[19].

L'analisi del programma Europa 2020 evidenzia che fra 10 anni la povertà non sarà per nulla sconfitta e che il suo livello, in valori assoluti, sarà pari a quello attuale. Si tratta, in sostanza, e al di là delle belle parole, di una situazione "accettabile". Uno scandalo accettabile.

4. Una nuova cultura per lottare contro la povertà

Nel Messaggio per la Giornata della Pace 2010, dedicato al tema della salvaguardia del creato[20], Benedetto XVI scrive:

> «Va, tuttavia, considerato che la crisi ecologica non può essere valutata separatamente dalle questioni ad essa collegate, essendo fortemente connessa al concetto stesso di sviluppo e alla visione dell'uomo e delle sue relazioni con i suoi simili e con il creato. Saggio è, pertanto, operare una *revisione profonda* e *lungimirante del modello di sviluppo,* nonché riflettere sul senso dell'economia e dei suoi fini, per correggerne le disfunzioni e le distorsioni. Lo esige lo stato di salute ecologica del pianeta; lo richiede anche e soprattutto la crisi culturale e morale dell'uomo, i cui sintomi sono da tempo evidenti in ogni parte del mondo. L'umanità ha bisogno di un *profondo rinnovamento culturale*; ha bisogno di *riscoprire quei*

costo della crisi che stiamo vivendo a chi ne ha le maggiori responsabilità – i giganti della finanza e gli speculatori – mentre fino a oggi tale costo è stato scaricato sui cittadini, sui lavoratori, sulle fasce più deboli della popolazione, tanto nel Nord quanto nel Sud del mondo.

17. http://ec.europa.eu/italia/documents/attualita/futuro_ue/europa2020_it.pdf. Gli obiettivi complessivi sono così sintetizzabili:
1. il 75% delle persone di età compresa tra 20 e 64 anni deve avere un lavoro;
2. il 3% del PIL dell'UE deve essere investito in ricerca e sviluppo (R&S);
3. i traguardi "20/20/20" in materia di clima/energia devono essere raggiunti;
4. il tasso di abbandono scolastico deve essere inferiore al 10% e almeno il 40% dei giovani deve avere una laurea o un diploma;
5. 20 milioni di persone in meno devono essere a rischio povertà.

18. *Ibidem*, p. 36.

19. *Ibidem*, p. 22.

20. Benedetto XVII, *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*, 1/1/2010, messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace. Testo reperibile su www.vatican.va.

valori che costituiscono il solido fondamento su cui costruire un futuro migliore per tutti. Le situazioni di crisi, che attualmente sta attraversando – siano esse di carattere economico, alimentare, ambientale o sociale –, sono, in fondo, anche crisi morali collegate tra di loro. Esse obbligano a riprogettare il comune cammino degli uomini. Obbligano, in particolare, a un modo di vivere improntato alla sobrietà e alla solidarietà, con nuove regole e forme di impegno, puntando con fiducia e coraggio sulle esperienze positive compiute e rigettando con decisione quelle negative. Solo così l'attuale crisi diventa *occasione di discernimento* e *di nuova progettualità*» (n. 5).

Dopo l'enciclica *Caritas in Veritate* una nuova sottolineatura dell'urgente necessità di riprogettare il cammino. Urgenza confermata a livello ecclesiale anche dalla scelta della Conferenza Episcopale Italiana che ha posto il tema dell'educazione quale orientamento pastorale prioritario del decennio 2010-2020.

Occorre dunque elaborare e costruire una diversa cultura capace di fondare una diversa narrazione del mondo ed una «consapevolezza del necessario cambiamento degli stili di vita»[21].

4.1. Re-immaginare il pianeta

Lottare contro la povertà e l'esclusione sociale richiede la capacità di re-immaginare (e ri-progettare) il pianeta. Ciò richiede:

a) *una nuova narrazione di sé e del mondo* (una narrazione comunitaria dove la povertà non sia vista come una necessaria e sopportabile calamità naturale);

b) *un nuovo paradigma educativo* fondato sulla logica delle comunità di pratica, che elabora e costituisce e mette alla prova nuova cultura, nuove competenze, nuovi stili di vita individuali e/o comunitari;

c) *nuovi stili di vita* (personali, comunitari, istituzionali) capaci di dare concretezza alla comune responsabilità nei confronti della comunità di destino cui tutti apparteniamo (dimensione politica e sociale).

Il documento *Poverty Paper* di Caritas Europa ricorda i quattro fondamentali passaggi richiesti dall'educ/azione alla lotta alla povertà e all'esclusione sociale. Passaggi che riecheggiano la posizione dialogica e creativa della pedagogia di Paulo Freire[22] e che costituiscono un'utile mappa concettuale per la progettazione dei percorsi educativi.

21. *Ibidem*, n. 9. Si veda inoltre il documento/sussidio curato da Caritas Italiana, *Povertà globali, risposte locali. Le nuove povertà tra conflitti, degrado ambientale e il nostro stile di vita*, EDB, Bologna 2010. Sugli stili di vita il documento riprende una serie di indicazioni e proposte concrete dal sussidio curato dalla Diocesi di Cuneo e Fossano, *A piedi nudi. Nuovi stili di vita*, Graph ed., Cuneo 2009.

22. "*Alfabetizzazione, coscientizzazione, liberazione*" sono le tappe della pedagogia sociale che costituiscono l'ossatura portante della sua opera più importante, P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, EGA, Torino 2002.

ASCOLTARE
la realtà della povertà partendo dalle persone e dalla loro storie quotidiane piuttosto che da ideologie o visioni materialistiche onnicomprensive della vita sociale.

OSSERVARE
i fenomeni, le trasformazioni sociali e le dinamiche di povertà e impoverimento, cercando di comprendere, con metodi il più possibile basati su evidenze, cosa sta realmente accadendo intorno a noi e in che modo ne siamo interpellati e coinvolti.

AGIRE
di conseguenza, tanto nella dimensione del lavoro sociale con le persone che a noi chiedono aiuto quanto in quella, via via più ampia, delle politiche di contrasto alla povertà, che occorre promuovere e sostenere nella sussidiarietà a livello delle istituzioni locali, nazionali, europee.

DISCERNERE
tra le diverse possibili posizioni e linee di azione che la società contemporanea ci presenta, quali possano essere le opzioni, etiche e politiche, individuali e collettive, più adeguate per contrastare la povertà e l'esclusione sociale e contribuire al benessere autentico delle persone.

5. Apprendere dalla povertà, apprendere la povertà

Coniugare povertà e sfida educativa significa mutare punto di vista, cambiare ottica.

Si tratta non solo di conoscere le dinamiche della povertà e gli strumenti con cui combatterla, ma anche di apprendere dai poveri e di apprendere la povertà.

• Apprendere dai poveri significa esser capaci di ascolto, di dialogo, di solidarietà attiva. E richiede di considerare i poveri quali persone, soggetti e non oggetto delle politiche e degli interventi di solidarietà. Fratelli che chiedono giustizia e non elemosina.

• Apprendere la povertà significa riconoscere la positività della povertà evangelica, la "sorella povertà" di san Francesco. La povertà come radicale rifiuto della concezione antropologica fondata sulla sola dimensione economica e sul conseguente rifiuto dell'idea che sviluppo e ricchezza siano misurati solo con parametri monetari. La povertà come libertà e come riconoscimento della fondamentale relazione con l'alterità che costituisce non il limite ma la ricchezza dell'umanità.

Globalizzazione e povertà relativa
Il bene comune come via di uscita *

di Stefano Zamagni **

In questa nota, mi occuperò dapprima di tratteggiare le *res novae* introdotte nella nostre società d'oggi da quel fenomeno di portata epocale che è la globalizzazione. L'intento è quello di mostrare come non pochi dei problemi sul fronte della giustizia economica, e in particolare sul fronte dell'aumento delle disuguaglianze, cioè della povertà relativa, siano da attribuire alle caratteristiche che la globalizzazione è andata assumendo nel corso dell'ultimo trentennio. Passerò poi ad indicare come la via pervia di uscita dei mali presenti sia costituita dalla ripresa, in modo forte, della categoria di bene comune.

1. *Le res novae* dell'attuale passaggio d'epoca

Di tre caratteristiche mette conto dire per cogliere quegli elementi di specificità della globalizzazione che la contraddistinguono dal più antico e noto fenomeno della internazionalizzazione delle relazioni economiche: a) la destrutturazione, per un verso, dei modi di organizzare l'attività produttiva e, per l'altro verso, del modo di concepire i rapporti tra politica ed economia; b) l'aumento a livello globale della ricchezza e del reddito prodotti che, mentre va determinando la diminuzione della povertà assoluta, concorre ad aumentare la povertà relativa, cioè le ineguaglianze tra gruppi sociali; c) la tendenza all'omologazione culturale, cioè la non valorizzazione delle varietà culturali che contraddistinguono i vari paesi o le varie regioni del mondo. Vediamo di chiarire, sia pure in breve.

a) Il fenomeno della destrutturazione concerne, in primo luogo, il modo in cui va cambiando l'organizzazione dell'attività produttiva. Il fatto nuovo è che sta venendo meno la corrispondenza biunivoca tra il luogo in cui si prendono le decisioni produttive e il luogo in cui l'attività produttiva si esplica e produce i suoi effetti immediati. Con una bella immagine Peter Drucker (1998) ha recentemente scritto che le imprese di ieri (quelle di prima della globalizzazione) erano assimilabili alle piramidi, ossia a costruzioni con una base solida, ben piantate sul territorio; quelle odierne sarebbero piuttosto simili a tende del deserto che un giorno possono essere piantate in un luogo, e un altro giorno in un luogo anche molto distante. P.N. Giraud si serve dell'espressione "imprese nomadi" per significare la loro assenza di radicamento in un determinato paese. L'impresa di media-grande dimensione continua bensì ad avere il proprio centro amministrativo e decisionale in una determinata città, ma il luogo effettivo di produzione può svolgersi a centinaia o a migliaia di chilometri di distanza. Questa tendenza, nota come *delocalizzazione dell'attività produttiva*, implica una sottrazione della responsabilità dell'imprenditore nei confronti dell'ambien-

* Saggio riveduto e integrato della Relazione presentata a Rimini (Gennaio 2011), all'interno dei Seminari di Studio su "Povertà, globalizzazione e salvaguardia del Creato", promossi dall'ISSR "A. Marvelli".

** Economista, docente di *Economia Politica* presso l'Università degli Studi di Bologna.

te circostante. L'impresa ben radicata di ieri era naturale che si sentisse, in qualche modo, responsabile nei confronti della società locale di riferimento. Oggi che l'impresa può spostarsi da un luogo all'altro senza gravi impedimenti, questa presa di responsabilità viene a diminuire considerevolmente. Quanto a dire che l'imprenditore di oggi tende sempre più a considerarsi slegato da vincoli di responsabilità, nei confronti dei propri portatori di interessi (*stakeholders*). Ora, il punto che occorre sottolineare è che tra coloro che hanno interessi nell'impresa, solamente gli azionisti (cioè gli *shareholders*) non sono vincolati dall'elemento spaziale: possono comprare e vendere titoli azionari su tutti i mercati dei capitali senza impedimento alcuno. Tutti gli altri *stakeholders* non possono distaccarsi dai vincoli loro imposti da una determinata localizzazione. È la mobilità acquisita dagli investitori a generare una netta divaricazione tra determinazione del potere economico e obblighi sociali, una divaricazione senza precedenti nella storia economica, quando i "ricchi", soprattutto i grandi industriali, non potevano sottrarsi completamente, sia pure *obtorto collo*, al condizionamento del rispettivo territorio. È come se il capitale, oggi, avesse acquisito una nuova libertà: quella di non ritenersi responsabile nei confronti dei luoghi in cui è presente, né delle conseguenze associate al suo modo di operare. In questo senso, si può dire che il potere economico ha acquisito natura extraterritoriale.

C'è una seconda forma di destrutturazione che la globalizzazione ha fatto emergere: quella riguardante il rapporto tra politica ed economia. Dalla storia economica sappiamo che dalla Rivoluzione Industriale fino agli anni '70 del XX secolo (periodo in cui si è soliti far iniziare il processo qui in discussione) è sempre accaduto che fosse il potere politico a fissare le priorità dell'attività economica, a stabilire le regole del gioco economico e a farle rispettare. Come ha osservato Hobsbawn (1996), perfino quando gli Stati avevano raggiunto la consapevolezza di dover lasciare buona parte degli affari dei loro cittadini alle organizzazioni della società civile e alle forze del *laisser-faire* – come accadde in Gran Bretagna intorno alla metà dell'Ottocento – essi avevano a loro disposizione capacità e strumenti di gran lunga maggiori di quelli delle monarchie assolute dell'epoca pre-rivoluzionaria. E aggiunge: «Che i governi fossero liberali, autoritari, social-democratici, fascisti o comunisti, in cima a questi *trend* i parametri della vita dei cittadini erano quasi totalmente determinati da ciò che i loro Stati facevano o omettevano di fare» (p. 270). E infatti i paesi economicamente più avanzati sono sempre stati quelli che hanno avuto alle spalle governi stabili e autorevoli (pensiamo a Gran Bretagna prima e Stati Uniti poi). Se si studia attentamente il periodo della *belle époque*, che termina con lo scoppio della prima guerra mondiale, si scopre che ascesa dello Stato e intensificazione delle relazioni economiche internazionali hanno proceduto di pari passo. La novità di oggi è la rottura di quella saldatura. I governi nazionali si vedono costretti a cedere quote di sovranità ad altri soggetti emergenti dalla società, oltre che dall'economia, con il risultato che le decisioni economiche tendono a fare aggio rispetto alle decisioni di natura politica. L'economia mal sopporta la collaborazione di uno Stato che, per assicurare la coesione sociale al proprio interno, intendesse porre vincoli e gravami sull'operato delle imprese.

È così accaduto che le frecce che tradizionalmente i governi nazionali hanno avuto a loro disposizione per indirizzare l'attività economica si sono come spuntate.

Alludo soprattutto allo strumento fiscale, a quello monetario e a quello del tasso di cambio. La politica poteva godere di una sostanziale libertà nel fissare il grado della pressione tributaria, il tasso ufficiale di sconto e il tasso di cambio. Come non ricordare il fenomeno delle cosiddette svalutazioni competitive, che tanta parte hanno avuto nel determinare i successi economici soprattutto dei piccoli Stati? Lo stesso dicasi della pressione tributaria. Quando lo Stato, per un motivo o per l'altro, riteneva necessario aumentare la spesa sociale, poteva servirsi dello strumento fiscale per mobilizzare le risorse necessarie. Oggi, nessun governo nazionale potrebbe permettersi di fare altrettanto: la fuga di capitali e delle stesse attività produttive annullerebbe ogni effetto. La competizione tra paesi riguarda proprio, anche se non solamente, la corsa verso l'abbassamento della pressione tributaria. L'elemento nuovo che qui si vuole sottolineare è che gli strumenti che tradizionalmente hanno reso importante, e in certi casi determinante, l'intervento della politica e dei governi nazionali nella sfera dell'economia, oggi sono diventati di fatto inservibili. Il che non vuol dire, come qualcuno in maniera frettolosa vorrebbe far credere, che è finita la stagione della politica. Vuol dire, piuttosto, che non possiamo più pensare di servirci degli strumenti tradizionali. In definitiva, mentre durante la lunga fase storica del fordismo il punto di vista "nazionale" era capace di conciliare, per così dire, gli interessi dello Stato, delle imprese, dei cittadini («Ciò che è bene per la Ford è bene per il paese» si poteva dire negli USA), oggi tale coincidenza di obiettivi va scomparendo. L'interesse dello Stato a conservare la sua quota di sovranità sul territorio non coincide di necessità con l'interesse delle imprese a muoversi liberamente sui mercati internazionali alla ricerca delle migliori opportunità di profitto, né con l'interesse dei cittadini ad ottenere qualità migliori dei prodotti di cui fanno domanda e soprattutto ad acquisire più ampi spazi di autogoverno del territorio.

b) La globalizzazione è un processo che aumenta bensì la ricchezza complessiva (e dunque rappresenta un *gioco a somma positiva)*, ma determina, al tempo stesso, vincitori e vinti. In altre parole, la globalizzazione tende di per sé a ridurre le povertà in senso *assoluto*, e ad aumentare quelle in senso *relativo*. Tecnicamente, si considera "povero in senso assoluto" chi dispone di meno di un dollaro al giorno da destinare all'acquisto di beni di primaria necessità. Secondo questa definizione – fatta propria dalle Nazioni Unite – oggi nel mondo ci sono un miliardo e 200 milioni di esseri umani il cui reddito si colloca al di sotto di questa soglia: si tratta di coloro che muoiono di fame e di stenti. Qualcuno afferma che questa situazione (di per sé scandalosa) sia frutto della globalizzazione. È stato stimato, invece, che se negli ultimi 25 anni non avesse iniziato ad operare il processo di cui ci stiamo occupando, i poveri assoluti oggi sarebbero oltre un miliardo e 800 milioni. Dobbiamo capire che paesi come quelli del Sud-Est Asiatico e alcuni paesi dell'America Latina sono usciti dallo stato di povertà assoluta – stato nel quale versavano da secoli – solo a seguito dell'intervenuta liberalizzazione dei mercati. Chi versa in condizioni tragiche è, oggi, il continente africano. Ma ciò è accaduto proprio perché tale continente è rimasto tagliato fuori dal processo della globalizzazione, non essendo stato aiutato ad inserirsi in esso. È per questa ragione che i rappresentanti dei paesi poveri o coloro che parlano in loro favore mai si dichiarano contrari alla globalizzazione in quanto tale. Semmai protestano perché a certi paesi viene impedito di accedere ai benefici

economici che dalla stessa scaturiscono. Ciò riconosciuto, occorre con altrettanta franchezza dichiarare che la globalizzazione accresce le povertà in senso relativo, cioè le diseguaglianze tra i diversi gruppi sociali; e ciò avviene non solamente tra Nord e Sud del mondo, ma anche all'interno degli stessi paesi avanzati.

Il punto è che quello della globalizzazione è un meccanismo molto efficiente nella produzione di nuova ricchezza, ma non lo è altrettanto nella redistribuzione tra tutti coloro che hanno partecipato alla sua creazione. La spiegazione è che la globalizzazione ha a che fare, *in primis*, con la conoscenza e la capacità tecnologica. Si tratta di beni economici particolari, la cui natura non è facilmente riconducibile alle familiari variabili economiche, cioè prezzi e quantità, dal momento che quanto è in gioco è costituito dai processi di apprendimento. Sapere come un macchinario deve funzionare è conoscenza tecnologica; farlo funzionare in modo efficiente è capacità tecnologica. Tale distinzione discende da una concettualizzazione della tecnologia diversa da quella in uso fino a qualche tempo fa e ha implicazioni rilevanti per il cosiddetto processo di trasferimento delle tecnologie, soprattutto quando questo ha luogo tra aree geografiche connotate da forti differenze economiche e culturali. La novità è costituita dal fatto che l'insieme delle conoscenze incorporate in una data tecnologia solo in parte sono codificabili – e dunque facilmente imitabili da altri o altrove. Per lo più, esse sono tacite, specifiche di determinate persone e istituzioni, acquisite tramite l'educazione, l'esperienza e la ricerca, e pertanto non trasferibili a costo nullo. Questa componente tacita fa sì che le capacità tecnologiche aumentino per il tramite di un processo di accumulazione che è essenzialmente di natura incrementale. D'altro canto, il canale più importante di accrescimento delle capacità tecnologiche è l'attività di produzione stessa.

Quali le conseguenze di tutto ciò ai fini del discorso sull'aumento delle povertà relative? La più rilevante è questa: la conoscenza può ben essere offerta socialmente, ma per essere messa a frutto deve essere assorbita individualmente. Come a dire che sono i limiti alla capacità di assorbimento della conoscenza a rappresentare le principali barriere alla sua diffusione. Ecco perché non è lecito sperare di arrivare – come ancora tanti ostinatamente ritengono – ad una bilanciata (ed equa) globalizzazione dell'innovazione per mezzo della sola liberalizzazione degli scambi internazionali di beni e servizi. Accade così che mentre i lavoratori superqualificati vedono progressivamente aumentare la loro posizione di benessere, quelli a qualificazione intermedia o coloro che soffrono di rapida obsolescenza intellettuale vedono peggiorare le loro condizioni di vita. Più in generale, il punto che merita di essere sottolineato è che i sistemi economici basati sulla produzione di idee tendono, *coeteris paribus*, a generare più ineguaglianze dei sistemi bastati sulla produzione di materie prime e merci. D'altronde, l'aumento delle ineguaglianze tende a minacciare il mantenimento della pace, determinando un aumento delle guerre civili e a diminuire l'importanza attribuita dai cittadini al valore della democrazia. Infatti quando in un paese le ineguaglianze superano una certa soglia critica, i gruppi sociali svantaggiati tendono ad aggregarsi per ottenere con la forza la ridefinizione delle regole di accesso alle risorse fino a provocare vere e proprie guerre civili.

Da una recente pubblicazione delle Nazioni Unite emerge che negli ultimi 40 anni hanno avuto luogo nel mondo ben 48 guerre civili, la gran parte delle quali ha avuto

come causa scatenante proprio l'aumento delle differenze di natura economico-sociale. In effetti, fino all'11 settembre mai si era pensato alla globalizzazione in situazione di guerra. Anzi, se c'era un convincimento diffuso, tra studiosi e opinionisti, questo era proprio che la globalizzazione, pur con i suoi difetti, servisse la causa della pace. Si veda, fra i tanti, l'influente libro di Robert Cooper (2000) dove viene difesa la tesi secondo cui la società post-moderna, il cui inizio viene fatto coincidere con l'avvento del processo di globalizzazione, è una società tendenzialmente pacifica e dove il richiamo più nobile è al celebre brano di *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) di I. Kant in cui si legge: «È lo spirito del commercio che non può convivere con la guerra e che presto o tardi si impadronisce di ogni popolo… Gli Stati si vedono costretti (certamente non proprio per motivi morali) a promuovere la nobile pace e, ovunque la guerra minacci di scoppiare nel mondo, ad impedirla con trattative, come se stessero perciò in una lega [dei popoli] permanente». I fatti dell'11 settembre si sono incaricati di obbligare, anche i più restii, a prendere atto di ciò che si sarebbe dovuto vedere già da parecchi anni e cioè che la globalizzazione è bensì un gioco a somma positiva che aumenta reddito e ricchezza complessivi, ma è al tempo stesso un gioco che tende ad aumentare le distanze sociali sia tra paesi diversi sia tra gruppi sociali diversi all'interno di un medesimo paese, pur se ricco.

Si deve dunque essere consapevoli del fatto che, in parallelo al processo emergente di una scala planetaria per quanto attiene l'economia, la finanza, e l'informazione, la globalizzazione mette in moto un altro processo, simmetrico al primo: il localismo. Invero, è la stretta interconnessione di questi due processi, il loro mutuo intersecarsi, a determinare quella duplicità di giudizi sulla globalizzazione che è dato registrare: ciò che appare come nuova conquista ad alcuni, rappresenta un nuovo vincolo (l'incatenazione alla dimensione locale) per altri; se la globalizzazione segnala nuovi spazi di libertà di azione per alcuni, dice sottomissione ad un destino non ricercato per altri; e così via. Come Bauman (2000) bene chiarisce in un saggio specificamente dedicato allo studio delle conseguenze della globalizzazione sulle persone, la mobilità è oggi il nuovo e principale fattore di stratificazione sociale nell'era della globalizzazione: alcuni gruppi sociali riescono a diventare globali; altri sono inchiodati alla propria località, ma sono i "globali" a fissare le regole del gioco della vita, quelle regole, quasi sempre non scritte, che i "locali" sono tenuti a subire. Restare "locali" in un mondo globale è dunque segno di inferiorità e, al contempo, causa di una nuova sofferenza: quella di chi essendo costretto a vivere in un luogo, si avvede che oggi i luoghi del locale stanno perdendo la loro capacità di generare senso, di attribuire significati all'esistenza. Di qui, secondo il sociologo polacco, le tendenze al neotribalismo e al fondamentalismo di cui si ha triste conferma dalle cronache.

c) Passo, infine, al terzo tratto caratteristico della globalizzazione: la tendenza all'appiattimento delle varietà culturali dei diversi paesi. Conviene subito precisare che la matrice culturale di una area include tre elementi portanti: le tradizioni, gli stili di vita, le norme sociali di comportamento. Per omogeneizzazione culturale intendo perciò un processo che tende ad uniformare, nel corso del tempo e tra paesi diversi, questi tre elementi. Che la matrice culturale di una comunità possa avere importanti e, a volte, decisive conseguenze economiche è cosa nota da tempo. Ad esempio, conosciamo culture che promuovono l'apprendimento collettivo e la

reciprocità tra i produttori specializzati in una serie di tecnologie correlate; altre che invece incentivano l'apprendimento individuale e la circolazione in senso solo verticale delle informazioni. In altri contesti ancora, la fitta trama delle relazioni sociali favorisce la sperimentazione, la creatività e l'assunzione del rischio; altrove invece l'autorità di imprese resta centralizzata e i confini aziendali restano invalicabili anche rispetto alle istituzioni pubbliche. Non solo, ma sono le specificità dei modelli culturali dei vari luoghi ad influire sui modi di distribuzione della ricchezza prodotta in quegli stessi luoghi. Si pensi a specificità come ruoli di genere, codici di onore, norme di lavoro, tradizioni di consumo e così via.

Dove sta allora il problema? Nel fatto che non si riesce a far stare assieme la multiculturalità (cioè la presenza delle varietà culturali che – come insegna l'antropologia – è condizione di successo della dinamica sociale) e l'integrazione socio-economica dei vari paesi (cioè la convergenza verso livelli decenti di benessere che – come si è detto nel paragrafo precedente – è condizione di democrazia e pace). Anzi, la globalizzazione tende ad esasperare il conflitto tra questi due obiettivi fondamentali: contatti e frequentazioni tra individui appartenenti a culture diverse provocano aggiustamenti comportamentali per rendere più agevole il coordinamento interpersonale e più pervie le transazioni economiche. A loro volta, però, le modifiche intervenute nei comportamenti retroagiscono, per via endogena, sui valori e sui tratti culturali. Di qui il dilemma nuovo di questo nostro tempo: se si desidera limitare l'omogeneizzazione culturale occorre tollerare o accrescere gli ostacoli all'integrazione socio-economica e, viceversa, se si vuole favorire la convergenza di cui si è detto, occorre accettare un più spinto livellamento culturale. Ciò che fa problema – si badi – non è tanto la mescolanza di culture su un territorio, fenomeno questo antico, già noto fin dai tempi dell'impero romano. Quanto piuttosto la mescolanza con rivendicazione di parità. Poiché culture che erano state separate, a volte per secoli, sono diventate, a causa della globalizzazione, improvvisamente osmotiche, ciò che fa difetto è una qualche unità di intesa (Zamagni, 2002). E su questo non ci sono risposte e tanto meno proposte.

Le conseguenze nefaste, intanto, sono sotto gli occhi di tutti: l'emergenza di una nuova causa di aggregazione e di esclusione, una causa che si manifesta nella libertà di movimento, che risulta concessa ad alcuni e negata ad altri. Il potente del passato era chi poteva costruirsi il castello per difendere il suo confine; il ricco di oggi è chi vive senza confini; chi non ha più un territorio da difendere. Non solo, ma ciò che più rileva è che i centri dove vengono "prodotti" le norme sociali di comportamento, i valori, gli stili di vita, sono oggi extraterritoriali e avulsi da vincoli locali, mentre non lo è certo la condizione di vita di coloro che sono legati ad un luogo specifico. Costoro si trovano quindi a dover attribuire un senso a modi di vita che non sono indigeni, ma importati da altri luoghi. È in ciò l'origine dello sradicamento, della perdita di radici da parte di sempre più numerosi gruppi sociali, con le conseguenze che è agevole immaginare sul processo di generazione dei flussi migratori. Per dirla in altro modo, la globalizzazione va generando una crescente separazione tra i luoghi in cui viene prodotta la cultura e i luoghi in cui può essere fruita. Come a dire che sono ormai saltati i confini che determinavano le culture; il ben noto fenomeno della deterritorializzazione non riguarda solamente le imprese, le quali possono decidere con relativa disinvoltura dove localizzare le proprie attività produttive, ma anche la cultura.

2. Perché resistere allo sfinimento della categoria di bene comune

2.1 Quale ha da essere il fondamento etico del nuovo *welfare* di cui si va parlando, ormai da qualche tempo con insistenza crescente, nei paesi dell'Occidente avanzato per contrastare l'aumento delle povertà relative? Per rispondere, si consideri che lo Stato sociale, nella seconda metà del Novecento, ha rappresentato un'istituzione volta al perseguimento di due obiettivi principali: per un verso, ridurre la povertà e l'esclusione sociale, ridistribuendo reddito e ricchezza (funzione di "Robin Hood") e, per l'altro verso offrire servizi assicurativi, favorendo un'allocazione efficiente delle risorse nel tempo (funzione di "salvadanaio"). A fondamento del primo obiettivo c'era l'intenzione di servirsi del potere politico per cercare di contrastare, almeno in parte, il successo dell'ordine dell'egoismo rispetto all'ordine dell'eguaglianza, per usare le espressioni di John Dunn (2006). Per il filosofo inglese della politica, mentre l'economia di mercato capitalistica costituisce un formidabile meccanismo per organizzare "l'ordine dell'egoismo", non è altrettanto capace di organizzare "l'ordine dell'eguaglianza"; non è cioè capace di far sì che le persone che vivono in società possano sentirsi non umiliate, cioè non irrilevanti.

Alla base del secondo obiettivo, troviamo invece una giustificazione di ordine tecnico ben precisa: l'incompletezza dei mercati assicurativi privati, dovuta ai ben noti problemi di asimmetria informativa, spinge di necessità verso l'adozione di sistemi di assicurazione sociale gestiti dallo Stato. Lo strumento escogitato per la bisogna è stato, basicamente, il seguente: i governi usino il dividendo della crescita economica per migliorare la posizione *relativa* di chi sta peggio, senza peggiorare la posizione *assoluta* di chi sta meglio. Senonché tutto un insieme di circostanze – la globalizzazione e la terza rivoluzione industriale – hanno causato, nei paesi avanzati a partire dagli anni '80, un rallentamento della loro crescita potenziale, dal momento che gli effetti della crescita hanno cominciato a redistribuirsi tra le diverse aree del mondo. I nuovi vincoli di disponibilità delle risorse hanno finito con il dare fiato, nel corso dell'ultimo decennio, a quello che P. Donati ha chiamato il "compromesso *lib-lab*", un compromesso che ha identificato nei meccanismi redistributivi della tassazione e delle assicurazioni sociali la causa prima del rallentamento della crescita potenziale. La posizione teorico-politica del *lib-lab* si basa sul seguente schema di pensiero: la crescita economica ha come sottoprodotto inevitabile la disuguaglianza (un'idea questa antica, che J. Schumpeter già aveva espresso con la celebre metafora della distruzione creatrice: il capitalismo distrugge per creare e crea per distruggere); non dobbiamo allora contrastare il formarsi di quelle diseguaglianze che sono dovute al fatto che migliora la posizione *relativa* di chi sta bene e non peggiora (e se possibile migliora) in valore *assoluto*, quella di chi sta peggio.

I risultati di questo modo di concettualizzare il welfare sono sotto gli occhi di tutti. Non solamente il vecchio *welfare state* si è dimostrato incapace di affrontare le nuove povertà; esso è del pari impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento nel nostro come negli altri paesi. Come ci rivela una recente indagine CENSIS (giugno 2006), l'Italia è ormai diventata un paese caratterizzato da una "mobilità a scartamento ridotto": le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno *oggi* maggiori difficoltà di un tempo a portarsi sui livelli più alti. Segno eloquente questo della presenza di vere e proprie trappole della povertà: chi

vi cade – per ragioni varie, ivi compresa la responsabilità personale – non riesce più ad uscirne. È un fatto che la persona "inefficiente" è tagliata fuori dalla cittadinanza, senza che se ne riconosca la proporzionalità di risorse. Giungono alla mente le parole di Giovanni Paolo II quando, in quello che forse è stato il suo ultimo discorso in pubblico, il 29 novembre 2004, ebbe a dire: «La discriminazione in base all'efficienza non è meno disumana della discriminazione basata sulla religione, sulla etnia, sul genere». Quanto a dire che la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente tagliata fuori perché il lavoro *decente* è solo per gli efficienti.

Cosa ha potuto legittimare, se non proprio giustificare un esito infausto del genere? Per abbozzare una risposta, conviene partire dalla considerazione che la base teorica che fin dall'inizio ha sorretto e legittimato i sistemi di *welfare* dei paesi dell'Occidente avanzato è stato il contrattualismo, nella versione specifica del contratto sociale. Così come è il contratto privato il perno intorno al quale ruotano le transazioni di mercato tra agenti economici, allo stesso modo è il contratto sociale a dare fondamento alla "società ben ordinata" di cui parla J. Rawls nel suo celebre *A Theory of Justice* del 1971. Cosa troviamo alla base dell'idea di contratto, privato o sociale che sia? La nozione di negoziabilità: soggetti auto-interessati e razionali si rendono conto che per perseguire nel migliore dei modi i propri fini, trovano conveniente sottoscrivere un contratto che fissi obblighi e vantaggi per ciascuna delle parti in causa. In altro modo, è la logica del mutuo vantaggio a determinare il vincolo sociale e, in conseguenza di ciò, a dare cogenza al sistema di *welfare*. Questa concezione, secondo cui l'interesse personale è alla base del patto sociale, comporta che i diritti invocati dai contraenti derivano dalla capacità di ognuno di perseguire il proprio interesse. Ha scritto al riguardo Jacques Maritain che i difensori dell'ordine liberal-individualista «vedono come segno distintivo della dignità umana prima di tutto la capacità di ognuno di impossessarsi individualmente di quei beni che gli permettono di fare quello che vuole» (*L'uomo e lo Stato*, 1952, p. 107). Quanto a dire che la persona acquista il diritto alla proprietà se ha la capacità o *facultas* di avere la proprietà e, al tempo stesso, un diritto non può essere adeguatamente esercitato se la persona non ha anche la capacità di contrattare.

Ma cosa ne è di coloro che, non essendo indipendenti né autonomi, non sono in grado di negoziare e dunque non sono in grado di sottoscrivere il contratto sociale? Cosa ne è cioè degli *outliers*, degli esclusi, i quali non possono partecipare al processo negoziale perché non hanno nulla da offrire in cambio? Come ammette con ammirevole onestà intellettuale il filosofo americano David Gauthier, seguace del contrattualismo ralwsiano, «gli esclusi rappresentano un problema che comprensibilmente nessuno vuole affrontare… perché queste persone non sono parte delle relazioni morali cui la teoria contrattualista dà origine» (*Morals by agreement*, Oxford, OUP, 1986, p. 18). Per dirla in altro modo, dal momento che per il contrattualismo tutti i diritti legali hanno origine nel patto sociale, se una persona non può prendervi parte perché manca delle capacità di contrattare e non vi è alcuno che accetti di rappresentarla, questa non godrà delle prestazioni garantite a coloro che hanno partecipato alla contrattazione. L'obiezione che un sostenitore del diritto naturale potrebbe a tal proposito avanzare – e cioè che anche i "fuori casta" hanno diritti

inviolabili in quanto persone – viene respinta dal liberal-individualista con la proposizione che costoro sono bensì esseri umani ma non persone – almeno non lo sono nello stesso senso di coloro i quali partecipano alla redazione del contratto sociale.

2.2. È quando si giunge a questo stadio di consapevolezza che si riesce a comprendere l'urgenza di porsi alla ricerca di un nuovo fondamento etico per il *welfare*. La società decente, nel senso di A. Margalit, vale a dire la società che non umilia i suoi membri offendendone la dignità, non può consentire che agli esclusi – primi fra tutti i sofferenti e i morenti – vada il paternalismo di Stato o la pietà istituzionale. Ci vuole un principio più originario e più robusto di quello di negoziabilità se si vogliono superare le aporie del contrattualismo. Quale esso potrebbe essere? La risposta che do è il principio di vulnerabilità nel senso di Martha Nussbaum. Come osserva V. Pelligra (2008), è dal riconoscimento della vulnerabilità come cifra della condizione umana che discende l'accettazione della dipendenza reciproca e dunque della "simmetria dei bisogni". Il prendersi cura dell'altro diviene allora espressione del bisogno di dare cura, del bisogno cioè di reciprocare il gesto o l'aiuto ricevuto. Si osservi che il legame sociale che discende dall'accoglimento del principio di vulnerabilità è assai più solido di quello che nasce dal contratto.

Dove conduce l'accoglimento a livello di cultura politica del principio di vulnerabilità? Al riconoscimento del principio di reciprocità come uno dei tre principi basilari dell'ordine di mercato – gli altri due essendo il principio dello scambio di equivalenti e il principio di redistribuzione. Assieme alla democrazia la reciprocità è valore fondativo della società. Anzi, si potrebbe anche sostenere che è dalla reciprocità che la regola democratica trae il suo senso ultimo.

In quali "luoghi" la reciprocità è di casa, viene cioè praticata in modo quasi naturale? La famiglia è il primo di tali luoghi: si pensi ai rapporti tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle. Poi c'è l'impresa sociale e le varie forme di associazioni. Non è forse vero che i rapporti tra soci di una cooperativa o tra i membri di una associazione sono rapporti di reciprocità, cioè di *mutualità*? Oggi sappiamo che il progresso civile ed economico di un paese dipende basicamente da quanto diffuse tra i suoi cittadini sono le pratiche di reciprocità. Senza il mutuo riconoscimento di una comune appartenenza non c'è efficienza o accumulazione di capitale che tenga. C'è oggi un immenso bisogno di gratuità: ecco perché abbiamo bisogno di espandere le forme del dono e di rafforzare quelle che già esistono. Le società che estirpano dal proprio terreno le radici dell'albero della reciprocità sono destinate al declino, come la storia da tempo ci ha insegnato.

La sfida da raccogliere, è allora quella di battersi per restituire il principio di reciprocità alla sfera pubblica. La reciprocità, affermando il primato della relazione interpersonale sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, dell'identità personale sull'utile, deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano, ivi compresa l'economia e la politica. Il messaggio è dunque quello di pensare la fraternità, come cifra della condizione umana, vedendo nell'esercizio del dono gratuito il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune.

Su una prima implicazione di ordine pratico della cultura della reciprocità desidero soffermare brevemente l'attenzione. Come si sa, il modello liberale di ordine

sociale si fonda sul binomio libertà-responsabilità. Ai cittadini devono essere assicurate eguali opportunità ai punti di partenza, intervenendo per cancellare eventuali discriminazioni nell'accesso a posizioni e risorse e ciò allo scopo di mitigare, se non proprio cancellare, gli effetti della lotteria naturale. Ma una volta effettuata la scelta, l'individuo è responsabile delle conseguenze che ne discendono, quali che esse siano. Tutt'al più può aspettarsi – ma non pretendere – una qualche forma di pietà, pubblica o privata che sia. E ciò in forza del principio liberale secondo cui se uno sceglie un'opzione, consapevolmente e in assenza di coercizioni, acconsente agli effetti che ne derivano: *consensus facit justum*! Cosa dire dei casi, oggi sempre più frequenti, in cui si commettono errori oppure si operano scelte sbagliate per *akrasia* (debolezza della volontà)?

Ronald Dworkin ha scritto che la società liberale non ha il dovere di perdonare l'errore. Perché mai – si chiede il filosofo inglese – la società dovrebbe tassare chi ha lavorato sodo e ha scelto bene e finanziare, con le tasse così raccolte, il nuovo inizio di chi ha scelto male, offrendo loro una seconda *chance* di vita? Nessun perdono dunque per gli imprudenti e per i non virtuosi. Diametralmente opposta è la prospettiva dalla quale si colloca M. Fleurbaey (*Fairness, responsability and welfare*, OUP, Oxford 2008): la società aperta e libera deve trovare il modo di compensare, almeno in parte, i "costi dell'insuccesso" dovuti a scelte sbagliate, creando dei *fresh start funds*, il cui fondamento non è nel "conservatorismo compassionevole" ma nella triade perdono sociale-libertà-responsabilità. Secondo Fleurbaey, una società in cui i cittadini pagano una piccola imposta quando le cose vanno bene, ma ricevono una seconda *chance* quando le vicende sono avverse è più libera e più civile di una società in cui si è leggermente più ricchi se le cose vanno bene (perché non si paga alcuna tassa) ma si rischia di andare in rovina quando si compie una scelta sbagliata (la grave crisi finanziaria, scoppiata nell'estate 2007 negli USA e poi diffusasi per contagio nel resto del mondo, costituisce solamente un esempio di quanto sarebbe stato per tutti vantaggioso disporre di *fresh start funds*).

È chiaro, a questo punto, il nesso tra matrice culturale e proposte come quella di Fleurbaey e altre del genere. Perdonare, letteralmente, significa "donare completamente". Invero, non è capace di perdonare chi non è capace di donare. Ebbene, una cultura economica che non solo espunge dal proprio lessico ma, quel che è peggio, elimina dal proprio orizzonte scientifico il principio del dono, mai potrà pretendere di contribuire a migliorare la condizione di vita umana. E quindi si condanna all'irrilevanza pratica. Infatti, senza pratiche estese di dono si potrà anche costruire un mercato efficiente ed uno Stato autorevole, ma non si riuscirà mai a risolvere quel "disagio di civiltà" di cui parla S. Freud nel suo celebre saggio. Perché efficienza e giustizia, anche se unite, non valgono a soddisfare il nostro bisogno di felicità. La quale non sopporta né il solo "dare per avere", né il solo "dare per dovere".

Già Aristotele, nella *Politica*, aveva avvertito che la democrazia presuppone una relativa uguaglianza: «il possesso di beni in quantità misurata e adeguata» e «un benessere duraturo» per tutti. Sosteneva, infatti, che se in una democrazia perfetta fosse esistita una minoranza di persone molto ricche e un gran numero di poveri, questi ultimi si sarebbero serviti dei loro diritti democratici per ridistribuire a proprio vantaggio le risorse. Chiaramente, ciò non poteva essere considerato giusto da

Aristotele, il quale intravvedeva due vie di uscita: ridurre la povertà – cosa da lui auspicata – oppure eliminare la democrazia (James Madison si porrà il medesimo problema all'epoca della "Constitutional Convention", ma opterà per l'altra proposta, quella di ridurre la democrazia per mezzo di ben congegnate alchimie elettorali e ciò in forza del principio giustificativo per cui primo dovere del governo è quello di «difendere la minoranza degli opulenti» dalla maggioranza dei diseredati).

Tocqueville si muove sulla medesima linea dello stagirita quando osserva che la povertà è sia dannosa per la convivenza sociale e dunque per la democrazia, sia pericolosa per il progresso economico della società. La cosa veramente notevole dell'intellettuale francese è che egli è il primo autore a comprendere appieno la differenza tra povertà assoluta e povertà relativa – come oggi vengono denominate queste due forme di povertà. Scrive il nostro nel saggio *Il pauperismo* – pubblicato nel 1835:

> «L'uomo civilizzato è… infinitamente più esposto alle vicissitudini del fato che non l'uomo selvaggio. Ciò che al secondo capita di tanto in tanto… al primo può succedere in ogni momento e in circostanze del tutto ordinarie. Con la sfera dei suoi godimenti egli ha allargato anche quella dei suoi bisogni ed espone così un più vasto bersaglio ai colpi dell'avversa fortuna… Presso i popoli di elevata civilizzazione, le cose la cui mancanza ha come effetto di generare la miseria sono molteplici; nello stato selvaggio è povero soltanto chi non trova da mangiare» (1998, p. 114).

Ed ecco la proposta, veramente sorprendente vista l'epoca storica:

> «Esistono due tipi di beneficenza: la prima induce ogni individuo ad alleviare, a misura delle sue possibilità, il male che si trova alla sua portata. Essa è antica come il mondo… La seconda, meno istintiva, più ragionata, contraddistinta da minore passione ma spesso più efficace, indica la società stessa ad occuparsi delle avversità dei suoi membri e a provvedere in modo sistematico all'attenuazione delle loro sofferenze» (*Ibidem*, p. 115).

Come si vede, è qui anticipato, in termini affatto moderni, l'argomento secondo cui la democrazia postula un qualche intervento della società per "attenuare le sofferenze" dei cittadini.

Anziché una conclusione

Mi piace terminare con un pensiero antico, e dunque sempre attuale, di B. Pascal. Ha scritto il filosofo francese che vi sono tre ordini di "cose": l'ordine dei corpi cui corrisponde lo spirito di geometria (*l'esprit de geometrie*); l'ordine dei cuori cui corrisponde lo spirito di finezza (*l'esprit de finesse*); l'ordine della carità cui corrisponde lo spirito di profezia (*l'esprit de prophecie*). E se fosse che la carenza di voci profetiche capaci di indicare la direzione di marcia per risolvere il problema della povertà dipendesse dall'affievolimento dell'ordine della carità?

Prendersi cura della Terra
Responsabilità educativa per la salvaguardia del Creato *

di Simone Morandini **

Il titolo affidatomi invita ad individuare alcune coordinate in un campo complesso, ma davvero vitale per la famiglia umana nel nostro tempo. Nel tempo della globalizzazione, infatti, è davvero essenziale collocarsi anche a quel vasto livello in cui parliamo di Terra (con la T maiuscola) per disegnare una prospettiva etica ed educativa davvero adeguata. Proverò ad esplorare il nostro tema a partire da un riesame della parola sviluppo – nel segno della giustizia e della sostenibilità – per delineare poi a partire da esso alcune prospettive d'assieme, declinandole anche su un piano più direttamente educativo.

1. Per uno sviluppo equo e sostenibile

La parola sviluppo ha ricevuto nuova attualità nella riflessione ecclesiale anche per l'attenzione dedicatale dall'Enciclica *Caritas in Veritate*, che ha proposto un'accurata rilettura della *Populorum Progressio*. Essa invita a riflettere sullo sviluppo in primo luogo come esperienza antropologica fondamentale (espressione del dinamismo di crescita in umanità che ci caratterizza), per giungere a coglierne le implicazioni per la nostra forma sociale. Una valutazione tutta positiva dell'espressione, cui si accompagna però anche – nel n. 5 del messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2010 "Se vuoi coltivare la pace" – l'invito ad una «revisione profonda e lungimirante del modello di sviluppo». Una piena comprensione della portata delle indicazioni provenienti dalla Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) esige, dunque, che lo stesso sostantivo sviluppo – così ampio nelle sue possibili accezioni – venga adeguatamente qualificato tramite aggettivi, in modo da evitarne, ad esempio, interpretazioni puramente tecnicistiche o troppo orientate in senso individualistico. Fondamentale, in tal senso, l'indicazione di uno *sviluppo equo e sostenibile*, a sottolinearne due dimensioni che lo collegano in modo forte alla giustizia. Così l'espressione *equo* qualifica lo sviluppo come prospettiva davvero per tutti, orientato alla soddisfazione dei bisogni dell'intera famiglia umana che attualmente abita il pianeta. È l'esigenza di un profondo ripensamento dei meccanismi dell'economia presente per orientarli alla promozione delle capacità (nel senso dato a tale espressione da Amartya Sen[1]) di tutti i membri dell'umanità. La domanda di innovazione tecnologica e di coraggio imprenditoriale si intreccia così a quella di politiche economiche tese al superamento della profonda asimmetria che caratterizza le strutture attuali, quali si sono sviluppate nel tempo della globalizzazione[2].

* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata a Rimini (il 10 Gennaio 2011), all'interno dei Seminari di Studio su "Povertà, globalizzazione e salvaguardia del Creato", promossi dall'ISSR "A. Marvelli".

** Studioso dei rapporti tra teologia e scienza, docente presso la Fondazione Lanza (Centro Studi di Etica) e la Facoltà Teologica del Triveneto.

1. Si veda, ad esempio, A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002; Id., *Etica ed economia*, Laterza, Bari 1987; Id., *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994.

2. Mi permetto di rimandare a S. Morandini, *Da credenti nella globalizzazione. Etica e teologia in orizzonte ecumenico*, EDB, Bologna 2008.

Meno evidente appare, forse, l'istanza etica nell'espressione *sostenibile*, utilizzata così spesso nel lessico socio-politico da apparire talvolta logorata ed esposta a letture di tipo meramente economicistico. In realtà la nozione di sostenibilità[3] – quale viene elaborata, ad esempio, dal Rapporto Bruntland "Our Common Future" presentato all'ONU nel 1987 – dice dell'esigenza di soddisfare adeguatamente i bisogni della generazione presente senza precludere analoga possibilità per quelle future, indicando, così, appunto un'istanza di giustizia intergenerazionale. Prima che la continuità del sistema economico, insomma, essa si costruisce a partire da un'attenzione per le esistenze delle persone – quelle presenti, come quelle future. Né andrebbe dimenticato che le sue origini vanno, in effetti, collocate nel contesto del pensiero sociale ecumenico cristiano: è il Consiglio Ecumenico delle Chiese la prima organizzazione internazionale ad utilizzarla, già a partire dalla prima metà degli anni '70, a raccordare assieme giustizia ed attenzione all'ambiente.

Una prospettiva analoga emerge in papa Benedetto XVI nel momento in cui egli parla di un «dovere gravissimo» di «consegnare la terra alle nuove generazioni in condizioni tali che anch'esse possano degnamente abitarla ed ulteriormente coltivarla» (*Caritas in veritate*, n. 51). Si tratta di un'espressione estremamente forte, che segna un salto di qualità per la Dottrina Sociale della Chiesa sui temi ambientali. Certamente essa si spinge più avanti rispetto a quell'esigenza di "compatibilità ambientale" dello sviluppo cui faceva riferimento il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa[4]. Qui ciò che ci viene presentata è la prospettiva di una declinazione della giustizia che ne tematizza il rapporto tra presente e futuro; è il riconoscimento del diritto di coloro che verranno dopo di noi; è l'espressione di una responsabilità lungimirante, che si sa interpellata anche da coloro che ancora non sono; è la scoperta di una fraternità che si estende persino al di là del tempo.

2. Giustizia entro la famiglia umana

Ecco, dunque, una nozione di giustizia davvero ampia, che va decisamente al di là del paradigma della reciprocità, per riconoscere obblighi e doveri anche nei confronti di soggetti che non potranno averne nessuno nei nostri confronti (se non, al più, quello della memoria). Una giustizia che ben difficilmente potrebbe essere fondata su base puramente contrattualistica, ma che esige una elaborazione etica ed educativa che sappia radicarla in una dimensione di profondità.

Possiamo scoprire tale dimensione a partire dalla nozione di *famiglia umana*, che già abbiamo utilizzato nelle righe precedenti senza tematizzarla e che compare ampiamente all'interno della Dottrina Sociale della Chiesa, specie a partire dal Concilio Vaticano II. Essa porta in sé in effetti una prospettiva che non è puramente descrittiva, ma che possiede una prospettiva valoriale. Attraverso di essa veniamo condotti a percepire l'umanità (presente e futura) nella rete di relazioni che la attraversa – e non

3. Si veda, ad esempio, il dibattito a più voci presente in S. Morandini (a cura di), *Per la sostenibilità. Etica ambientale ed antropologia*, Lanza/Gregoriana, Padova 2007.

4. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Da sottolineare che l'attenzione al tema ambientale trova qui espressione privilegiata nel capitolo X, ma non si esaurisce certo in esso: lo attesta la fitta rete di riferimenti che attraversa l'intero volume e che è puntualmente documentata dall'indice analitico.

come un mero insieme di individui concepiti atomisticamente. Veniamo, cioè, portati a pensare l'umanità nel segno della reciproca responsabilità, assumendo cioè proprio quella prospettiva che sta al centro della *Caritas in Veritate* e nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* 2010.

La rilevanza della nozione di famiglia umana per la DSC può essere colta in forma particolarmente nitida nella Costituzione Conciliare *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Qui la famiglia umana appare come realtà che ha la sua unità radicata nell'atto creativo di Dio e nella redenzione operata nel Figlio, collocata nell'orizzonte di una speranza di comunione operata dallo Spirito, in una dinamica della quale la comunità ecclesiale è chiamata ad essere segno e strumento. Emerge qui un'antropologia radicalmente relazionale, ben conscia che l'uomo può raggiungere senso ed esistenza per la propria vita solo nel dono di sé. La convivenza nella pace e nella giustizia cui l'umanità è chiamata appare così come una sorta di icona, una forma storica che cor-risponde sulla Terra allo stesso essere trinitario di Dio.

La densità teologica ed antropologica si accompagna ad un'estrema rilevanza della nozione di famiglia umana in ordine alla fondazione di un'etica della sostenibilità. Lo aveva proposto lo stesso Benedetto XVI già nel *Messaggio per la Giornata per la Pace* del 2008, invitandoci a guardare al pianeta che ci è dato come alla casa della famiglia umana, di cui essa stessa deve prendersi cura per poterne garantire l'abitabilità futura. La prospettiva, pur con accentuazioni diverse, compare in un pensatore come H. Jonas[5], nel momento in cui individua nella relazione che i genitori intrattengono con i figli la figura eminente di quel rapporto intergenerazionale – caratterizzato da responsabilità ed asimmetria – cui rimanda la stessa nozione di sostenibilità. Attraverso tale gioco di immagini la responsabilità per uno sviluppo equo e sostenibile appare, insomma, come componente essenziale di quel bene comune globale di cui vive la famiglia umana, nel suo presente, come nel susseguirsi delle generazioni. In essa acquista davvero una concretezza storica forte la figura di un'umanità posta nel giardino per coltivarlo e custodirlo, secondo l'indicazione della Scrittura (*Gen* 2,15).

3. Educazione: tre direzioni

Se questo è l'orizzonte, ricco e complesso, in cui siamo chiamati a pensare lo sviluppo equo e sostenibile, educare ad esso significherà operare attraverso una varietà di percorsi e di prospettive[6]. L'educazione, infatti, è una realtà articolata, nella quale prende forma lo stesso essere umano nel suo dinamismo di crescita – una realtà che tocca essa stessa una delle dimensioni di ciò che diciamo sviluppo, quella che coinvolge l'essere e il farsi dell'*humanum* nella sua identità personale. Potremmo dire, anzi, che la possibilità di orientare il proprio sviluppo e quello di coloro che gli sono affidati costituisce una delle caratteristiche che ci fanno umani – esseri, cioè, nei quali la dimensione biologica è co-determinata in maniera significativa da quella culturale.

Educare significa, allora, indubbiamente offrire una serie di conoscenze e formare ad una serie di competenze/abilità; significa, però, anche indicare un orizzonte di senso in cui esse vengono a collocarsi. È per questo che ritengo che vi siano (almeno)

5. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1979.

6. Si vedano in tal senso, ad esempio, i numerosi saggi presenti in «Orientamenti Pedagogici» 55 (2008), n. 6, interamente dedicato a "Ecologia, Sviluppo Sostenibile e Educazione".

tre direzioni cui occorre guardare per realizzare un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile.

a) Una prima, certo la più diffusa nel dibattito socio-politico, assume che l'esigenza di una giustizia intra- ed inter-generazionale possa trovare fondamento soprattutto in una più chiara *percezione della minaccia* cui tutti – nella generazione presente come in quelle future – ci troviamo esposti, in una solidarietà planetaria di destino. In tale prospettiva ampio spazio viene dedicato all'analisi e alla descrizione scientifica dei fenomeni ambientali (si pensi, ad esempio, al mutamento climatico): una seria educazione allo sviluppo equo e sostenibile non può prescindere da un'alfabetizzazione ecologica ed economica. Una conoscenza puntuale dei dati che riguardano – ad esempio – l'iniqua distribuzione delle risorse planetarie (idriche, energetiche, alimentari) o una chiara comprensione della perdita di biodiversità planetaria in atto e del suo impatto sulla vita degli uomini e delle donne è certo un elemento indispensabile di un'educazione allo sviluppo. Essa rende tra l'altro particolarmente attenti a quel senso del limite, che la finitezza del pianeta che abitiamo impone ai comportamenti umani. Invita cioè a riscoprire una saggezza ben lontana dalle tentazioni di onnipotenza talvolta disegnate dalla tecnologia.

Si tratta di un livello assolutamente ineludibile per conferire concretezza alle sfide del tempo che abitiamo, invitando a mobilitare energie per farvi fronte. Un atteggiamento distratto, che ignorasse o sottovalutasse dati e dimensioni dei problemi in gioco, renderebbe difficile la costruzione di uno spazio efficace di educazione alla sostenibilità. Merita ricordare che lo stesso Giovanni Paolo II (certo non sospettabile di facile catastrofismo) nell'udienza del 18 gennaio 2001 parlava di un'umanità divenuta «più sensibile nei confronti della catastrofe verso la quale si stava incamminando», che ha compreso di «doversi finalmente arrestare davanti al baratro». Anche Benedetto XVI nel discorso ai nuovi ambasciatori del 9 giugno 2011, ha invitato a meditare con attenzione sulle catastrofi legate a tecnologie pericolose che hanno funestato i mesi immediatamente precedenti.

b) È chiaro, però, che il timore per la minaccia non basta a fondare un'efficace azione positiva, ché esso può, anzi, talvolta determinare il sorgere di atteggiamenti puramente reattivi e non sempre lucidi. Talvolta, ad esempio, la percezione del rischio può portare allo sconforto, alla disperazione di chi lo vede incombere sopra la vita propria e dei propri cari e teme di non essere in grado di scongiurarlo. È per questo che – perché una proposta educativa possa promuovere invece un atteggiamento attivo – accanto a tale prima direzione, è essenziale esplorarne attentamente una seconda, tesa a disegnare un *positivo orizzonte di senso*. Si tratterà cioè di mettere in luce la bontà del mondo, quale la sperimentiamo nella nostra condizione di abitatori del pianeta, che godono della sua bellezza e della sua vivibilità. È una realtà che potrà trovare ispirazione nel pensiero filosofico, nella poesia e nell'arte, ma anche in riferimenti provenienti da diverse tradizioni religiose ed in primo luogo dalle Scritture ebraico-cristiane. Ne emergerà un invito alla contemplazione della natura come realtà splendida che – grazie all'aiuto del Creatore – può e deve essere tutelata, per rendere possibile una vita buona.

Nella stessa prospettiva potrà, d'altra parte, essere valorizzata la nostra condizione di esseri culturali, educabili perché capaci di novità e capaci quindi tra l'altro anche

di spezzare quelle dinamiche mortifere cui si deve la minaccia che pesa sulla famiglia umana. Esseri ai quali il sempre rinnovato appello dello Spirito apre la possibilità (prima ancora che il dovere) della conversione – anche in quella sua dimensione ecologica cui faceva riferimento papa Giovanni Paolo II nella già citata udienza del 18 gennaio 2001. La conversione esprime, infatti, in modo particolarmente limpido quella capacità di rompere i determinismi comportamentali che caratterizza la specie umana e che costituisce il fondamento antropologico più profondo della responsabilità e della stessa pratica educativa; la fede, d'altra parte, scopre in essa l'apertura di spazi di novità, attraverso i quali lo Spirito di Dio irrompe nella storia per creare l'inedito.

c) Tale seconda dimensione offre un orizzonte di senso, in cui quella dimensione minacciosa, che caratterizzava la prima, viene reinterpretata e collocata in un contesto che la rende vivibile, riaprendo la possibilità di un agire dotato di significato. Neppure questa seconda direzione è, però, di per sé sufficiente per articolare in modo adeguato un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile. Per rendersene conto è sufficiente ricordare che neppure la sola percezione di beni da valorizzare e difendere – assieme a quella delle capacità di farlo – determina sempre la volontà di un'azione condivisa. Talvolta, al contrario, essa orienta piuttosto a comportamenti irresponsabili, al tentativo di sfruttare la situazione alla ricerca del massimo benessere per se stessi, contribuendo il minimo possibile allo sforzo comune di tutela. È un rischio che era emerso con chiarezza, ad esempio, in occasione del vertice di Copenhagen del dicembre 2009 sul mutamento climatico: la riconosciuta gravità del fenomeno e l'esigenza condivisa di mitigarne gli effetti non sono state sufficienti, infatti, a motivare i diversi Stati all'assunzione parimenti condivisa di comportamenti responsabili di tutela. Solo gradualmente e in modo non sempre pienamente adeguato negli anni successivi si sono potute superare tali *impasses*.

Un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile domanderà, allora, di inserire le due istanze precedentemente evocate in un orizzonte di *solidarietà* globale nella famiglia umana nelle sue diverse componenti. È questo un dato fattuale, legato alla scoperta che l'ampiezza globale dei problemi in gioco esige un'azione parimenti globale, ma è soprattutto l'invito ad un'assunzione valoriale, ad un allargamento della responsabilità personale nella cor-responsabilità. Occorre cioè apprendere a pronunciare la parola "noi" non soltanto in relazione a gruppi più o meno estesi o a singole realtà statuali, ma su dimensione planetaria. Di più, è necessario imparare a pronunciarla nel quadro di quella "solidarietà inter-generazionale", cui rimanda anche il n. 8 del *Messaggio per la giornata Mondiale della pace* 2010.

L'orizzonte è, dunque, quello di una famiglia umana davvero cosciente della propria condizione, capace di pensare ed operare assieme per la costruzione di un futuro di giustizia e sostenibilità. La stessa prospettiva dei diritti umani appare coinvolta: la condizione iniqua e insostenibile di alcuni aspetti del sistema economico attuale determina una violazione di alcuni di essi, di fondamentale importanza, per la generazione presente come per quelle future.

Si fa chiaro, allora che l'educazione allo sviluppo equo e sostenibile mira ad informare di sé le esistenze personali, ma cogliendole anche nella loro dimensione comunitaria, per giungere ad interrogare quella istituzionale. Si tratta cioè di rendere coscienti della necessità di un profondo rinnovamento degli stili di vita, come pure delle

forme della produzione e della distribuzione di beni. Proprio tale istanza orienta, però, anche all'esigenza di un potenziamento e un rinnovamento delle istituzioni internazionali, che conferisca ad esse una autorità – sul piano simbolico, come su quello operativo – capace di farvi realmente fronte. Un'educazione che mancasse di esplicitare tale dimensione più esplicitamente politica rischierebbe di caricare sull'iniziativa dei singoli soggetti responsabilità che in realtà essi possono sostenere solo attraverso la mediazione delle istituzioni in cui sono coinvolti.

4. Competenze, valori ed interrogativi

Abbiamo disegnato – pur in modo certo troppo veloce – alcune dimensioni di un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile, ma già questa nostra essenziale disamina ha messo in evidenza la varietà di saperi coinvolti in essa. Vi è, da un lato, la necessità di un'attenzione ai saperi delle scienze naturali, capace di riconoscere la ricchezza di informazioni che essi ci offrono sul pianeta che abitiamo. Vi è, dall'altro, l'esigenza di un'analisi attenta e puntuale delle dinamiche economico-sociali, tramite le quali si è realizzato e si realizza oggi lo sviluppo della specie umana. È, dunque, l'esigenza di un pensiero complesso e multidisciplinare, capace di andare decisamente al di là della settorialità dei singoli saperi, per far crescere un approccio capace di misurarsi sui problemi reali, che si presenta oggi alla famiglia umana. Non si tratta, infatti, tanto di presentare costruzioni teoriche – magari splendide, autoreferenziali – ma piuttosto di rendere disponibili strumenti concettuali aperti, che rendano davvero capaci di interpretare l'esperienza che l'umanità sta vivendo sulla Terra in questi anni di globalizzazione. Un'esperienza che muova dalla concretezza delle situazioni (sociali e ambientali) presenti sul piano locale, per giungere a collegarle con un orizzonte più ampio.

Certo, potrebbe persino sembrare che la varietà delle competenze evocate rischi di condurre ad un sapere così generale da risultare generico, incapace di offrire un punto focale ad un serio approccio educativo. Il rischio è quello di un'azione educativa che si disperda nell'esplorazione di singole aree, perdendo di vista un quadro globale. È importante in tal senso sottolineare che il fulcro di un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile dovrà collocarsi nella nozione di *responsabilità*, che non a caso abbiamo richiamato più volte. È attorno ad essa che dovranno articolarsi le diverse prospettive disciplinari, a realizzare una interdisciplinarietà che non sia mera giustapposizione di ambiti non comunicanti, ma piuttosto convergenza intenzionale, per la realizzazione di un obiettivo che per ognuno di essi è di vitale importanza.

È, dunque, l'ambito valoriale quello in cui si gioca in radice la qualità – e la possibilità stessa – di un'educazione allo sviluppo equo e sostenibile. I dati delle scienze ambientali, come quelli dei saperi economico-sociali, troveranno la loro collocazione in una progettualità educativa il cui orizzonte sarà in ultima analisi etico (ed etico-teologico, laddove tale progettualità si collochi in una prospettiva credente). Il riconoscimento senza riserve delle specifiche epistemologie dei diversi saperi coinvolti dovrà articolarsi con una prospettiva sistemica, in cui essi entrino in un dialogo reciproco, interpellati dall'istanza di una responsabilità capace di farsi carico della vita della generazione presente, come di quelle future.

Così intesa, l'educazione allo sviluppo equo e sostenibile potrà diventare anche spazio di articolazione della questione antropologica, la cui complessità trova certo

uno snodo centrale proprio nella dimensione etica. Quale realtà può sostenere quella disponibilità al cambiamento – ed anche al sacrificio – che è necessaria per far fronte alla crisi ecologica? Quale figura di uomo è capace di promuoverlo? Lo spazio disegnato da tali questioni consente di indicare nell'Evangelo la radice di un'antropologia dell'uomo-liberato-per la responsabilità solidale: senza pretendere di delimitare alla fede cristiana la possibilità del discorso etico, sarà possibile mostrarne la forza e la fecondità in ordine ad una convivenza giusta e sostenibile sul pianeta che ci è dato.

Qui comprendiamo meglio la rilevanza dei temi della sostenibilità e della custodia del creato anche per la pastorale e l'educazione teologica, quale viene evidenziata in modo particolare da due elementi. Ci riferiamo da un lato alla scelta fatta nel 2006 dalla CEI di fare del 1 settembre la Giornata del Creato, recependo in tal senso le indicazioni provenienti dal movimento ecumenico. Dall'altro, al lavoro – forse meno appariscente, ma serio e sistematico – del Gruppo "Custodia del Creato" della CEI, che da oltre dieci anni propone strumenti e materiali per un'azione pastorale sul tema del creato[7]. Tali realtà evidenziano come non si tratti di aggiunte estrinseche, che verrebbero a sottrarre spazio ed attenzione (teologica e pastorale) ad altre realtà più importanti, ma piuttosto dell'esplorazione di un ambito critico in cui le gioie e le tristezze, le speranze e le angosce degli uomini (e delle donne) d'oggi chiedono di essere interpretate per scoprire la profonda dimensione teologica che vi si cela. È questa, del resto, un'esperienza di cui testimoniano numerosi operatori legati alla Rete Interdiocesana Nuovi Stili di Vita[8]: un lavoro di formazione dei credenti a consumi meno insostenibili viene ad intrecciarsi con la possibilità di rendere testimonianza alla fede cristiana in ambiti nei quali solo di rado essa viene percepita come significativo.

5. Un'esperienza

Non possiamo, però, dimenticare che il luogo privilegiato dell'azione educativa resta pur sempre la scuola; al suo interno l'offerta di conoscenze/contenuti dovrà essere articolata con la proposizione di momenti di ricerca attiva e anche di riflessione/dibattito circa i veri e propri dilemmi etici che talvolta si presentano. Mi piace in tal senso ricordare l'esperienza che ho coordinato nell'a.s. 2007-2008 nel Liceo Ginnasio M. Foscarini di Venezia[9], in cui insegno matematica e fisica. Essa ha preso avvio da due conferenze dedicate rispettivamente:

a) ad un esame scientifico del mutamento climatico e del suo impatto (A. Navarra, climatologo);

7. Costituito nel 1999 con la denominazione "Responsabilità per il creato" presso l'Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro della CEI, con il prezioso supporto del Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, il gruppo opera tramite la produzione di sussidi e materiali, nonché tramite momenti di approfondimento e formazione, come i seminari annuali; una documentazione più ampia sulla sua azione nelle pagine dell'Ufficio Nazionale PSL in www.chiesacattolica.it.

8. Sorta inizialmente da poche realtà del Nord-Est italiano, essa giunge mentre scriviamo (giugno 2011) a coinvolgere ormai una cinquantina di diocesi; la sua azione si è espressa anche con azioni congiunte significative, come la Campagna per il tempo di Pasqua 2010 "Acqua, dono di Dio e bene comune". Per una documentazione del suo agire, si veda il sito www.reteinterdiocesana.wordpress.com.

9. Nel relativo sito (www.liceofoscarini.it) è possibile reperire una parte dei materiali delle due esperienze presentate.

b) all'esame di alcuni nodi etico-politici attorno ai quali si gioca la possibilità di una seria politica di mitigazione da parte della comunità internazionale (S. Morandini).

Ad essi hanno fatto seguito:

c) una fase di approfondimento da parte delle diverse classi coinvolte (frequentanti il IV o il V anno) sulla base di materiali reperiti su Internet e/o messi a disposizione sia dai docenti dell'area scientifica che da quelli dell'area storico-filosofica, finalizzata a

d) un momento di lavoro seminariale in cui le varie classi sono state chiamate a confrontare alcune tesi mutuamente alternative presentando argomenti e materiali (in forma di presentazioni Power Point), per procedere poi a un dibattito e a una sintesi finale. In tale fase è emersa una discreta consapevolezza delle problematiche in gioco, come pure della complessità delle scelte necessarie a farvi fronte.

Mi pare che questa esperienza – certo limitata, ma percepita come assai significativa dagli studenti e dai docenti che vi hanno partecipato – evidenzi la varietà delle competenze coinvolte, come pure la diversità dei formati che ha caratterizzato i diversi momenti.

6. Per concludere

Certo, un elemento che accomuna i diversi ambiti nei quali si disegna la responsabilità educativa è la difficoltà a comprendere che l'attenzione per la sostenibilità non è tanto un contenuto in più, che rischierebbe di porsi in concorrenza con quelli della formazione curricolare, ma piuttosto l'indicazione di un *punto di vista*. Esso, in effetti, consente di integrare e reinterpretare in modo significativo contenuti spesso già presenti nei percorsi formativi dei destinatari.

In tale prospettiva l'educazione allo sviluppo equo e sostenibile si pone come dimensione imprescindibile della sfida educativa: è in gioco la preoccupazione corresponsabile per la giustizia intra- ed inter-generazionale sul pianeta Terra. Per le comunità credenti è pure in gioco la fede nel Creatore, colui che dona la Terra come giardino da coltivare, condividendone i frutti, e da custodire come dono prezioso per coloro che dopo di noi si troveranno ad abitarlo.

Ricchezza, povertà e solidarietà
Come ripensare il legame tra etica ed economia *

di Corrado Benassi **

1. Introduzione

Il tema di questa sera è ovviamente importante e – vorrei dire – cruciale per la stessa definizione di che cosa sia la civiltà. Tutti sappiamo che esistono aree del mondo in cui migliaia di persone muoiono di fame, e la stessa realtà della nostra parte del mondo non è certo priva di esempi di povertà. Sul piano concreto alle domande urgenti poste da queste diverse situazioni rispondono i poteri pubblici, le organizzazioni non governative, la coscienza individuale. Ciò che vorrei fare in questa occasione è provare a riflettere, cercando di approfondire il tema del legame tra la conoscenza dei fenomeni che può venire dalla scienza economica e gli interrogativi sul piano morale che sono posti in modo così evidente dalla povertà.

Vorrei introdurre questa riflessione cominciando da Adam Smith. Può sembrare una scelta curiosa, e non voglio certo tediarvi con questioni esegetiche o storiografiche. Tuttavia, per l'argomento che abbiamo di fronte troviamo a mio avviso in Adam Smith due spunti generali che offrono una buona prospettiva sul problema della povertà, e che ci danno per così dire un "indice degli argomenti" particolarmente adatto alla discussione. Il primo spunto nasce dal titolo, che forse alcuni ricorderanno: *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, la grande opera che Smith pubblicò nel 1776 e che costituisce secondo molti l'atto di nascita dell'economia come scienza. Questo titolo parla di ricchezza, ma quando ci si propone una teoria sulla generazione della ricchezza, implicitamente ci viene data una teoria della povertà. Che cosa dice questa teoria? Nella sua interpretazione più grossolana, questa teoria dice nella sostanza che lo scambio e il mercato sono potenti generatori di ricchezza – e, quindi, che le società che si avviluppano in strutture istituzionali che impediscono al mercato di funzionare condannano se stesse alla convivenza con la povertà. Smith aveva in mente l'ambiente economico un po' asfittico, pieno di regole minute e di divieti, costruito al tempo delle corporazioni medioevali; ma se qualcuno pensa di avere già sentito qualcosa di questo genere nelle discussioni odierne non si sbaglia: il messaggio suona simile a molte delle argomentazioni che si leggono quotidianamente sui benefici della globalizzazione. Quante volte sentiamo dire che la globalizzazione è benefica perché la concorrenza e "il mercato" stimolano la crescita economica, che è il primo modo per combattere la povertà? E invero, di tali argomentazioni Adam Smith è certamente una delle principali radici intellettuali. Il primo interrogativo è allora: quale relazione esiste tra funzionamento del sistema economico (e quindi di un sistema di concorrenza e mercato come quello

* Il testo riprende la conferenza tenuta il 18 gennaio 2011 presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini. Ringrazio il Professor Valentini per avermi offerto questa bella occasione di discussione, e il Professor Mussoni per la sua cortesia.

** Preside della Facoltà di Economia (Polo scientifico e didattico di Rimini) – Università di Bologna, docente di *Economia Politica* presso la stessa Università.

cui siamo abituati) e povertà? È la presenza di poveri una caratteristica inevitabile di un tale sistema?[1]

La seconda prospettiva offertaci dal lavoro di Adam Smith nasce da una considerazione di metodo. Consideriamo le parole che accompagnano la presentazione di questa serie di incontri. Cito testualmente: «la povertà, l'esclusione sociale, la distruzione dell'ambiente non sono un destino ineluttabile, bensì effetti di perversi *meccanismi* sociali, economici e politici che ognuno ha il dovere di modificare...». La parola chiave è *meccanismi sociali*, espressione che io trovo particolarmente attagliata al nostro tema, proprio in tutta la sua forza cieca e per ciò drammatica. In questa espressione sono infatti racchiusi sia un problema epistemologico tipico delle scienze sociali (e in particolare dell'economia), sia un problema di morale (prima ancora che di etica) che ne consegue. Il problema epistemologico riguarda, appunto, come possiamo accostarci alla conoscenza dell'economia e, più in generale, della società. Smith è tra i primi a mettere a fuoco in modo preciso e sistematico il fatto che la società è un organismo complesso, che si auto-organizza e si evolve sulla base – appunto – di meccanismi sociali. Vorrei insistere su questo: se sono *meccanismi* sociali, essi agiscono in modo largamente indipendente dalle scelte individuali. Un caffè costa circa un euro: questo è grosso modo il prezzo "di mercato", proprio perché mediamente risulta accettabile dall'acquirente e dal venditore; esiste cioè un sistema di relazioni sociali cui ciascuno contribuisce, ma che in fondo è indipendente dalle intenzioni del singolo: sia da quelle del singolo venditore, che non riuscirebbe a vendere il suo caffè per 10 euro (come magari vorrebbe), sia da quelle del singolo acquirente, che non riuscirebbe ad acquistarlo per 10 centesimi (come magari vorrebbe). Quando Adam Smith spiega un meccanismo di questo genere (cosa che fa in modo puntuale ed esaminandone consapevolmente le implicazioni), ci mette dinnanzi alla società vista come un sistema di relazioni il cui funzionamento non è immediatamente riconducibile alle intenzioni del singolo. Sul piano intellettuale ciò ha due conseguenze. La prima si pone appunto sul piano della possibilità della conoscenza: ho parlato in precedenza di "accostarci alla conoscenza della società" perché è solo con questo passaggio concettuale che diventa possibile concepire la scienza sociale come tale. Per essere sintetici: ovviamente, Marx e Keynes, Smith stesso o il governatore della Banca centrale europea hanno idee diverse su come funziona il sistema economico, ma tutti concordano sul fatto che sia un *sistema*, governato da proprie regole di funzionamento.

In secondo luogo (ed è questo il punto più rilevante): se è così, se cioè le dinamiche sociali emergono in modo complesso da processi in larga misura autonomi, il rapporto tra scelta morale e scelta politica, tra l'esigenza delle coscienze e quella di governare il sistema, diventa spesso molto complicato. Un esempio che mi capita spesso di fare: nei *Promessi Sposi* ci viene presentato Renzo che entra a Milano e vi trova la carestia, e ci viene detto delle turbolenze provocate dalla sparizione del pane: il governatore di

1. Mi corre naturalmente l'obbligo di un'osservazione a margine: sul piano della genealogia intellettuale e del pensiero di Adam Smith, le cose sono più complesse di come appaiono in questa *vulgata*. Per Smith, bene inserito nel contesto del cosiddetto illuminismo scozzese, il mercato è anche uno strumento di civilizzazione, cioè di uscita dallo stadio di "inciviltà" e di creazione del cittadino consapevole. A questo proposito ricordo che "Wealth" nell'inglese settecentesco è più "benessere" che "ricchezza" (e invero *commonwealth* è la traduzione di *bonum commune*). In altri termini, la domanda che Smith si pone non è "come ci si arricchisce", ma come si rende una società migliore.

Milano ha imposto un calmiere, con effetti disastrosi. Era giusto in quelle circostanze fissare d'imperio il prezzo del pane? Dopo tutto, a prima vista questo appare uno strumento ragionevole dal punto di vista morale: vendere il pane a un prezzo elevato a chi ha fame sembra un atto immorale, e di conseguenza vietarlo sembra la scelta morale da parte delle autorità. Ma "il mercato" (ovvero: la società nel suo complesso di azioni e reazioni) funziona in modo tale che con un calmiere il pane diventa introvabile: si apre così una dimensione di complessità che è – per così dire – imprevista. La moralità delle scelte diviene cioè cosa distinta dalla moralità delle conseguenze, perché queste ultime sono in gran parte ingovernabili dalle singole intenzioni. Avremo occasione di tornare su questo punto. Ma, per fare un esempio vicino al nostro tema, politiche che riducono il numero di poveri possono peggiorare la situazione di coloro che poveri rimangono. Come si vede, la concezione del sistema economico come – appunto – sistema rende la pratica morale irta di difficoltà (e, se posso aggiungere un'opinione personale, dovrebbe rendere più complessa anche la riflessione teoretica sul piano più proprio dell'etica: anche se mi rendo conto che questo è un tema troppo importante per essere affrontato da un povero economista). Quindi: se il primo interrogativo era "la povertà è un effetto del funzionamento del sistema?", il secondo spunto offertoci da Smith diviene: la conoscenza del sistema ci consente di governarlo "moralmente" in modo migliore?

Sono queste le due prospettive che vorrei approfondire, sia pur sinteticamente. Prima però di affrontarle, vorrei dedicare qualche minuto a una premessa sugli aspetti specifici del problema della povertà, partendo proprio da alcune definizioni e distinzioni di base. Nella pratica, che cosa intendiamo per povertà? Come la misuriamo? Questi interrogativi possono sembrare banali, ma offro tre giustificazioni per averli posti: (a) dobbiamo avere un'idea delle dimensioni del fenomeno, e quando ci si cala nel concreto queste domande esigono una risposta; (b) diverse misure ci rivelano diverse prospettive: la povertà può essere molte cose; (c) a mio modo di vedere, offrire schemi concettuali precisi e dati concreti costituisce uno dei maggiori contributi che l'economia propone alla riflessione politica e morale: metterci in grado di ragionare sulla base di modelli, numeri e quantificazione dei fenomeni è premessa indispensabile per trovare soluzioni ai problemi.

2. Alcune distinzioni

Alla domanda "come si misura la povertà" si possono dare, ovviamente, molte risposte. Quella principale è stata data molti anni or sono da Amartya Sen, che sintetizza un'ampia letteratura identificando quelle che successivamente diventeranno note come *the three i's of poverty*, ovvero "le tre 'i' della povertà": incidenza, intensità e in(dis)uguaglianza[2].

Incidenza: è quella che di solito si intende per povertà quando leggiamo i giornali, ovvero la percentuale di persone o di famiglie il cui reddito è al di sotto di una certa soglia – detta, appunto, la soglia della povertà. Questa soglia viene solitamente declinata in due modi: soglia di povertà assoluta e soglia di povertà relativa.

2. Il lavoro originale a questi fini è quello di A. Sen, *Poverty: An Ordinal Approach to Measurement*, in «Econometrica», vol. 44 (1976), pp. 219-231. Una celebre sintesi è offerta da S.P. Jenkins e J.P. Lambert, *Three 'i's of Poverty Curves, with an Analysis of UK Poverty Trends*, in «Oxford Economic Papers», vol. 49 (1997), pp. 317-327.

La soglia di povertà assoluta in Italia (2009) è di 760,71 euro (al mese, per una persona che vive da sola al nord in un'area metropolitana e ha tra i 18 e i 59 anni: specifico tutto questo perché le soglie sono 342, e tengono conto ognuna di una tipologia familiare, di dove si vive, dell'età ecc.)[3]. Nel complesso vivono in questa situazione nel nostro paese il 4,7% delle famiglie, pari al 5,2% della popolazione: ovviamente di più al nord che al sud, di più nelle famiglie numerose ecc. Possono anche essere istruttivi alcuni confronti internazionali su larga scala, per i quali di solito ci si basa su una soglia di 1 o 2 dollari al giorno. Su questa base, in Asia siamo sotto il 50%, in America Latina sopra il 10%, nell'Africa subsahariana in alcune zone si supera il 60%[4].

La povertà relativa è misurata in modo diverso: la percentuale di popolazione o famiglie il cui reddito è al di sotto di una soglia che dipende dalla spesa media della popolazione (quindi: la soglia aumenta se il reddito medio aumenta). In Italia si usa la spesa mensile *pro capite* dell'intero sistema, che nel 2009 era di circa 983 euro (anche qui tarata su un singolo individuo ecc., come nel caso precedente): si trovano in questa situazione il 10,8% delle famiglie (pari al 13% della popolazione: circa 7,8 milioni di individui). Chiaramente questi numeri sulla povertà relativa hanno a che fare con la disuguaglianza nella distribuzione dei redditi, un punto su cui torneremo.

Intensità: è una misura di quanto il reddito effettivo disti dalla soglia. Se per esempio la soglia è 100, e due persone hanno reddito 90 e 50, sono entrambe classificate tra i poveri ma si trovano ovviamente in situazioni diverse. L'intensità ci dà una misura della distanza media del reddito dei poveri dalla soglia: in Italia nel 2009 era pari a circa il 17%.

Disuguaglianza: è una misura della disuguaglianza *tra i poveri*. Supponendo di avere – per esempio – cento persone sotto la soglia di povertà, posso domandarmi come il reddito complessivamente disponibile a questo sottoinsieme della popolazione sia distribuito tra di loro: in altre parole, quanti sono i poveri "molto" poveri e i poveri "meno" poveri. A questo scopo si possono elaborare specifici indici, che consentono di cogliere aspetti diversi della distribuzione e indirizzare politiche specifiche.

Queste distinzioni sono importanti. Non solo per comprendere che "povertà" può voler dire molte cose, ma anche per valutare meglio la complessità del reale (per usare un'espressione un po' datata) e tarare diverse opzioni di intervento. Faccio un esempio: se guardo ai dati sull'incidenza (ossia la percentuale di persone in povertà), tra il 2008 e il 2009 nel nostro Paese questa è rimasta praticamente invariata. Posso dire che, nonostante la crisi, il sistema "ha retto"? Sì e no, perché se vado a vedere l'intensità (ossia la distanza in peggio dalla soglia), vedo che questa è aumentata: ovvero i poveri sono grosso modo gli stessi, ma stanno peggio.

3. Queste informazioni e i relativi dati sono raccolti periodicamente dall'ISTAT. Per l'anno 2009 (cui mi sono riferito) si veda l'efficace sintesi offerta da ISTAT, *La povertà in Italia nel 2009*, in «Tutela. Quadrimestrale di politiche sociali, diritto e pratica previdenziale», vol. 4 (2010), pp. 131-150.

4. Questi confronti sono regolarmente proposti dalle grandi organizzazioni internazionali. Qui ho utilizzato A. Kalwij e A. Verschoor, *A Decomposition of Poverty Trends across Regions. The Role of Variation in the Income and Inequality Elasticities of Poverty, World Institute for Development Economics Research*, The United Nations University, Research Paper n. 2005/36.

3. Povertà e crescita economica

Fatta questa premessa, torniamo al primo dei due punti che abbiamo introdotto con l'aiuto di Adam Smith. Il primo era più o meno questo: che relazione possiamo individuare tra il funzionamento del sistema economico e la povertà? Alcune correlazioni sono ovvie: anche dai dati del nostro Paese si vede chiaramente che la povertà aumenta con la disoccupazione, che è maggiore in alcune aree (tipicamente, e non sorprendentemente, nel Meridione ecc.). E naturalmente non stupisce che, a livello internazionale, la povertà risulti maggiore nelle aree del mondo notoriamente meno sviluppate. Fin qui siamo – direi – nel buon senso.

Per comprendere un po' più a fondo e dare una risposta un po' più sofisticata, dobbiamo parlare di disuguaglianza. Abbiamo già incontrato un modo per misurarla: la povertà relativa. Proviamo a specificare meglio il concetto: se supponiamo che la spesa media (per esempio in un mese) sia pari a 100, la percentuale di persone la cui spesa è inferiore a 100 – ovvero appunto la povertà relativa – è una misura di disuguaglianza. In effetti, se l'economia cresce e la spesa media sale a 120, ci domandiamo: quella percentuale è rimasta invariata? Se è rimasta invariata vuol dire che grosso modo la crescita si è distribuita uniformemente (anche i poveri sono più ricchi di prima); se è aumentata, vuol dire che la crescita non è stata equilibrata, e ha privilegiato alcuni: la disuguaglianza è aumentata. Detto in altri termini, la povertà relativa è – per l'appunto – definita relativamente al resto della popolazione: anche nella più opulenta delle società ci sarà qualcuno che è povero *rispetto agli altri*, ovvero ha un reddito inferiore alla spesa media *pro capite*; per contro, nella più opulenta delle società ci aspetteremmo che la povertà assoluta sia zero. Al di là della povertà relativa, esistono in realtà vari modi per misurare la disuguaglianza (e ciascuno di essi consegue da diverse visioni di quale sia la disuguaglianza rilevante, o coglie aspetti diversi della disuguaglianza stessa): qui vorrei solo sottolineare ancora una volta che si tratta di un concetto *relativo*. Ci sono economie molto povere e relativamente "eguali", e ci sono economie molto ricche e relativamente diseguali (un esempio tipico sono gli Stati Uniti d'America, ma anche nel nostro paese la disuguaglianza nell'ultimo decennio è aumentata). Un'economia in cui metà della popolazione ha un reddito pari 1000 e metà ha un reddito pari 10.000 presenta una distribuzione personale del reddito che è chiaramente più diseguale di quella che osserveremmo in una società in cui tutti hanno un reddito pari a 100: ma, altrettanto chiaramente, quest'ultima è molto più povera. Vorrei richiamare la vostra attenzione su come queste distinzioni pongano ancora una volta un problema concettuale e di atteggiamento morale. Se ci si chiede: "è migliore una società in cui tutti hanno reddito mille, oppure una in cui il più povero ha reddito 1.500, ma ci sono anche ricchi che hanno reddito 10.000", la risposta non è ovvia: qualcuno potrebbe argomentare (molti nella storia hanno argomentato) che l'uguaglianza nella distribuzione delle risorse sia un valore in sé, per onorare il quale ci si dichiara disposti anche a vivere in una situazione di minore ricchezza.

Sulla base di questa premessa, consideriamo ora due fatti. Il primo è sintetizzato dalla cosiddetta "curva di Kuznets": un aumento della ricchezza complessivamente prodotta in un certo arco temporale (per esempio, il Prodotto Interno Lordo annuale) tende a far aumentare la disuguaglianza quando il PIL è basso, e a farla diminuire quando il PIL è alto; si tratta della celebre relazione a U rovesciata tra ricchezza e

disuguaglianza[5]. Questa relazione è stata osservata empiricamente per le economie occidentali, e può essere interpretata con un po' di buon senso nei termini seguenti: in una società strutturalmente povera (tipicamente pre-industriale) le disuguaglianze non possono essere estreme: anche il più ricco dei feudatari deve fare i conti con le caratteristiche strutturali dell'economia. Quando si scatena la rivoluzione industriale si generano disuguaglianze prima inconcepibili (per esempio, si ha tipicamente una veloce urbanizzazione e la presenza di masse operaie poverissime), ma la ricchezza prodotta prima o poi sostiene essa stessa meccanismi redistributivi: imposte più eque e progressive, *welfare state* ecc. Questo è coerente con quello che grosso modo è successo nei paesi europei la cui storia tutti abbiamo studiato a scuola. Va notato che non è chiaro se questo tipo di relazione sia osservabile ovunque: sembra confermata per i paesi dell'Europa orientale, ma non è così evidente per l'Africa. È comunque vero che – in coerenza con la curva di Kuznets – la povertà relativa (che, come abbiamo visto, è un modo per misurare la disuguaglianza) è mediamente più bassa nei paesi maturi (che hanno già avuto la loro industrializzazione).

Il secondo fatto può essere descritto nei termini seguenti: la crescita si accompagna a una diminuzione della povertà assoluta, ovvero con la crescita del prodotto aggregato si riduce il numero di persone il cui reddito è inferiore alla soglia di povertà. Questo è vero non solo sulla base della teoria, ma sulla base della verifica empirica: praticamente tutti i dati a nostra disposizione associano un aumento del PIL a una diminuzione della povertà assoluta. E invero questo è uno dei principali argomenti a favore della globalizzazione: poiché esiste robusta evidenza empirica per la quale il commercio internazionale stimola potentemente la crescita, e poiché la crescita fa diminuire la povertà, l'apertura ai flussi di scambio internazionali – così si sostiene – è il modo migliore per sconfiggere la povertà. Va detto che, al di là della retorica sulla globalizzazione, esistono dati che vanno oltre qualsiasi discussione: nell'ultimo decennio milioni di persone sono uscite dalla condizione di povertà, soprattutto in Asia (India e Cina, "tigri" del Sudest asiatico), ma anche in Africa (non solo Sudafrica, ma anche Angola, Nigeria, Etiopia: tutti paesi che sono cresciuti moltissimo nell'ultimo decennio).

Su questi fatti, tuttavia vanno fatte due osservazioni. La prima è che la povertà può essere misurata, come abbiamo visto, lungo dimensioni diverse. Quando si dice che il meccanismo globalizzazione-crescita può virtuosamente combattere la povertà si dice qualcosa di vero: ma si misura la povertà solo sulla base della sua incidenza, ovvero come numero o percentuale di persone al di sotto della soglia di povertà; in altri termini, non si dice alcunché sull'intensità (ovvero sulla distanza media del reddito dei poveri dalla soglia) ed è perfettamente possibile che il minor numero di poveri che rimangono stia peggio. La seconda osservazione è che la relazione tra crescita e povertà non è la stessa in tutti i paesi: in media, si stima che un aumento del PIL dell'1% faccia diminuire la povertà di poco più dell'1%[6]; ma questa media nasconde valori puntua-

5. La tesi fu originariamente presentata in S. Kuznets, *Economic Growth and Income Inequality*, in «American Economic Review», vol. 65 (1955), pp. 1-28. Va detto comunque – come si accenna anche nel testo – che, pur essendo condivisa dalla maggioranza degli studiosi, si tratta di un'idea controversa: per es., G. Fields, *Distribution and Development, A New Look at the Developing World*, The MIT Press, Cambridge (Ma)-Londra 2001.

6. Queste stime sono tratte da A. Kalwij e A. Verschoor, *A Decomposition of Poverty Trends across Regions*, cit.

li molto diversi: dallo 0,5% di riduzione in Asia orientale (Corea, Indonesia ecc.) al 4,2% dell'Europa orientale. A quanto pare, contano molto le condizioni di partenza. In particolare, il modo in cui la povertà reagisce alla crescita sembra essere legato a due elementi sostanziali: (a) da quanto è in media già ricco il paese, nel senso che se si tratta di un paese "abbastanza" ricco, la crescita è più efficace nell'incidere sulla povertà; (b) dalla disuguaglianza complessiva nella distribuzione del reddito, nel senso che un paese che comincia a crescere in una situazione di grande disuguaglianza (per esempio: l'Asia orientale) vede ridursi meno la povertà – a parità di tasso di crescita – di un paese con distribuzione più eguale (per esempio: l'Europa orientale). Segnalo a questo proposito un ultimo elemento di riflessione: tutto questo interagisce, in linea di principio, con la curva di Kuznets cui si accennava in precedenza, nel senso che se il paese che decolla vede aumentare la disuguaglianza in misura significativa, questo solo fatto può limitare gli effetti positivi della crescita sulla povertà, e può addirittura generare pericolose trappole nel caso in cui la disuguaglianza sia talmente forte da vanificare praticamente gli effetti di assorbimento della povertà riconducibili alla crescita.

Pur sfrondato da molti particolari, questo è grosso modo quello che sappiamo sul modo in cui il funzionamento del sistema economico condiziona la presenza di povertà. Le relazioni tra le varie grandezze possono sembrare complicate, e non tutti i legami tra causa ed effetto sono ovvi o perfettamente compresi: volendo trarre una conclusione un po' forzata, possiamo dire che se gli effetti sull'incidenza (numero di persone) sono abbastanza chiari, quelli sull'intensità (quanto poveri sono i poveri) lo sono molto di meno. In generale, naturalmente, ne emerge confermata l'idea di buon senso per cui la promozione della crescita va accompagnata da politiche di sostegno per i più sfortunati. Ma quando si entra sul terreno delle politiche contro la povertà ci si trova di fronte alla seconda prospettiva problematica che abbiamo desunto dalla lettura di Adam Smith.

4. Povertà come problema

Per avviarmi a concludere con qualche riflessione su questo punto così impegnativo, ricordo il messaggio di ordine generale: dobbiamo aspettarci che la conoscenza del sistema renda più complesse le nostre scelte. A mo' di introduzione, vorrei mettere in evidenza come questo emerga anche nel semplice schema concettuale che abbiamo costruito, il quale ci offre un esempio molto chiaro di come la conoscenza del funzionamento del sistema arricchisca la nostra consapevolezza morale, ma al contempo renda più difficile definire scelte precise. Supponiamo che le generalizzazioni alle quali mi sono un po' abbandonato siano ragionevoli: abbiamo visto che a parità di condizioni la crescita fa diminuire l'incidenza della povertà (ovvero il numero dei poveri), ma sappiamo anche che potrebbe aumentare l'intensità della povertà (ovvero peggiorare la situazione di coloro che rimangono poveri). Quindi: occorre stimolare la crescita comunque, oppure pensare a politiche specifiche che accompagnino la crescita economica con misure di contenimento dell'intensità? E in quest'ultimo caso, quali? Ovviamente la lotta alla povertà non è l'unico argomento pro-crescita, ma nella prospettiva della povertà queste semplici domande non hanno risposte semplici: occorrerà vedere caso per caso, avere stime precise sui possibili effetti della diverse alternative, e anche in questo caso non avremo mai "dati che parlano da sé".

Fatta questa generale premessa, vorrei attirare la vostra attenzione su due elementi che fin qui abbiamo dati per scontati. Il primo è che la povertà debba essere studiata e quindi combattuta in una prospettiva "di sistema". Ci siamo domandati come il funzionamento del sistema economico possa incidere sulla povertà, e come "dirigerlo" in modo da combattere la povertà stessa. Questa prospettiva è figlia a pieno titolo dello spunto di riflessione che abbiamo colto nell'opera di Smith: ovvero, dell'idea che esistano "meccanismi sociali" che vanno conosciuti (e magari modificati) proprio perché hanno regole di funzionamento autonome. In altre parole, questa prospettiva condiziona il nostro modo di vedere la povertà come problema: lo vediamo cioè come problema *sociale*, che deve essere affrontato facendo leva sulla nostra conoscenza della società e del sistema economico.

Naturalmente, questo non vuol dire che la società non fosse sensibile al problema della povertà anche ben prima dell'era apertasi con Adam Smith; ma dobbiamo essere consapevoli che le soluzioni a cui pensiamo sono condizionate dagli schemi intellettuali che filtrano il modo in cui il problema viene percepito come tale. Un esempio molto celebre è quello della Spagna e dell'Inghilterra a cavallo dei secoli XVI e XVII secolo, società che vissero entrambe un approfondito dibattito sul problema della povertà. Il paragone è istruttivo perché i due paesi vissero più o meno nella stessa epoca un aumento notevole della povertà, al quale in entrambi i paesi contribuì il progressivo spostamento della terra dall'uso agricolo al pascolo per le pecore (che fornivano lana, poi esportata e tessuta in Olanda e in Italia): un processo che comportò l'espulsione dalle campagne di molti contadini e la creazione nelle città di masse di diseredati che sopravvivevano di elemosine[7].

In Spagna il dibattito su "che cosa fare" fu molto vivace e impegnò gli intelletti più brillanti dell'epoca. L'idea che i poteri pubblici dovessero prendersi cura in modo sistematico del problema si scontrò con la forte opposizione della nobiltà: i tentativi di introdurre una legislazione che proibisse l'accattonaggio offrendo al contempo ricovero e avviamento al lavoro furono grandemente osteggiati e non portarono a nulla di concreto. Al di là di un'ovvia lettura in termini di protezione dei propri interessi, vediamo emergere nella discussione una visione della povertà come occasione di beneficenza da parte del nobile e come destino inevitabile dei molti che andavano "curati": curati per lo stesso motivo che ispira la cura dei malati, ossia per dovere cristiano e amore del prossimo. Non vi è posto in questo quadro per la prospettiva della povertà come problema, che magari ammette una soluzione una volta affrontato con opportune misure di politica sociale.

In Inghilterra, una borghesia molto più forte politicamente impose con relativa facilità l'idea che i poteri pubblici dovessero occuparsi del problema: anch'essa – si potrebbe naturalmente argomentare – difendeva i propri interessi, ma ciò condusse a una diversa concettualizzazione della povertà. Esistevano già delle "*poor laws*" introdotte dopo la grande pestilenza del 1348; queste nel Seicento furono trasformate nell'obbligo alle parrocchie (che erano/sono istituzioni quasi statali) di prendersi cura dei poveri con il cosiddetto *outdoor relief* (cibo e servizi a domicilio) e con la costruzione di ri-

7. Per una sistematica ricostruzione della vicenda e del dibattito, si veda C. PERROTTA, *Consumption as an Investment: I. The Fear of Goods from Hesiod to Adam Smith*, Routledge, Londra 2004, capp. 6 e 7.

coveri in ogni parrocchia, che poi vennero finanziati da una specifica imposta sui più abbienti.

Dobbiamo naturalmente guardarci dal mitizzare il passato e credere che tutto funzionasse secondo le intenzioni. Fin dall'inizio, sia in Spagna sia in Inghilterra, si accese la discussione su come distinguere lo sfortunato dal "lazzarone", l'idea unanimemente condivisa essendo che il secondo andasse punito. I romanzi di Dickens sono a testimoniare la brutale colpevolizzazione sociale del povero, la durezza della vita nelle *workhouses* e i costi sociali di sommovimenti strutturali di questo genere, che la rivoluzione industriale rese enormi. Ma certamente questi dibattiti del passato sono ricchi di insegnamenti: da un lato ci insegnano che alcune questioni sono inevitabilmente ricorrenti, ma dall'altro ci insegnano anche – tra le molte altre cose – come gli schemi intellettuali con i quali si giunge alla stessa definizione di che cosa sia la povertà incidano profondamente sul modo di concepire le *politiche* per la povertà. E, invero, è proprio perché oggi vediamo le cose in modo diverso che possiamo parlare di "*politiche*".

L'altra cosa che abbiamo data per scontata nella nostra discussione è la dimensione del reddito: abbiamo cioè discusso del problema della povertà riducendolo al denaro a disposizione per il consumo. In parte questo riflette sia l'ovvia considerazione che nutrire gli affamati o vestire gli ignudi costituiscono un'esigenza morale primaria e condivisa, sia – più prosaicamente – un problema pratico: è molto più facile misurare il reddito che l'esclusione sociale. Ma in parte riflette anche una semplificazione dalla quale a mio avviso occorre guardarsi, e che anch'essa incide sul modo di concepire le politiche per la povertà.

Anni fa un celebre studioso intitolò un suo saggio molto noto *Equality of what?*: uguaglianza di che cosa?[8] Alludeva al fatto che l'uguaglianza e la disuguaglianza possono essere declinate in vari modi, a seconda delle prospettive filosofiche con cui ci si pone di fronte al problema: e nella pratica possono riguardare cose come il reddito, ma anche categorie più sfuggenti come "benessere" e diritti: e ognuna di queste ha implicazioni pratiche molto diverse. Detto in termini un po' sbrigativi, la disuguaglianza dei redditi è un *ex-post*, ovvero è il risultato del funzionamento del sistema economico, e può anche dipendere da scelte di vita diverse: chi è povero perché si è giocato lo stipendio è (si potrebbe argomentare) moralmente in posizione diversa da chi è povero perché ha perso il lavoro. In quest'ottica le politiche redistributive sanano quella che è percepita come un'ingiustizia, intervenendo – per così dire – dopo che si è consumata. La disuguaglianza dei diritti è naturalmente *ex ante*: si tratta della disuguaglianza nelle *possibilità* di acquisire (per esempio) istruzione e reddito; forzando un po' il concetto, di una disuguaglianza nella distribuzione iniziale delle risorse con cui ci presentiamo alla lotteria della vita. In questo senso (per esempio) assicurare un'istruzione gratuita a tutti non è la stessa cosa che sussidiare in denaro la persona povera.

Questi semplici esempi possono essere rilevanti anche nella valutazione del problema della povertà assoluta. Avere un reddito monetario molto basso ed essere in buona salute non è la stessa cosa che averlo in condizioni di malattia cronica; avere un

8.. Si tratta della "Tanner Lecture on Human Values", tenuta da A. Sen all'Università Stanford nel maggio del 1979, disponibile sul sito del *Tanner Humanities Center* dell'Università dello Utah.

reddito basso ma vivere bene inserito in una comunità non è la stessa cosa che avere lo stesso reddito e vivere isolato (per esempio, perché immigrato e quindi – letteralmente – spaesato). Quindi la povertà non è un fenomeno complesso solo perché quando tentiamo di misurarlo ci accorgiamo che l'incidenza è diversa dall'intensità; lo è anche perché ha in sé dimensioni che sono intrinsecamente diverse (esclusione sociale, salute, istruzione). Ed è proprio su questo, se mi si consente di andare un po' al di là della mia professione in senso stretto, che vorrei concludere con tre notazioni.

5. Osservazioni conclusive

La prima osservazione è che con queste ultime riflessioni ci stiamo muovendo ovviamente sul sentiero tracciato da Sen: non conta solo la disponibilità di risorse, ma la capacità fisica e intellettuale di farne uso. Le famose *capabilities*, che vanno sviluppate nella persona con opportune politiche (scuola, cura del contesto sociale, accoglienza ecc.). Un filosofo utilitarista ha recentemente detto che ci sono più aristotelici in giro al giorno d'oggi che al tempo di Aristotele: se mi si perdona l'ardire, in questa prospettiva io vedrei in Sen un aristotelico *ad honorem*.

La seconda osservazione riguarda le implicazioni pratiche di questo discorso: la principale delle quali (volendo rimanere molto sulle generali) è che la povertà non si cura solo con la redistribuzione di reddito, ma con servizi specifici vòlti a rendere le persone "più capaci". La critica tradizionale a questo approccio mette in evidenza il rischio del paternalismo: tra fornire – per esempio – del cibo e fornire l'equivalente in denaro corre questa differenza: che nel secondo caso il povero è libero di usare il denaro a suo piacimento, cosa che sembra tanto più ragionevole se pensiamo a una minima dote in denaro come a un diritto di cittadinanza. Si badi, questa è un'obiezione assai importante proprio sul piano dei valori: non solo perché se un reddito minimo è visto come diritto, tale deve essere (non possiamo pensare che il ricco abbia più diritto del povero di giocare al totocalcio); ma anche perché ha implicazioni politiche molto forti sul piano del disegno istituzionale.

La terza e ultima osservazione è la seguente. Il problema della povertà è complesso, e la sua analisi lo rende ancora più complesso. Dal punto di vista della teoria economica la sfida è naturalmente quella di comprenderne le cause sistemiche e di fornire strumenti concettuali che consentano di misurare appropriatamente il fenomeno, di suggerire possibili strumenti di intervento, di concepire alternative. Ma dal punto di vista della individuazione concreta di tali strumenti e della definizione specifica di pratiche opportune, è inevitabile – e in qualche modo anche salutare – che la discussione porti alla luce diverse prospettive fondate su etiche diverse (basti pensare al dibattito sulla definizione formale di "famiglia" rilevante per le politiche di *welfare*). Vorrei quindi concludere con un auspicio: sulla questione della povertà – come su molte altre presenti alle società contemporanee – il tentativo di metodo dovrebbe essere quello di porsi dinanzi ai singoli problemi come dinanzi a questioni di morale pratica, più che a punti di confronto sui princìpi: mi pare infatti che su questo terreno le soluzioni dovrebbero risultare (almeno in alcuni casi) più facili da trovare.

Cattolici nell'Italia di oggi
Un'agenda di speranza per il futuro del paese *

di Lucia Fronza Crepaz **

Sono davvero onorata di poter condividere l'esperienza ecclesiale vissuta a Reggio Calabria qualche mese fa, per la rilevanza dell'avvenimento, ma soprattutto perché ritengo che l'eredità che questa Settimana Sociale ci ha consegnato sia una strada aperta, percorribile, prima di tutto dai cristiani, ma condivisibile con tutti.

Monsignor Miglio, presidente del Comitato di preparazione della Settimana Sociale, chiudendo i lavori a Reggio Calabria, ha scommesso su una doppia consegna del progetto e delle sue conclusioni: una all'assemblea dei Vescovi italiani per la redazione del documento finale, e una, già da subito in mano a tutti noi, ai partecipanti, perché ne moltiplicassimo i contenuti e l'esperienza.

La Settimana Sociale è stata un'esperienza illuminata da due opzioni fondamentali, di cui parleremo diffusamente: il dialogo come metodo per concepire soluzioni di speranza; il coraggio di non sciogliere mai, pur operando delle scelte, pur stilando un'agenda, il rapporto tra principi e pratica.

1. Un po' di storia

Vorrei fare una premessa, prima di entrare nel merito. Quando si parla di un avvenimento che ha una storia, può servire tornare all'ispirazione iniziale. Andando a ricercare il contesto sociale e politico, e soprattutto ecclesiale, della prima Settimana Sociale all'inizio del '900, si può notare che Giovanni Toniolo, e gli altri che l'hanno concepita, facessero parte di un contesto in cui i cristiani, non potendo avere una rappresentanza politica, sconsigliata dal *Non expedit* di Pio IX, si erano particolarmente impegnati dentro la società. Avevano chiara la potenzialità grandissima del loro essere docenti, imprenditori, professionisti nei vari ambiti: c'era la consapevolezza della propria carica spirituale, ma questa aveva una coniugazione di azione e di cultura dentro la società. La prima Settimana Sociale organizzata a Pistoia, dal 22 al 28 Settembre del 1907, aveva come titolo: "Movimento cattolico e azione sociale. Contratti di lavoro. Cooperazione. Organizzazione sindacale. Scuola". Si aprì con il discorso inaugurale del cardinale Pietro Maffi che, ispirandosi al brano del Vangelo della moltiplicazione dei pani e dei pesci (*Mt* 14; *Mc* 6; *Lc* 9; *Gv* 6), spiegò il significato e l'esigenza di queste Settimane. I cattolici sono, infatti, chiamati tutti, insieme e personalmente, alla moltiplicazione del pane «per procurare ed assicurare a noi ed ai nostri fratelli il pane del corpo, il pane della giustizia, il pane della carità, il pane della verità, il pane della virtù, il pane infinito delle anime». I temi delle relazioni furono, tra gli altri: come organizzare una previdenza a difesa della donna lavoratrice; come aiutare gli italiani emigrati e senza diritti all'estero...

* Il testo riprende e completa i contenuti della conferenza tenuta a Rimini (il 26 Gennaio 2011 – presso la sala S. Colomba), promossa dal Servizio Diocesano per il Progetto Culturale.

** Medico pediatra, Presidente del Centro Internazionale del Movimento politico per l'unità, coordinatrice e collaboratrice alla 46ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani (Ottobre 2010).

Credo che le Settimane Sociali, con il loro regolare svolgimento, abbiano conservato proprio questa capacità: aiutarci a ricordare che la nostra appartenenza alla Chiesa è una splendida avventura spirituale, legata al trascendete, ma ha una ricaduta sulla società che va ricercata e concretizzata.

Negli anni si susseguirono periodi più felici e periodi meno felici: negli anni '70 ci fu la crisi legata alla dinamica post '68, i cattolici non credevano più che il Cristianesimo fosse capace di leggere e interpretare i segni dei tempi... Negli anni '90, i Vescovi ne hanno compreso l'importanza e l'hanno fortemente sponsorizzata.

Negli anni è andata sempre più configurandosi non solo come evento culturale, riservato a pochi intellettuali, ma come un vero evento ecclesiale.

2. La 46° Settimana Sociale

E siamo all'ultima, la 46°, svoltasi dal 14 al 17 ottobre 2010 a Reggio Calabria. Essa non ha mostrato solo delle innegabili novità: è stata nel suo insieme decisamente innovativa.

La scelta stessa della città – Reggio Calabria – ha mostrato chiaro l'intento dell'avvenimento. Non si è cercato un luogo ritirato dal mondo dove appartarsi con una élite autoreferenziale: si è preferita una presenza in un territorio martoriato e in attesa di riscatto. C'erano stati nei mesi precedenti, proprio a Reggio, degli attentati contro la Procura, firmati dall'*ndrangheta*. La scelta di Reggio Calabria ha voluto indicare che noi cristiani, anche calabresi, ci siamo, e siamo disposti a esporci e a pagare di persona per dare un avvenire di speranza a tutti.

Una parola un po' rivoluzionaria di questi tempi è la stata la parola chiave dell'evento: la speranza! Noi cristiani crediamo che la speranza non sia un sentimento, una patina di ottimismo: per noi è una persona. La nostra speranza è in Gesù, perché è risorto. Noi partiamo da un fatto, fermo, inoppugnabile: è già risorto. Quindi la nostra speranza è una persona già risorta che attualizza continuamente la sua resurrezione nel tempo e nella storia, ma ha bisogno di noi per agire nella storia, ci accompagna e si materializza attraverso la nostra azione.

2.1 L'ascolto

Questa Settimana Sociale ha avuto un percorso interessante e innovativo fin dalla sua preparazione. Per le Settimane Sociali precedenti il comitato organizzatore e scientifico era composto da alcuni professori che proponevano un tema, ne discutevano, ne elaboravano un programma che diventava l'argomento di discussione dei delegati. Qui è stato seguito un profilo nuovo e interessante, segno di un cambiamento profondo del cammino che è stato intrapreso dalla Chiesa, oggi, in Italia: mettersi in ascolto, in ascolto del paese. In ascolto del paese vuol dire ascoltare prima di tutto le diocesi, le comunità parrocchiali, i movimenti, le comunità ecclesiali, ma anche i sindacati, le organizzazioni produttive, il mondo della cultura, la politica stessa che è stata interrogata ai massimi livelli: una novità decisamente interessante.

L'atto di coraggio che ha fatto questo comitato, quello di mettersi in ascolto, segna una metodologia rivoluzionaria.

Oggi la gente, al massimo, la si ascolta per i sondaggi, attraverso questionari, telefonate, domande preordinate... Ma ascoltare è un'altra cosa: vuol dire entrare

nei vissuti personali e collettivi delle persone, della gente, dandosi il tempo. Il tema della speranza è stato coltivato così: l'impegno a cercarla, attraverso un ascolto attento e diffuso, è durato un anno e mezzo.

Ma ascoltare chi? Accanto agli esperti si sono ascoltati quelli che vivono alla frontiera: quelli che in mezzo al problema ci sono tutti i giorni e sanno quindi farti l'elenco delle questioni in gioco, il dettaglio delle analisi, ma soprattutto sanno parlarti di soluzioni in atto, di buone pratiche. La speranza si può mettere in agenda se tu vedi, se tu puoi dire: qui ho trovato, qui ho visto, lì si sta facendo...

I membri del comitato che giravano per l'Italia, ci portavano lo stupore grande di incontrare un paese vivo, non rinunciatario, non un paese che dice "ormai", ma un paese che sa dire "ancora". Per questo si è arrivati alla Settimana sociale con una straordinaria ricchezza, con il coinvolgimento di tante realtà...

Questo è un primo insegnamento innovativo che ci viene da questa esperienza.

2.2 La ricchezza della diversità

Il secondo è l'essersi resi conto che una delle ricchezze della Chiesa è la sua capacità di mettere assieme tutti i soggetti della società in tutti i campi, e di farne un punto di forza. I 1200 delegati venivano da tutte le aree del paese, persone rappresentative di tutto il territorio, da Cividale del Friuli a Caltanissetta, con le componenti più diverse, dai professori universitari agli insegnanti elementari, dagli imprenditori ai semplici lavoratori, sacerdoti e laici, parlamentari e vescovi, con tutte le sensibilità e diversità del mondo cattolico, tutti in un piano paritario. A Reggio c'era uno spaccato del paese che compiva un'operazione interessante: non guardava alla tutela del mondo cattolico, ma guardava, insieme, al bene del paese.

Quale altra agenzia in Italia è in grado, oggi, di mettere in dialogo, con una base comune di valori, tutti i soggetti della politica, rendendoli capaci di confrontarsi, di pensare assieme? Per esempio nel gruppo che sviluppava il tema "Completare la transizione", la grande novità è stata, indiscutibilmente, l'assemblea stessa: oltre 150 persone che rappresentavano tutti i soggetti della dinamica democratica italiana, un'assemblea di popolo, un laboratorio dove cittadini, funzionari, parlamentari, amministratori, assieme anche a parroci e vescovi, si sono incontrati e non hanno avuto paura del confronto per trovare soluzioni. Qualcuno di loro ha detto: «la passione nasce dalla pratica». Un laboratorio dove persone collocate partiticamente, di tutti i partiti, persone in crisi dentro l'attuale panorama politico, persone che già intravedono il nuovo che verrà, hanno assunto insieme degli impegni. Non c'è stato il timore della differenza, perché nella realtà italiana c'è una grande varietà di posizioni, i cattolici votano dall'estrema destra alla estrema sinistra... Un evento di peso politico che può indicare all'Italia un metodo interessante.

Immaginate la stessa cosa, per esempio, per il mondo della sanità: medici, infermieri, malati e famiglie, portantini e amministratori, che, ognuno con la propria funzione e la propria diversa responsabilità, si ritrovano su un piano paritario, riuniti dall'appartenenza alla Chiesa, per capire come risolvere i problemi, come portare novità in un ospedale, come fare della propria presenza un servizio e come trasformare l'ambiente, in cui si trovano ed operano con ruoli diversi, in una comunità.

In un Paese in cui vige incontrastata la logica della "conventicola", siamo in

condizione di vivere un'esperienza nuova, che può essere determinante per tutti, in un momento in cui la complessità mette in crisi professionalità ed equilibri. Uniti dalla fede in un Dio che si è incarnato e che quindi invita a non fuggire le scelte che la vita comporta, ciascuno è chiamato ad offrire la propria diversità, come dono che arricchisce la capacità di comprendere e governare i fenomeni, come sfida per dimostrare che il Bene Comune è declinabile e il dialogo non mette in crisi la propria libertà, ma la sostanzia. E ancora una volta è apparso chiaro che in un paese lacerato da profonde quanto improprie divisioni su ogni campo, la forza della Chiesa è la sua esperienza, una comunità caratterizzata dall'avere radici in Cielo e cuore in terra. Ne abbiamo sempre, fino in fondo coscienza?

2.3 Scegliere

Abbiamo detto all'inizio che una grande sfida di questa Settimana Sociale è stata quella di voler tenere assieme e coniugare principi e scelte. La sfida era dimostrare che i principi discriminano le scelte, ma che le scelte arricchiscono i principi. E qui è stato fatto un altro grande atto di coraggio: quello di scegliere.

Oggi spesso non si ha il coraggio di scegliere: avere coraggio oggi significa scegliere, esporsi, impegnarsi, non solo fare il commissario tecnico al tavolino del bar!

Si sono scelte cinque tematiche, per non cadere nell'elenco della spesa, l'elenco di tutto quanto ha bisogno il paese, e su quelle cinque tematiche si è aperto il confronto. Si sono ritenute cruciali per ricominciare a crescere queste cinque aree: educare, completare la transizione politica, intraprendere economia, slegare la mobilità sociale, includere le nuove presenze, i nuovi cittadini. Vi invito a leggere le cinque relazioni finali dei cinque ambiti perché possono davvero rappresentare degli impegni concreti su cui unire le forze a livello locale e nazionale per aiutare questo nostro paese.

2.4 Completare la transizione

Mi fermo un po' più a lungo sulla relazione del tema del mio gruppo: "Completare la transizione politica".

Una nota sui giovani, presenti, anche impegnati in politica, attenti, vivi, capaci, che si sono schierati in modo chiaro contro "lo stare fermi per paura", contro il ritiro dalla politica: non hanno avuto paura di dire che l'impegno politico per noi è direttamente collegato con la scelta della fede.

Per entrare nel merito degli argomenti toccati, vorrei partire da una puntualizzazione offertaci da un vescovo e che è stata un punto di riferimento importante: il bene comune, affinché non rimanga un'espressione senza un vero significato, va radicato nella sua dimensione teologica, perché attiene anche al rapporto dell'uomo con Dio. E da lì è possibile, in una unità culturale maturata, far discendere opzioni diverse nella realtà. «È la rissa che ci divide – sottolineava – non le necessarie traduzioni del bene comune».

In tutti è emersa la necessità di occuparsi dei destini politici di questo paese per due esigenze comuni un po' a tutti: dare il proprio contributo – accanto a tanti altri – per superare in termini più partecipativi quella che nel sentire comune è stata chiamata "questione democratica"; la seconda, riuscire a fare sistema delle tante

esperienze positive che i cristiani fanno dentro i mille ambienti dove vivono la loro testimonianza, offrendole degnamente laddove si scrivono le regole e si fanno molte delle scelte che poi pesano sulla vita italiana.

Ma andiamo ai punti dell'agenda. Per il primo punto "Completare la transizione", che non prevedeva la definizione di una soluzione praticabile di impianto istituzionale, è apparso molto chiaro e direi originale il *come*, cioè che occorre completare la transizione *con tutti*, senza lasciare al di qua nessuno, perché è un rischio veder transitare i ricchi e i capaci e lasciare indietro i poveri, i giovani o i non qualificati. È un momento delicato: si percepisce che i partiti da soli non riescono a salvaguardare una democrazia di tutti, che ora più che mai è una questione di popolo e non di *élite*: nel concreto, quindi, è emerso che ci interessa che le riforme e le finanziarie non lascino fuori nessuno.

Sulla scorta di questo fondamento della questione democratica, si sono individuati tre punti chiari su cui impegnarci ed impegnare la gente intorno a noi.

Il primo. Una decisa spinta verso una maggior democrazia nei partiti: oggi, tutte le formazioni politiche sono apparse dotate di potenti respingenti verso chi vi si affaccia. È emersa una proposta, fatta ancora a suo tempo da don Sturzo (radice di buona parte del nostro impegno di cattolici): farne delle associazioni di diritto pubblico, completando la dizione dell'art. 49 della Costituzione. L'art. 49 è brevissimo, quasi secco: «Tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale». Questo articolo della Costituzione è sempre rimasto privo di una necessaria normativa di attuazione sia per quanto riguarda le regole di democrazia interna sia per quanto riguarda i loro bilanci, che gestendo denaro pubblico dovrebbero essere pubblici. A Reggio Calabria c'è stata una richiesta all'unanimità affinché i partiti quanto prima diventino associazioni di diritto pubblico, quindi con una trasparenza di bilancio economico e con regole interne di democrazia.

Un'altrettanto decisa spinta, presente praticamente in tutti gli interventi, è venuta in favore della revisione della legge elettorale. Ciò che è apparso più urgente è la modifica della modalità di scelta dei candidati: tornare cioè a dare all'elettore un reale potere di scelta per esercitare il proprio diritto di indirizzo e di controllo sull'eletto. La richiesta pressante di modifica si è articolata anche – e questo non solo a livello nazionale – sul numero dei mandati, sull'ineleggibilità di chi ha problemi con la giustizia, su una maggior gratuità dell'impegno politico.

Più volte è stata nominata la Costituzione. È stato evidenziato che questo documento è frutto di un'esperienza che rimane esemplare: un alto compromesso delle principali culture politiche del paese. Si è ribadito che non sono impensabili delle modifiche, ma solo se condivise da una larga maggioranza e senza stravolgere l'impianto fondante.

Per il secondo punto dell'agenda, il federalismo, siamo stati aiutati dalla puntuale e "valoriale" relazione di Antonini, che presiede la commissione che sta scrivendo i decreti attuativi del federalismo. Ne è seguito un vivace, ma onesto dialogo tra il Nord ed il Sud presente in assemblea e ci si è accorti che su questo argomento esiste prima di tutto un onere di informazione – come fatto presente dal relatore – e di partecipazione, come sottolineato da tanti. Prima constatazione: non possiamo più

chiederci se il federalismo possiamo accettarlo o meno: il federalismo c'è! Dal 2001 è una realtà avviata nel nostro paese. E su questo abbiamo bisogno di informazione e di partecipazione per "abitare" queste scelte che ormai fanno parte della nostra storia nazionale.

Dal confronto tra noi abbiamo individuato un duplice bivio. Il primo: a seconda delle scelte si può fare del federalismo una lotta agli sprechi, con una responsabilizzazione della spesa di chi ha potere decisionale e con una responsabilizzazione del cittadino per un controllo più deciso, oppure esso può far passare da un centralismo statale ad un nuovo centralismo a livello regionale, tra il resto semplificando la presa dei poteri forti.

Il secondo bivio: a seconda delle scelte e dell'attuazione si può farne un modo diverso di pensare l'unità del paese, un'opportunità di una nuova unione, oppure creare una nuova frattura, ancora più insanabile, tra Nord e Sud. Come fare? L'espressione che più sintetizza la convergenza trovata, pur avendo davanti la complessità dell'impegno preso, sta nelle parole della *Caritas in veritate*, significativamente citate nel recente documento "Per un paese solidale: Chiesa italiana e mezzogiorno", al punto 8.

Occorre quindi qualificare il federalismo con due aggettivazioni. La prima: sussidiario, con una sussidiarietà verticale e orizzontale ugualmente sviluppate con corpi intermedi forti che controllino e collaborino. La seconda: assieme a sussidiario, anche solidale.

Per quest'ultimo aspetto, attenzione per esempio a non togliere fondi agli enti locali "riconosciuti" dalla Costituzione come realtà addirittura preesistenti allo Stato, perché i più rispondenti e vicini alla dimensione sociale della persona e ai suoi bisogni. Quindi, riassumendo, federalismo sussidiario e solidale.

All'agenda si è voluto aggiungere un terzo punto: un impegno chiaro e diffuso, per parroci, famiglie, associazionismo, singoli o reti, un impegno alla formazione per una reale corresponsabilità, per una presa di coscienza che comprenda anche la capacità di sdegnarsi. Educare ed educarci all'essere testimoni integrali, completi del nostro Cristianesimo, consapevoli che l'appartenere dispiegato a una comunità civile è un impegno imprescindibile, pena un peccato di omissione. È stato detto: «Essere sempre pronti a dare a tutti quei valori di partecipazione, corresponsabilità, sacrificio, a partire anche da tutti gli appuntamenti della formazione cristiana». Per un modo nuovo di far politica occorre una formazione adeguata.

Sono stati anche individuati alcuni luoghi di formazione specifica: *forum*, in cui ripetere questa positiva esperienza di discernimento comunitario, in cui imparare a pensarci come squadra, come un "noi"; scuole-laboratorio per imparare a parlare alla testa e al cuore delle persone. Si è preferito chiamarle laboratorio, sulla scorta di esperienze positive e negative che sono state portate, per evitare che siano palestre asettiche dove si fa solo teoria. Puntare decisamente a far crescere una capacità di fare sintesi, di scegliere e di esporsi di persona. Ma credo che la novità, in fatto di formazione, sia stata l'individuazione di un luogo particolare come scuola: la città. Un laboratorio grande e permanente, uno spazio da conoscere e di cui riappropriarsi, in cui sperimentare il proprio impegno comunitario.

Un'espressione che ricorreva spesso era «l'impegno da prendere per lunedì», avvertita come necessaria dopo la scelta di una agenda di speranza…

Infine a Reggio è stato preso un impegno chiaro, espresso all'unanimità: quello della lotta alla mafia, all'*ndrangheta*, alla camorra, alla sacra corona unita. Con due declinazioni concrete: l'educazione alla legalità e la richiesta di dare certezza di giustizia, per esempio dando risorse adeguate ai tribunali di frontiera. A cominciare da quello di Reggio Calabria.

2.5 La città come laboratorio

Per lanciare un progetto occorre individuare un luogo dove concretizzarlo e un tempo in cui realizzarlo. Questo progetto ha trovato il proprio laboratorio, nel documento preparatorio si parla della città come orizzonte in cui misurarsi: la città, ogni nostra città. Tutti i grandi problemi planetari, tutte le sfide della globalizzazione si condensano e si rendono visibili a livello delle città e quindi è lì la grande sfida, ma lì è anche la grande opportunità. Le città sono, nei fatti, luoghi di incontri molteplici: sulla piazza del mercato e per strada, nei quartieri, sul posto di lavoro. È lì che quotidianamente si aprono occasioni per scambiare idee e progetti, condividere risorse, farsi prossimi, in quell'"esserci" che rende possibile poi anche il gestire insieme la "cosa pubblica". Lì nasce quella vita che è, essenzialmente, "incontro". E se è vero che la città può rappresentare una somma di problemi "impossibili", essa può diventare però, se vissuta così, un laboratorio privilegiato per innescare più agevolmente processi di cambiamento, di ricomposizione sociale, di apertura e flessibilità.

Con che strategia? La strategia dei piccoli gruppi vincenti. Vivere nella mia città, insieme agli altri per cambiare la città. Non c'è bisogno di avere una preparazione particolare, perché è chiesto a ciascuno di essere ciò che è: se sei un medico devi fare il medico per il bene comune; se fai il macellaio devi servire la carne sana; se fai l'insegnante abbi coscienza che formi i cittadini di domani. Ognuno ha in mano un "pezzo" di bene comune che dipende dal proprio impegno. Certo non ci si può limitare al locale del proprio piccolo mondo, c'è bisogno di entrare nella società: il "bene comune" ci invita proprio a questo, a uscire dalla porta, dal giardino di casa nostra. Perché la speranza deve avere un progetto preciso, qualcosa in cui immediatamente posso coinvolgere quello del pianerottolo del mio condominio: può essere sistemare una strada, ma anche fare una biblioteca, avviare dei cineforum, aiutare chi non paga le tasse a capire perché farlo.

Qual è il tempo per coltivare il progetto della speranza? Adesso! Subito!

3. LA LETTERA DEL PAPA

Qualcuno potrebbe porci una domanda: «Come può permettersi la Chiesa, in questi tempi, di fare l'agenda per l'Italia?». Per rispondere vorrei citare papa Ratzinger in una bellissima espressione che usa nel suo ultimo libro-intervista *Luce del mondo* (alle pp. 73 e 74). Dapprima descrive come esista in effetti in tutti una coscienza comune più o meno sviluppata capace di accorgersi del disastro in cui siamo arrivati. Poi viene la domanda, che ci pone il papa, ma che è quella che tutti noi abbiamo: «Come convertire questa coscienza generale in volontà politica? In scelte politiche?». «Non è possibile – si risponde, giustamente, il papa – se non c'è disponibilità alla rinuncia, dentro l'umanità, per darsi un nuovo stile di vita che può nascere solo

da singoli che cambiano i loro comportamenti. Chi può far sì che questa coscienza generale penetri veramente in ogni singola persona? Ecco la sfida per la Chiesa. La Chiesa è così vicina alla coscienza dell'uomo da poterlo muovere a determinate rinunce e da riuscire ad imprimere nell'animo suo determinati atteggiamenti di fondo».

Mi pare che la Settimana Sociale sia stata in questo all'unisono con il papa. Forse è per questo che ci ha mandato una lettera così calda, perché forse ha sentito la Settimana Sociale dentro le sue corde, vicina a quello che ritiene il compito fondamentale della Chiesa.

Noi cristiani oggi abbiamo questa sensibilità globale e questa responsabilità individuale: la sfida e la potenzialità di poter far muovere l'individuo, in questa sfida globale.

Cito solo uno stralcio dalla sua lettera, quello in cui ringrazia «per il contributo di riflessione e di confronto che, a nome della Chiesa, in Italia volete offrire al Paese». Chi sono questi "voi"? Sono i delegati di tutta Italia alla Settimana Sociale, in maggioranza laici, a cui dà un ampio mandato: quello che maturerà dal confronto tra di voi è qualcosa che esprime il sentire della Chiesa oggi. «Vi incoraggio – afferma infatti – a sentirvi all'altezza della sfida che vi è posta innanzi… Alla vigilia del 150° anniversario dell'Unità nazionale, da Reggio Calabria possa emergere un comune sentire, frutto di un'interpretazione credente della situazione del paese». Poco dopo parla di "dinamismo civile". Il papa invita a un impegno maturo di riflessione: quel discernimento vuol dire proprio fare la fatica di pensare insieme, per riuscire a capire quali sono i dati culturali che come cattolici possiamo offrire al paese, non per far sentire il nostro peso di cattolici, ma per rilanciare il dinamismo civile. È l'immagine del lievito nella massa, nel nostro paese, in grado di far aumentare il dinamismo civile.

Conclusione

Se volete quello che ci siamo trovati in mano alla fine della Settimana Sociale è già un progetto politico, nel senso più alto del termine: la *polis*, la vita di tutti.

Tra l'altro è una pura illusione cercare di capire "tutto" da soli, la società è troppo complessa: bisogna saper gestire la complessità. Si riesce a governare e a non subire i processi solo acquisendo nuove competenze e capacità di relazione tra ambiti diversi; la complessità va gestita insieme. Occorre per esempio saper guardare contemporaneamente anche al paese, dal Sud e dal Nord, così come abbiamo cercato di fare a Reggio Calabria...

C'è bisogno di coltivare in noi e tra noi la consapevolezza del "bene comune", una cultura del bene comune.

La speranza la possiamo riaccendere ogni giorno tra noi e fuori di noi. Sta a noi, a noi cristiani "società civile", rigenerarci, riflettere insieme, perché se riflettiamo assieme stiamo già facendo qualcosa di rivoluzionario, qualcosa che lascerà un segno.

Su alcuni motivi antropologici della *Caritas in Veritate* *

di Andrea Aguti **

In questo breve contributo intendo segnalare alcuni motivi di riflessione in ambito antropologico presenti nell'ultima Enciclica di Benedetto XVI. Non si tratta di un compito semplice, perché il tema dell'antropologia attraversa l'intera Enciclica e isolare alcuni temi a questo riguardo può risultare un'operazione riduttiva. Consapevole di questo rischio, provo nondimeno a restringere il raggio delle mie considerazioni a tre punti che elenco di seguito: 1) il rapporto dell'uomo con la verità e il legame tra verità e carità; 2) il significato dello sviluppo integrale dell'uomo e l'apporto dato ad esso dalla tecnica e dalla cultura; 3) la riflessione sull'agire economico e i presupposti antropologici per uno sviluppo integrale dell'uomo.

1. Il punto di partenza dell'Enciclica è la definizione dell'amore offerta all'inizio di essa: «L'amore (*caritas*) è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace. È una forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta» (n. 1). Com'è noto, il termine latino *caritas* è la traduzione di quello greco *agape*, il quale ha un particolare significato rispetto ad altri termini greci equivalenti. Nella sua prima Enciclica, *Deus Caritas est* (2007), Benedetto XVI aveva richiamato la distinzione qualitativa tra l'*eros*, l'amore nella sua dimensione sensibile e istintuale, la *philia*, il diletto proprio del sentimento dell'amicizia, e appunto l'*agape*, l'amore disinteressato di natura teocentrica. Ricordando come nel Nuovo Testamento ricorra prevalentemente quest'ultimo termine, egli metteva in luce come l'*agape* sia l'amore gratuito, che ricerca il bene dell'altro e che «diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca» (*Deus Caritas est*, n. 6). Nel medesimo contesto Benedetto XVI era ben lungi, peraltro, dal profilare un radicale dualismo tra *eros* e *agape*. Sulla base della considerazione dell'unità esistente tra l'anima e il corpo, che rappresenta uno dei punti saldi dell'antropologia cristiana, egli vedeva piuttosto l'*agape* come la purificazione dell'*eros*, ovvero come la trasfigurazione dell'istinto umano che tende all'appropriazione dell'altro in una tensione verso l'altro che vuole il suo bene. L'*agape*, ovvero la *caritas*, è infatti l'amore di benevolenza che si volge verso il prossimo senza distinzioni e in particolare si volge verso coloro che sono nel bisogno, nella difficoltà, insomma verso "i più piccoli". È per questo motivo che la carità, in quanto virtù, è qualcosa che non attiene soltanto alla dimensione individuale o soggettiva del perfezionamento morale (la «forma di tutte le virtù», secondo la classica definizione di S. Tommaso), ma anche alla dimensione collettiva o sociale. La "carità" non è dunque semplicemente la donazione di denaro o di beni materiali a chi vive nell'indigenza, ma è un atteggiamento complessivo di benevolenza dell'uomo nei confronti dell'altro uomo che

* Testo riveduto e integrato della Conferenza tenuta a Rimini (Maggio 2011) presso la sede dell'ISSR "A. Marvelli" e promossa dal Servizio Diocesano per il Progetto Culturale.

** Docente di *Filosofia delle religioni* nell'Università di Urbino "Carlo Bo" e di *Filosofia morale* presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

non trova limiti e possiede pertanto una dimensione universale. Proprio per questo motivo Benedetto XVI può affermare nella *Caritas in Veritate* che «la carità è la via maestra della dottrina sociale della chiesa» (n. 2).

Chi conosce l'opera teologica di Joseph Ratzinger vede condensarsi in questa concezione una riflessione più ampia sul concetto di "fraternità cristiana" che egli aveva elaborato da giovane teologo e che mantiene a tutt'oggi intatto il suo valore[1]. In questa riflessione egli vedeva la specificità della fraternità cristiana, rispetto a quella greco-antica ed ebraica, nel superamento da una parte di un concetto di fraternità basato sull'appartenenza ad una medesima *polis* o ad una medesima religione, dall'altra nel superamento di umanitarismo astratto di matrice stoica che ha avuto significative riprese nella modernità. Il motivo fondamentale che determina la specificità del concetto cristiano di fraternità si trova nella concezione personalistica di Dio come "padre". Come egli scriveva, «il concetto non cosmico di padre, rigorosamente personalistico, che solo conferisce alla paternità di Dio la serietà di una pretesa reale e alla fratellanza dei suoi figli vita e significato, si manifesta soltanto nelle parole della Bibbia ed è perciò accessibile soltanto agli occhi della fede. In ultima analisi riesce a vedere la fratellanza degli uomini soltanto colui che, nella fede, ha conosciuto la piena paternità di Dio»[2]. Questo elemento torna nell'Enciclica nella sottolineatura del fondamento teologico della *caritas*, ovvero nel fatto che essa trova la sua radice in Dio che è la Verità. Si tratta, d'altronde, dell'elemento centrale del messaggio cristiano, quello per cui Dio, che è la Verità, è nel medesimo tempo amore, un amore che si manifesta compiutamente per l'uomo in Gesù Cristo. Senza questa fondazione della *caritas* in Dio, l'amore rischia di divenire una parola insignificante, irriducibilmente polisemica e in ultimo retorica, ovvero, con le parole di Benedetto XVI, «senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo» (n. 3).

Ora, il legame tra verità e carità, sottolineato dal Pontefice, assume una particolare rilevanza di fronte alla diffusa ritrosia nei confronti del termine stesso "verità", che è indotta da molte tendenze scettiche e relativistiche della nostra epoca. Queste tendenze si esplicitano in ambito antropologico, per un verso, nella tesi di una totale determinazione storica e culturale della natura umana, che rende quest'ultima qualcosa di puramente nominalistico, per l'altro nella credenza spesso irriflessa che un sapere oggettivo sull'uomo può arrivare soltanto dalle scienze empiriche e quindi nel quadro di una "naturalizzazione" dell'essere umano. Tale sapere oggettivo non è peraltro mai "vero" nella misura in cui esso è sempre falsificabile di principio e tendenzialmente illimitato. Il risultato, come abbiamo detto, è uno scetticismo di fondo che naturalmente non agisce soltanto sul piano teorico, ma anche su quello pratico e cioè sul piano dell'azione umana. Un filosofo tedesco del Novecento, Theodor Haecker, che ha esercitato, assieme ad altri, un certo influsso sulla formazione giovanile di Benedetto XVI[3], ha scritto: «Il principale problema che tormenta la nostra epoca antispiritualistica non è quello speculativo: "Che cosa è l'uomo", ma quello pratico:

1. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960; tr. it. *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.
2. *Ibidem*, p. 61.
3. Cfr. J. Ratzinger, *Aus meinen Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 1998; tr. it. *La mia vita*, San Paolo, Milano 2001, p. 43.

"Che cosa devo fare?". Il problema pratico diventa [però] un vero rimprovero, se si è rinnegato il primato della verità»[4]. Questa osservazione mette bene in luce che la rinuncia alla domanda sulla essenza dell'uomo o la sua banalizzazione produce un disorientamento pratico che non può essere superato semplicemente conferendo una rinnovata centralità al tema dell'etica, ma ricongiungendo l'etica all'antropologia e ponendo nuovamente a tema la questione della verità dell'uomo. Ciò avviene, in primo luogo, non consegnando la natura umana a visioni riduttive, come quelle dello scientismo e dunque mantenendo viva la domanda metafisica che contrasta con «l'eccessiva settorialità del sapere» (n. 31) tipica della condizione post-moderna. In secondo luogo, rifiutando il fideismo che rappresenta una forma di scetticismo e di autoritarismo teologici e alimentando il desiderio profondo che l'uomo nutre nei confronti della verità e la sua capacità di motivare questo desiderio in modo razionalmente persuasivo, tale da creare un dialogo autentico con tutti gli uomini di buona volontà. In terzo luogo, fuoriuscendo, in ambito etico, dall'*impasse* in cui ha condotto l'emotivismo, cioè quella tendenza assai diffusa nel pensiero morale moderno e contemporaneo, ma oramai pervasiva anche a livello del costume sociale, per la quale tutti i giudizi morali sono soltanto espressioni di preferenze soggettive inarticolabili razionalmente, incapaci di operare un discernimento tra valori morali diversi e quindi di istituire una gerarchia fra di essi.

2. Il secondo punto è quello della promozione dello sviluppo integrale dell'uomo. Si tratta di un tema centrale nella *Populorum progressio* di Paolo VI e non lo è di meno anche nell'Enciclica di Benedetto XVI che a quella si ispira. Lo sviluppo integrale dell'uomo significa lo sviluppo dell'uomo in tutte le sue dimensioni materiali e spirituali. Si potrebbe dire, riprendendo una classica distinzione di Jacques Maritain, che si tratta dello sviluppo dell'uomo non in quanto individuo, ma in quanto persona[5]. Lo "sviluppo", secondo l'interpretazione di Benedetto XVI, dice della tendenza naturale dell'uomo ad "essere di più". La natura umana non è infatti statica ma dinamica, poiché essa non porta in sé soltanto il principio che differenzia l'uomo dagli altri esseri viventi, ma anche quello che gli consente di realizzarsi in quanto uomo, ovvero di realizzare la vera figura dell'umano per mezzo tanto della conoscenza quanto dell'azione. In altri termini, la tendenza ad "essere di più" è quella tendenza costitutiva dell'uomo ad auto-trascendersi in vista del suo perfezionamento. L'uomo, infatti, ha consapevolezza di non essere in pari con se stesso, ovvero, come diceva Pascal, di "superarsi infinitamente". Una tale auto-trascendenza dell'uomo non si perde, però, nell'indeterminato e la consapevolezza di essa non è "autonoma": l'auto-trascendersi dell'uomo ha infatti il suo termine in Dio e costituisce, nel suo senso ultimo, la risposta ad una chiamata divina. Lo sviluppo umano, nella sua dimensione personale e collettiva, è dunque strutturalmente "vocazionale" e trova il motivo della sua riuscita proprio in Dio, il quale, sotto questo punto di vista, «*è il garante del vero sviluppo dell'uomo*» (n. 28).

4. Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, Kösel, München 1949; tr. it. *Che cosa è l'uomo?*, Ed. Paoline, Alba 1955, p. 73.

5. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946; tr. it. *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998[11], p. 20.

Lo sviluppo umano manifesta dunque la tendenza ad "essere di più", non semplicemente ad "avere di più". Questo aspetto era stato richiamato con forza proprio da Paolo VI soprattutto contro il materialismo e tutti quegli ideali politici che hanno segnato la storia moderna e che hanno perseguito l'utopia di una liberazione puramente intra-mondana dell'uomo. La stessa utopia è oggi perseguita non sotto le insegne di un'ideologia politica, ma sotto quelle della tecno-scienza, cioè di quella scienza che è totalmente votata al fine della trasformazione della natura e della natura umana e non conserva in sé alcuna traccia di un atteggiamento teoretico, capace di guardare alla verità delle cose senza porsi il fine immediato di una loro utilizzazione. Questo aspetto è evidente soprattutto sul versante delle biotecnologie, le quali oggi alimentano la speranza non soltanto ad "avere di più", ma perfino ad "essere di più". Alcuni movimenti culturali come il *post-human* e il transumanesimo non hanno infatti alcuna esitazione a stabilire un'equazione non soltanto tra il "potenziamento" dell'essere umano dal punto di vista cognitivo e fisico, che rimane confinato all'ambito quantitativo, e il "miglioramento" della vita umana nel suo aspetto qualitativo, ma anche con il "compimento" della vita umana e cioè con il raggiungimento del punto finale della sua auto-trascendenza[6]. Ha luogo qui un singolare rovesciamento del corretto rapporto tra natura umana e tecnica, perché la tecnica appare come lo strumento demiurgico che consente all'uomo di perfezionare la propria natura, mentre la natura umana è considerata una mera carenza o un indeterminato coacervo di possibilità che è destinato ad essere colmato e definito dalla tecnica.

In tale prospettiva la tecnica assume addirittura un significato religioso, anzi diviene un surrogato secolare della risposta religiosa al bisogno e al desiderio umano di redenzione. Benedetto XVI, nella parte finale dell'Enciclica, ha richiamato i limiti che sono connaturali alla tecnica e, senza alcuna intenzione di svilire il contributo che essa può dare alla promozione dello sviluppo umano, ha richiamato il rischio di una possibile deviazione «dal suo originario alveo umanistico» (n. 71) e dunque di un tradimento della sua autentica funzione. In effetti, un "supersviluppo" sotto il profilo tecnologico dell'umanità non prefigura affatto un'umanità migliore o compiuta, ma può benissimo andare di pari passo con un "sottosviluppo morale" che degrada l'umanità e la allontana dalla sua vera destinazione.

Questo rischio è tanto più forte nella misura in cui non soltanto un certo modo di comprendere la tecnica agisce come fattore di relativizzazione del significato normativo della natura umana, ma anche un certo modo di comprendere la cultura. Il fenomeno della globalizzazione ha prodotto infatti due atteggiamenti fra di loro antitetici: l'eclettismo culturale che rende incommensurabili le diverse culture dell'umanità concependole come estranee le une alle altre e l'appiattimento culturale che livella tutte le differenze culturali rendendole indifferenti. Nel primo caso la differenza culturale viene assolutizzata e agisce da fattore identitario irrelato e tendenzialmente generatore di conflitti, nel secondo essa viene eliminata in favore di una visione uniformante dell'uomo che facilmente assume tratti totalitari. Eclettismo culturale e appiattimento culturale sono dunque modi contrapposti,

6. Per un approfondimento di simili questioni teoriche rimando al n. III dell'annuario di filosofia «Anthropologica», *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, a cura di A. Aguti, La Scuola, Brescia 2011 (in corso di stampa).

ma ugualmente inadeguati, per promuovere uno sviluppo integrale dell'uomo. Esso può essere realizzato, per contro, soltanto sulla base di un comune riferimento alla natura umana, senza il quale «l'umanità corre nuovi pericoli di asservimento e di manipolazione» (n. 26).

3. Come abbiamo detto in precedenza, lo sviluppo integrale dell'uomo comprende, per Benedetto XVI, sia gli aspetti materiali che quelli spirituali. Ad esso appartiene quindi tanto il dare da mangiare agli affamati e un equo accesso al lavoro, quanto il rispetto per la vita e il diritto alla libertà religiosa. La riflessione che attraversa l'intera l'Enciclica sul senso dell'economia e dei suoi fini è naturalmente legata alla prospettiva di una convivenza fraterna tra gli uomini che si basa sulla carità, ma che non può prescindere dalla giustizia. Giustizia e carità sono infatti due facce della stessa medaglia, poiché non si può amare il prossimo senza riconoscergli quello che è suo. L'economia non può dunque prescindere dalla dimensione della giustizia, che non deve essere considerata soltanto, come afferma Benedetto XVI (cfr. n. 35), come giustizia commutativa che si occupa dei rapporti di scambio tra soggetti paritetici, ma anche come giustizia distributiva e sociale avente il suo scopo nel perseguimento del bene comune. La concezione dell'economia come l'ambito in cui i soggetti perseguono esclusivamente il profitto individuale è quindi assolutamente ristretta: la "logica mercantile", che è divenuta preponderante negli scambi economici, ignora spesso, infatti, che anche nell'economia debbono affermarsi valori umani basilari come quelli della trasparenza e dell'onestà, così come rapporti umani di amicizia, solidarietà e reciprocità che prescindono dalla dimensione del mero profitto. Soprattutto, come riflesso della fraternità umana, nell'economia deve trovare spazio una "logica del dono" che rappresenta l'autentico superamento della ristrettezza della logica mercantile.

Ma come operare questo scarto rispetto alla visione oggi prevalente dell'agire economico? La visione classica, ancora sostenuta da Paolo VI nella *Populorum progressio*, di un governo dell'economia da parte della politica, seppur sempre valida in linea di principio, appare nell'epoca attuale sempre più difficile a realizzarsi a causa del carattere policentrico e globalizzato dello sviluppo economico. A questa difficoltà si risponde con la necessità di una rinnovata presenza dell'etica nell'economia, un aspetto che possiede una validità indiscutibile se è vero che, come afferma il Pontefice, oggi «il *problema decisivo è la complessiva tenuta morale della società*» (n. 51). Tuttavia, come egli stesso mette in luce, il termine "etica" viene spesso «adoperato in modo generico [e] si presta a designare contenuti anche molto diversi, al punto da far passare sotto la sua copertura decisioni e scelte contrarie alla giustizia e al vero bene dell'uomo» (n. 45). In effetti, capita di frequente che questo termine, soprattutto nell'etica economica, divenga sinonimo di una procedura discorsiva volta all'elaborazione di "regole" basate sul consenso dei soggetti in questione, talora senza riguardo alla bontà e giustizia di queste ultime. Inoltre si ha spesso l'impressione che questa concezione faccia dell'etica un elemento che si aggiunge dall'esterno all'attività economica e a cui quest'ultima resta fondamentalmente estranea. A questo riguardo sovviene ancora un'utile esortazione di Benedetto XVI che va nella direzione suggerita poc'anzi: «Occorre adoperarsi [...] non solamente perché nascano

settori o segmenti "etici" dell'economia o della finanza, ma perché l'intera economia e l'intera finanza siano etiche e lo siano non per un'etichettatura dall'esterno, ma per il rispetto di esigenze intrinseche alla loro stessa natura» (n. 45).

Alla base di una simile concezione inadeguata dell'etica sta esattamente una carenza di tipo antropologico. Il predominio della logica mercantile è il correlato di una visione antropologica individualistica e tendenzialmente materialistica che pensa gli uomini come individui atomizzati, ciascuno dei quali portatore di interessi egoistici. Una logica del dono potrà crescere se questo modello antropologico, che è stato dominante nella modernità sotto varie forme, verrà superato da uno diverso e si diverrà nuovamente consapevoli della costitutiva relazionalità dell'essere umano e della gioia profonda che deriva dalla comunione e dalla condivisione con gli altri fratelli, una gioia che appunto si contrappone al piacere consumato egoisticamente o alla vertigine solipsistica dell'autonomia. A questa riscoperta invita da sempre, del resto, la rivelazione cristiana, che trova il suo fondamento proprio nella relazione tra le persone divine. Come afferma Benedetto XVI, «la rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone *un'interpretazione metafisica dell'humanum in cui la relazionalità è elemento fondamentale*» (n. 55). Si tratta di un'indicazione precisa che una riflessione antropologica orientata in senso cristiano ha il compito di custodire e coltivare in futuro.

I fondamenti antropologici dell'Enciclica *Caritas in Veritate* *

di Biagio Della Pasqua **

Premesse:

La *Caritas in Veritate* è pubblicata in prossimità del vertice G8, a cui parteciparono anche i paesi emergenti. A quarant'anni dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI.

L'Enciclica rilancia lo sviluppo integrale dei popoli nel contesto globalizzato, sullo scenario della terribile crisi internazionale del 2008-2009.

Vent'anni dopo la caduta del muro di Berlino (e delle connesse ideologie), allo scoccare preciso dei 200 anni – nemesi storica – della rivoluzione francese (1789), è avvenuta l'implosione della economia occidentale globalizzata, che perde il contatto vivo con la radice sociale e umana.

L'Enciclica è un forte richiamo, quasi un manifesto del nuovo bisogno di "etica sociale", che tenti di regolare l'avidità e talvolta la voracità della finanza internazionale, che non si riferisce al legame sociale, al rischio dell'imprendere e alla fatica del lavoro umano.

Sullo sfondo sta lo scenario della terribile disparità tra i diversi popoli.

Questo contributo, sulla lettura e comprensione dell'Enciclica, assume la prospettiva antropologica come filo rosso, per mostrare quasi la spina dorsale su cui si innestano i molti discernimenti dell'epoca attuale, presenti nel testo.

L'orizzonte è la rivisitazione della Dottrina Sociale della Chiesa, come "ermeneutica della riforma".

Il metodo richiama uno stile di Chiesa nel discernimento. La Dottrina sociale della Chiesa illumina, con una luce che non muta, i problemi sempre nuovi che emergono. Ciò salvaguarda il carattere sia permanente sia storico di questo "patrimonio dottrinale" che, con le sue specifiche caratteristiche, fa parte della Tradizione sempre vitale della Chiesa. La Dottrina sociale è costruita sopra il fondamento trasmesso dagli Apostoli ai Padri della Chiesa e poi accolto e approfondito dai grandi Dottori cristiani. Tale dottrina si rifà in definitiva all'Uomo nuovo, all'ultimo Adamo che divenne spirito datore di vita: «Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale. Sta scritto infatti che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (*1Cor* 15,45) e che è principio della carità che "non avrà mai fine" (*1Cor* 13,8). È testimoniata dai santi e da quanti hanno dato la vita per Cristo Salvatore nel campo della giustizia e della pace. In essa si esprime il compito profetico dei sommi pontefici di guidare apostolicamente la Chiesa di Cristo e di discernere le nuove esigenze dell'evangelizzazione (*CV* 12).

L'ermeneutica della riforma rimanda dunque ad una "pratica del discernimento storico" (la vita della Chiesa nella sua creativa continuità) di cui la Dottrina sociale della Chiesa rappresenta, per così dire, la condensazione della voce del Magistero papale, che rilegge e si riposiziona di fronte al mutamento sociale. I primi due capitoli

* Testo della Conferenza tenuta presso la sede dell'ISSR "A. Marvelli" (Maggio 2011) promossa dal Servizio Diocesano per il Progetto Culturale.

** Sacerdote diocesano, docente di *Teologia dogmatica* presso l'ISSR "A. Marvelli".

della *CV* rappresentano al vivo questa "ermeneutica della continuità creativa", con un esercizio di grande finezza interpretativa della *Populorum progressio* (cap. I) e della sua rivisitazione, che discerne le novità del contesto attuale, quarant'anni dopo (cap. II).

1. Sviluppo e crescita in rapporto al fine

Normalmente si usano due parole per significare "progresso economico": sviluppo e crescita.

- La crescita: tende normalmente a segnalare gli aspetti quantitativi legati alla dinamica del reddito nazionale e delle sue componenti.

- Lo sviluppo: è un concetto più generale, che fa riferimento anche agli aspetti istituzionali e di cultura economica che accompagnano (e spesso guidano) la crescita del reddito.

Note:

a. Nessuno dei due termini, però, contiene un riferimento preciso al *fine* che crescita e sviluppo perseguono o dovrebbero perseguire. Ciò è ben visibile ad un esame della storia economica. Le componenti del reddito nazionale sono molteplici e c'è chi ha puntato più su alcune che su altre; le istituzioni sono variegate e comunità diverse ne preferiscono alcune ad altre, la cultura economica è mutevole e ci sono state svolte importanti, strade percorse e poi dismesse, tutto ciò è avvenuto in relazione ai diversi obiettivi che le comunità si sono date. In realtà, crescita e sviluppo sono mezzi, che si articolano in modo diverso in rapporto a fini diversi.
b. Eppure, la scienza economica attuale ha finito col procedere come se i suoi ragionamenti sui mezzi fossero completi e non necessitassero di alcun rapporto con i fini. Non che i fini venissero del tutto negati, ma ritenendoli esogeni non solo non se ne sono indagati i legami con i mezzi, ma alcuni di questi mezzi hanno finito surrettiziamente per essere ipostatizzati al rango di fini (si pensi al "mercato" oppure allo "Stato"). È da questa deriva della scienza economica che riteniamo si debba partire per capire il potente richiamo contenuto nella *Caritas in Veritate* allo sviluppo, inteso come "sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini", come già sosteneva la *Populorum Progressio*.
c. La nuova Enciclica tratta il tema dei fini (tutto l'uomo e tutti gli uomini) su due registri principali, mostrando da un lato i guasti di uno sviluppo centrato su fini sbagliati (sulla tecnica, sui beni materiali, sul profitto, sullo sfruttamento) e dall'altro le opzioni che al momento attuale sembrano risultare più coerenti con la valorizzazione integrale dell'uomo.
d. Fin dal primo capitolo, la *CV* ribadisce che «l'idea di un mondo senza sviluppo esprime sfiducia nell'uomo e in Dio. È, quindi, un grave errore disprezzare le capacità umane di controllare le distorsioni dello sviluppo o addirittura ignorare che l'uomo è costitutivamente proteso verso l'essere di più» (n. 14). La tendenza al progresso è insita nella natura umana – in quanto l'uomo è creatura intelligente e libera che partecipa della natura creatrice di Dio – ma essa si manifesta con gravi difficoltà e discontinuità. Se la storia dell'umanità sta a dimostrare quanti milioni di anni siano occorsi per fare dei modesti passi in avanti, la grande accelerazione avvenuta negli ultimi secoli merita qualche riflessione, così come le crisi ricorrenti che continuano a punteggiare lo sviluppo anche nei temi attuali.

2. L'apporto specifico del cristianesimo nella costruzione della *civitas*

La tendenza al progresso è insita nella natura umana, ma tale progresso è stato lentissimo e assai faticoso per milioni di anni e l'uomo è rimasto primitivo. Solo negli ultimi 7-9 millenni, con la diffusione dell'agricoltura, quindi della città e della scrittura, il progresso ha imboccato una qualche accelerazione, guidato da popoli diversi, secondo logiche di potere, che prendevano ispirazione da religioni, filosofie ed etiche che intanto si andavano delineando con sempre maggiore intensità. In nessun caso, tuttavia, il progresso veniva perseguito intenzionalmente con istituzioni e politiche pubbliche ad esso rivolte, mentre i declini delle nazioni che a turno avevano svolto il ruolo di leader lasciavano il campo a profondi conflitti, lunghi e devastanti, finché un nuovo leader si imponeva, senza che l'evoluzione spontanea che si realizzava imboccasse strade di accumulazione sostenuta e di innovazione endogena.

Quando possiamo collocare un reale cambiamento in questo scenario? È senz'altro con l'entrata del cristianesimo nella storia che si delineano due potenti motivi ispiratori capaci di offrire una direzione nuova alla tendenza naturale al progresso esistente nell'umanità.

Il primo motivo riguarda il destino dell'uomo, che è quello ad una vita soprannaturale in unione con Dio suo creatore, destino che richiede all'uomo di coltivare lo spirito e, dunque, di liberarsi progressivamente dei suoi condizionamenti materiali.

> «*Lo sviluppo deve comprendere una crescita spirituale oltre che materiale, perché la persona umana è un'unità di anima e di corpo* (*GS* n. 14) nata dall'amore creatore di Dio e destinata a vivere eternamente. L'essere umano si sviluppa quando cresce nello spirito, quando la sua anima conosce se stessa e le verità che Dio vi ha germinalmente impresso, quando dialoga con se stesso e con il suo Creatore. Lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato. L'alienazione sociale e psicologica e le tante nevrosi che caratterizzano le società opulente rimandano anche a cause di ordine spirituale. Una società del benessere, materialmente sviluppata, ma opprimente per l'anima, non è di per sé orientata all'autentico sviluppo. Le nuove forme di schiavitù della droga e della disperazione in cui cadono tante persone trovano una spiegazione non solo sociologica e psicologica, ma essenzialmente spirituale. Il vuoto in cui l'anima si sente abbandonata, pur in presenza di tante terapie per il corpo e per la psiche, produce sofferenza. Non ci sono sviluppo plenario e bene comune universale senza il bene spirituale e morale delle persone, considerate nella loro interezza di anima e di corpo» (*CV* n. 76).

Tutto il movimento monastico che fa capo a S. Benedetto, basato sull'*ora et labora*, è espressione del legame che la coltivazione dello spirito deve avere con l'affrancamento dai bisogni materiali, ottenuto attraverso il miglior utilizzo delle risorse con il lavoro. È stata questa motivazione una potente molla a spingere verso gli studi (e la loro applicazione) volti al miglioramento delle produzioni e dei servizi ad esse connessi. Più produttive erano le campagne e i cascinali cistercensi, più tempo restava per la preghiera e gli studi, e più monaci si potevano ospitare nelle abbazie. In questo modo, e solo in questo modo, si sviluppava "tutto l'uomo", senza recare danno agli altri. La "rendita" in qualunque sua forma è sempre un modo di assorbire risorse

sfruttando altri, mentre il lavoro produce direttamente le risorse necessarie alla vita quotidiana: *ora et labora*. Il richiamo a non appiattirsi sulle cose materiali è pervasivo dell'intera *CV* e sarà un tema sul quale è necessario riflettere (cfr. V. ZAMAGNI, *Come rendere lo sviluppo davvero sostenibile?*, in *Carità Globale. Commento alla Caritas in Veritate*, Editrice Vaticana – AVE, Roma 2009).

Il secondo motivo si riallaccia all'essenza stessa del cristianesimo, ossia al comando di amare Dio e il prossimo.

Per raggiungere questo scopo, si può scegliere la strada della povertà volontaria disfacendosi dei beni terreni, ma anche quella di usare delle ricchezze per il bene della Chiesa e a beneficio della comunità. Interessante è andare al libro degli *Atti* in riferimento alla vita della prima comunità cristiana, ove si insiste sulla condivisione dei beni: «Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (*At* 2,44-45). Va pure ripresa la testimonianza di Paolo, riguardo alla scelta di mantenersi con il proprio lavoro: «E ora vi affido a Dio e alla parola della sua grazia, che ha la potenza di edificare e di concedere l'eredità fra tutti quelli che da lui sono santificati. Non ho desiderato né argento né oro né il vestito di nessuno. Voi sapete che alle necessità mie e di quelli che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In tutte le maniere si devono soccorrere lavorando così, ricordando le parole del Signore Gesù, che disse: "si è più beati nel dare che nel ricevere"» (*At* 20,32-35). Inoltre le indicazioni sul lavoro che scrive ai cristiani di Tessalonica: «Fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, vi raccomandiamo di tenervi lontani da ogni fratello che conduce una vita disordinata, non secondo l'insegnamento che vi è stato trasmesso da noi. Sapete in che modo dovete prenderci a modello: noi infatti non siamo rimasti oziosi in mezzo a voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato duramente, notte e giorno, per non essere di aggravio ad alcuno di voi… E infatti quando eravamo presso di voi vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuol lavorare neppure mangi» (*2Tes* 3,6-15). Ambedue le strade sono state elaborate impareggiabilmente dai francescani. Francesco scelse la strada della povertà volontaria, chiarendo con la sua regola che i beni materiali erano utili solo come mezzo e non come fine e vietando il possesso dei beni materiali e del denaro ai suoi frati. I suoi seguaci si impegnarono però anche nell'elaborare un tema ricorrente nella Chiesa, ossia che i cristiani che hanno ricchezze non le possono lasciare immobilizzate, né le possono consumare al di là di un ragionevole ammontare per i propri bisogni: le ricchezze devono essere messe a disposizione della comunità allo scopo di sviluppare "tutti gli uomini". Ciò avviene principalmente attraverso l'investimento in attività che fanno crescere la produzione, dando lavoro, e in questo modo diminuendo la povertà involontaria e aumentando la possibilità per tutti di coltivare lo spirito. La legislazione ebraica, come appare dalla S. Scrittura, dava ad ogni famiglia il terreno da coltivare per essere garantita nella sua libertà e nella sua dignità di membro del popolo di Dio. Addirittura c'era la legislazione dell'anno santo, ogni 49 anni, che richiamava a ricollocare le proprietà nella loro condizione originaria, impedendo il perdurare di forme di schiavitù e di lavoro oppressivo. In questo modo nasce la categoria del "bene comune", che spinge il progresso ad ispirarsi al comandamento dell'amore. Il concetto di sviluppo integrale della persone, nel realizzare il bene comune, è la grande linea-forza della vita dei cristiani all'interno del mondo.

3. Il bene comune nasce dall'uomo in una relazione di amore

La solitudine – essere famiglia

La *CV* ribadisce questo concetto più volte, specialmente al numero 53:

> «*Una delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine.* A ben vedere anche le altre povertà, comprese quelle materiali, nascono dall'isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà ad amare. Le povertà sono spesso generate dal rifiuto dell'amore di Dio, da una tragica chiusura in sé medesimo dell'uomo, che pensa di bastare a sé stesso, oppure di essere solo un fatto insignificante e passeggero, uno straniero in un universo costituitosi per caso. L'uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà, quando rinuncia a pensare e a credere in un fondamento. L'umanità intera è alienata quando si affida a progetti solo umani, a ideologie e a utopie false. Oggi l'umanità appare molto più interattiva di ieri: questa maggiore vicinanza si deve trasformare in vera comunione. *Lo sviluppo dei popoli dipende soprattutto dal riconoscimento di essere una sola famiglia, che collabora in vera comunione ed è costituita da soggetti che non vivono semplicemente l'uno accanto all'altro* (cfr. Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 20). Paolo VI notava che "*il mondo soffre per mancanza di pensiero*" (*PP* n. 85). L'affermazione contiene una constatazione, ma soprattutto un auspicio: serve un nuovo slancio del pensiero per comprendere meglio le implicazioni del nostro essere famiglia; l'interazione tra i popoli del pianeta ci sollecita a questo slancio, affinché l'integrazione avvenga nel segno della solidarietà piuttosto che della marginalizzazione (cfr. Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata mondiale della pace*, 1998). Un simile pensiero obbliga a un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo».

Inclusione di tutte le persone e di tutti i popoli

Al n. 54 si riprende il tema dello sviluppo con questi termini:

> «*Il tema dello sviluppo coincide con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana*, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace. *Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le persone della Trinità nell'unica Sostanza divina.* La Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra è totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità. Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione: "perché siano come noi una cosa sola" (*Gv* 17,22). Di questa unità la Chiesa è segno e strumento (cfr. *LG* 1). Anche le relazioni tra gli uomini lungo la storia non hanno che da trarre vantaggio dal riferimento a questo divino Modello. In particolare, alla luce del mistero rivelato della Trinità si comprende che la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda. Questo risulta anche dalle comuni esperienze umane dell'amore e della verità. Come l'amore

sacramentale tra i coniugi li unisce spiritualmente "in una carne sola" (*Gen* 2,24; *Mt* 19,5; *Ef* 5,31) e da due che erano fa di loro un'unità relazionale e reale, analogamente la verità unisce gli spiriti tra loro e li fa pensare all'unisono, attirandoli e unendoli a sé».

Relazionalità come dato metafisico

Al n. 55 si riporta la pratica della relazionalità al suo fondamento metafisico:

> «*La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum *in cui la relazionalità è elemento essenziale. Anche altre culture e altre religioni insegnano la fratellanza e la pace e, quindi, sono di grande importanza per lo sviluppo umano integrale. Non mancano, però, atteggiamenti religiosi e culturali in cui non si assume pienamente il principio dell'amore e della verità* e si finisce così per frenare il vero sviluppo umano o addirittura per impedirlo. Il mondo di oggi è attraversato da alcune culture a sfondo religioso, che non impegnano l'uomo alla comunione, ma lo isolano nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificarne le attese psicologiche. Anche una certa proliferazione di percorsi religiosi di piccoli gruppi o addirittura di singole persone, e il sincretismo religioso possono essere fattori di dispersione e disimpegno. Un possibile effetto negativo del processo di globalizzazione è la tendenza a favorire tale sincretismo, alimentando forme di "religione" che estraniano le persone le une dalle altre anziché farle incontrare e le allontanano dalla realtà. Contemporaneamente, permangono talora retaggi culturali e religiosi che ingessano la società in caste sociali statiche, in credenze magiche irrispettose della dignità della persona, in atteggiamenti di soggezione a forze occulte. In questi contesti, l'amore e la verità trovano difficoltà ad affermarsi, con danno per l'autentico sviluppo».

Necessità del discernimento

Per questo motivo, se è vero, da un lato, che lo sviluppo ha bisogno delle religioni e delle culture dei diversi popoli, resta pure vero, dall'altro, che *è necessario un adeguato discernimento*. La libertà religiosa non significa indifferentismo religioso e non comporta che tutte le religioni siano uguali. Il discernimento circa il contributo delle culture e delle religioni si rende necessario per la costruzione della comunità sociale nel rispetto del bene comune soprattutto per chi esercita il potere politico. Tale discernimento dovrà basarsi sul criterio della carità e della verità. Siccome è in gioco lo sviluppo delle persone e dei popoli, *esso terrà conto della possibilità di emancipazione e di inclusione nell'ottica di una comunità umana veramente universale*. "Tutto l'uomo e tutti gli uomini" è criterio per valutare anche le culture e le religioni. Il Cristianesimo, religione del "Dio dal volto umano", porta in sé un simile criterio.

Nel numero 56 della *CV* si legge:

> «*La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica, e in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo "statuto di cittadinanza" della

religione cristiana. La negazione del diritto a professare pubblicamente la propria religione e ad operare perché le verità della fede informino di sé anche la vita pubblica, comporta conseguenze negative sul vero sviluppo. L'esclusione della religione dall'ambito pubblico come, per altro verso, il fondamentalismo religioso, impediscono l'incontro tra le persone e la loro collaborazione per il progresso dell'umanità. La vita pubblica si impoverisce di motivazioni e la politica assume un volto opprimente e aggressivo. I diritti umani rischiano di non essere rispettati, o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale. *Nel laicismo e nel fondamentalismo si perde la possibilità di un dialogo fecondo e di una proficua collaborazione tra la ragione e la fede religiosa.* La ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede, e questo vale anche per la ragione politica, che non deve credersi onnipotente. A sua volta, la religione ha sempre bisogno di venire purificata dalla ragione per mostrare il suo autentico volto umano. La rottura di questo dialogo comporta un costo molto gravoso per lo sviluppo dell'umanità».

Sembra incredibile, ma le due chiavi della coltivazione dello spirito e del bene comune hanno scatenato forze incomprimibili di superamento della routine, permettendo alla civiltà europea, a partire dalle città italiane medioevali, incredibili sviluppi che hanno avuto un'influenza sull'intero mondo, se è vero come è vero che tutti i modelli di crescita industriale – quello americano come quello giapponese, quello indiano come quello cinese nelle loro versioni attuali – si ispirano al modello europeo, sia pur inserito in contesti culturali diversi. Naturalmente, la lotta contro il peccato originale (orgoglio, che porta l'uomo a pensare di essere misura di se stesso e dunque autoreferenziale, ed egoismo, che porta l'uomo a non interessarsi che a se stesso, considerando gli altri come strumenti per la propria affermazione) non viene meno con il cristianesimo. Al numero 34, *Caritas in Veritate* ribadisce: «La sapienza della Chiesa ha sempre proposto di tenere presente il peccato originale anche nell'interpretazione dei fatti sociali e nella costruzione della società. [...] All'elenco dei campi in cui si manifestano gli effetti perniciosi del peccato, si è aggiunto ormai da molto tempo anche quello dell'economia». Ad ogni modo i doni che Cristo ha portato nel mondo offrono da un lato piena speranza per una vittoria finale, come il discorso delle beatitudini chiarisce, e dall'altro aiuti concreti (i sacramenti) per mantenere la barra dei comportamenti umani direzionata verso tale vittoria finale.

Ecco dunque che la *CV* ci ricorda quali sono i problemi da affrontare nell'epoca della globalizzazione (24 e 33), frutto del persistente peccato: fame e diseguaglianze (27), delocalizzazione e precarietà del lavoro (25, 63 e 64), migrazioni (62), finanza speculativa (65), omologazione culturale (26), svalorizzazione della vita (28 e 75), mancanza di libertà religiosa (29), tutte manifestazioni di un'umanità che è ancora ben lontana dall'aver fatto trionfare la vita "buona".

Le profonde ragioni delle crisi ricorrenti

Con l'industrializzazione e la produzione endogena di innovazioni, si era pensato che l'umanità avrebbe potuto sottrarsi definitivamente alle crisi devastanti dei secoli precedenti e alle guerre, ma così non è stato, e la sfida resta tuttora drammaticamente

aperta. Soprattutto, però, quello che si è delineato negli ultimi secoli è stato *un uso dei risultati di quella coltivazione dello spirito tanto enfatizzata dal cristianesimo che ha teso a rinforzare, anziché allentare, gli antichi vizi dell'uomo.* Ecco perché la *Caritas in Veritate* si sofferma tanto sulla "tecnica", dedicandogli l'intero sesto capitolo (con ampi riferimenti anche in altre parti). Al numero 69 se ne ribadisce tutta la parte positiva. Il problema dello sviluppo oggi è strettamente congiunto con il *progresso tecnologico*, con le sue strabilianti applicazioni in campo biologico. La tecnica – è bene sottolinearlo – è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. Lo spirito, «reso così "meno schiavo delle cose, può facilmente elevarsi all'adorazione e alla contemplazione del Creatore"». La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita. Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità. La tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano, la cui origine e ragion d'essere sta nell'elemento soggettivo: l'uomo che opera. Per questo la tecnica non è mai solo tecnica. Essa manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo, esprime la tensione dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. *La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di "coltivare e custodire la terra"* (cfr. *Gn* 2,15), che Dio ha affidato all'uomo e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio».

«Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità», ma al tempo stesso si ritorna sul fatto che la tecnica non può fondare se stessa (n. 70).

In realtà, è proprio sul duplice assunto dell'autoreferenzialità della tecnica e dell'individualismo (altrimenti chiamato egoismo) che si giocano anche oggi i gravi problemi dell'economia mondiale. Prendiamo come primo esempio le crisi finanziarie di cui è punteggiato lo sviluppo moderno, a partire dalla Crisi dei tulipani del 1636-1637. Se si conosce bene la differenza tra investimento e speculazione, come è possibile che si ingenerino crisi finanziarie in società che dovrebbero essere concentrate su miglioramenti "reali" e dunque volte a tenere sotto controllo la speculazione? Ci sono due fattori che si combinano periodicamente a produrre questo deprecabile risultato: il primo è dato dal permanente desiderio umano di diventare ricchi senza fatica (cioè senza lavoro) – e questo spiega perché tanti si rivolgano a strumenti finanziari che promettono mirabolanti rendimenti o, addirittura, a giochi e scommesse – e il secondo fattore è che alcuni che si ritengono più furbi di altri (si pensi al finanziere americano Bernard Madoff riconosciuto colpevole di aver causato un danno di almeno tredici miliardi di dollari ai suoi clienti) non hanno scrupoli nel servirsi strumentalmente della dabbenaggine altrui a scopi di arricchimento individuale. Il tutto con un contorno di rilassatezza delle istituzioni che dovrebbero esercitare un controllo.

Consideriamo un secondo esempio, a cui tanto spazio dedica la *Caritas in Veritate*: le migrazioni, frutto di una lunga serie di squilibri. Cattive o nulle politiche economiche di molti paesi, conflitti armati, fame, sfruttamento da parte del mondo industrializzato sono le principali cause del collasso di molte economie che produco-

no i grandi esodi che stiamo sperimentando. Ma c'è da menzionare anche una demografia del mondo industrializzato che è da tempo orientata verso il declino. Infatti, dopo un lungo tempo in cui i figli erano ricevuti come dono, oggi la tecnica nei paesi "avanzati" li ha resi frutto di scelta, non rifuggendo nemmeno da strumenti barbari come l'aborto autorizzato. Ebbene, anche in questo caso, se la scelta non è guidata da un'etica di dono e sacrificio, si riduce ad un atto di egoismo individuale o di pianificazione statale: niente figli o al massimo uno su cui riversare il proprio mondo di affetto troppo spesso in modo improprio. Questi grossi movimenti di popolazione portano con sé gravi squilibri della società, denunciati dalla *Caritas in Veritate* (ai numeri 44, 62, 74 e 75). Essi potranno essere affrontati al meglio non con tecniche e divieti, ma lavorando per raddrizzarli.

Se, dunque, ci si muove con finalità sbagliate, le crisi diventano inevitabili. Altrettanto inevitabile è che dopo una crisi i controlli vengano aumentati, ma questi finiscono per non funzionare mai bene, o perché, troppo rigidi e dopo poco vengono eliminati, o perché ci si inventa qualcosa di nuovo per aggirarli e le politiche pubbliche tardano sempre a prendere atto delle novità. Si prepara così la strada a una nuova crisi finanziaria. Ecco perché oggi sono in tanti a richiamarsi all'etica. I controlli, anche quando ci sono, stanno sempre un passo indietro rispetto alla creatività dell'uomo e, dunque, ci si rende conto dell'importanza cruciale delle "motivazioni intrinseche". Ma dovrebbe essere ben chiaro che le "motivazioni intrinseche" a non raggirare gli altri, a lavorare per il bene comune, sono espressione di un'etica derivata da un'antropologia, cioè da una visione dell'uomo e della società, capace di dare fondamento razionale alla relazionalità, così come fa la fede cristiana. Se si parte invece da una visione dell'uomo fondata sull'individualismo e sull'autoreferenzialità, l'etica che ne deriva non può contenere un'adesione vera e, dunque, una motivazione intrinseca ad adoperarsi per il bene comune.

Ma ancora più importante per spiegare le crisi ricorrenti è la pratica dei "due tempi", una delle illusioni più gravi che la moderna ideologia economica abbia nutrito negli ultimi tempi. Tale pratica parte dall'assunto che il mercato ha una sua logica intrinseca di funzionamento basata sull'utilitarismo individualista: ciascuno nel mercato deve pensare per sé e cercare di raggiungere il massimo dei profitti o delle rendite o dei salari; se, dopo, nel suo tempo libero dall'attività di mercato, vorrà disporre del reddito ottenuto in maniera solidaristica, sarà libero di farlo. In questo modo, si sono giustificate spietate logiche di sfruttamento, di competizione senza limiti (la competizione posizionale, o superstar, in cui chi vince prende tutto e gli altri perdono tutto), di ingrandimento dimensionale delle imprese fino a farle diventare dei colossi troppo potenti, il tutto condito talora da una filantropia che non riesce a riparare i danni prodotti da simili comportamenti. Si è anche accreditata una certa concezione del mercato come un meccanismo immutabile e predeterminato (le "leggi ferree" del mercato), che può solo essere controbilanciato dall'attività redistributiva dello Stato, al quale viene affidato un ruolo "riparatore" di guasti.

La *Caritas in Veritate* attacca questa pratica dei "due tempi", che sottende una profonda cesura dell'animo umano, inevitabilmente crudele ed egoista quando agisce sul mercato, ma pietoso e caritatevole quando agisce fuori da esso, una cesura fonte di gravi disagi psichici. L'attacco che l'Enciclica sferra a questa etica schizofre-

nica nell'intero terzo capitolo parte proprio dal suo fondamento: il mercato non è un meccanismo immutabile e neutro. «Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano. Infatti, l'economia e la finanza, in quanto strumenti, possono essere mal utilizzati quando chi li gestisce ha solo riferimenti egoistici. [...] La Dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o "dopo" di essa. La sfera economica non è né eticamente neutrale, né di sua natura disumana e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente» (*CV*, 36). Se «ogni decisione economica ha conseguenze di carattere morale» (n. 37), occorre dunque incoraggiare tutte le forme di attività di mercato che di ciò si fanno carico, quali la cooperazione, il non profit, le imprese sociali, le Ong, che perseguono fini mutualistici e di civilizzazione dell'economia, come anche tutte le forme di Rsi (*Corporate social responsibility*, Responsabilità sociale d'impresa) che cercano di generalizzare la responsabilità sociale e il comportamento "etico" alle imprese "capitalistiche" (nn. 38, 46, 47, 65 e 66).

Lo sviluppo sarà sostenibile solo se radicato in un'etica personalistica

Una parola finale sul grosso tema della sostenibilità dello sviluppo. Molti sono i volumi usciti recentemente con un titolo centrato sulla parola "collasso", ma spesso sono degli *instant book* con scarsa profondità di pensiero. In uno dei più interessanti, che riguarda temi di collasso ambientale invece che finanziario, l'autore, Jared Diamond, si pone la fondamentale domanda: «Perché i popoli fanno scelte sbagliate?». Dopo aver dato conto di molti esempi di errato uso delle risorse naturali da parte di popoli di varie epoche storiche, che in alcuni casi, come in quello dell'Isola di Pasqua, sono completamente scomparsi, l'autore non può che porsi tale domanda, a cui in realtà non risponde, se non prendendo atto che i popoli che invece fanno le scelte giuste lo devono a «leader coraggiosi, perspicaci e forti» e alla loro volontà di farsi guidare da essi.

Si tratta di una conclusione in significativa sintonia con la *Caritas in Veritate*, quando dice che «lo sviluppo non sarà mai garantito compiutamente da forze in qualche misura automatiche e impersonali, siano esse quelle del mercato o quelle della politica internazionale. Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune. Sono necessarie sia la preparazione professionale, sia la coerenza morale» (n. 71). Ma di più. La *Caritas in Veritate* chiarisce che il concetto di sostenibilità non va applicato solo all'uso delle risorse naturali, ma al funzionamento stesso del sistema economico e della democrazia, così come delle tecniche di ogni specie, particolarmente quelle manipolative della vita umana. Solo se l'uomo ha un orizzonte temporale lungo, può orientare le sue scelte nel migliore dei modi, bilanciando risultati che sembrano brillanti sul breve periodo con i danni che da tali risultati possono scaturire sul lungo periodo.

E quale orizzonte, dunque, può essere più adatto a raggiungere le migliori decisioni, anche economiche, nel tempo presente dell'Eternità?

Poesia e preghiera

Il pensiero teologico di don Flori *
L'amico prete del poeta Mario Luzi

di Giorgio Mazzanti **

Al fine di delineare la visione teologica di don Fernaldo Flori, l'appartato amico prete del noto poeta Mario Luzi, possiamo partire[1] da una sua densa pagina tratta dal *Diario* del 1995 – anche se dense e tese, fino a sfiorare il delirio[2], sono un po' tutte le sue riflessioni – in cui è compendiato e raccolto il suo orizzonte teologico.

1. Dio, Amore diffusivo, chiama l'uomo all'unione con sé, alla divinizzazione

Gli "Amanti" sono tra loro, senza distinzione, "Amati" e "Amanti". Né l'attivo supera il passivo, né il passivo supera l'attivo. Ed è, piuttosto, l'equilibrio della ragione di carità.

Questo *ossimoro* risorgivo dal profondo *naturale*, tra somiglianza e dissimiglianza, dal sublime soprannaturale! Ma nel regno tra Dio e l'uomo come dirlo?

O tale è la forza di Carità dell'Amante essenziale che per il suo stesso traboccare la *dynamis* eterna ritorna a sé con quel "soverchio", con quel "superfluo" creaturale che pure è il *diffusivum Amoris?*

Nella cupola il Pantocrator è chiave di volta per gli angeli sospesi…

Gli uomini, nel soprannaturale – se accettiamo creazione, incarnazione, passione, resurrezione, pentecoste, parusia – sono 'Amati', e in quale possente analogia di "corrispondenza" si mutano in "Amanti"? Il miracolo, in quella foresta ultraceleste, è solo intravisto dai profeti… La conoscenza naturale, soprannaturale, tende alla "simpatia" ultima e alla fine è atto unitivo: *theosis*… (*Crogiolo perenne*, 70).

* Don Fernaldo Flori, nato il 3 gennaio 1915 ad Abbadia S. Salvatore, passò la gran parte della sua vita nel Seminario Vescovile di Pienza, di cui divenne Rettore, fino al giorno della sua morte avvenuta il 10 febbraio 1996. Fu grande amico ed estimatore di Mario Luzi, che dal 1979 trascorreva le sue vacanze estive (luglio ed agosto) proprio in Seminario in amicizia e conversazione con don Flori.

** Sacerdote della diocesi di Firenze, teologo, saggista e poeta, docente di *Teologia sacramentale* e di *Ecclesiologia* presso la Pontificia Università Urbaniana (Città del Vaticano), Visiting Professor presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. Il mondo di don Flori è sconfinato, è un pozzo senza fondo e gli avvii di sentieri, da lui aperti dentro la foresta dello scibile e del teologare, sono sconfinati. Pertanto ogni lettura di don Flori è sempre parziale e personale, anche la mia, che tenta di cogliere alcuni nuclei (un nucleo?) del suo universo.

2. Per capire la temperie del pensare di don Flori (che può sconcertare e fare smarrire il "normale" pensare accademico e/o istituzionale, già ben stabilito e programmato) può essere interessante riportare un suo pensiero sul *delirio*: «Si può delirare?... Si deve delirare e il delirio sia, finalmente desiderio di saggezza, superiore ad ogni follia, e pazzia, e delirio; sia l'appassionata sapienza d'accostarsi – positivo e negativo, passato, futuro – e lì scocchi la scintilla della nichiltà? La favilla della fusione diversa… Perché pensare? Perché non impazzire? Così importante la differenza che non si conosce? Che fugge via dal tocco?...», F. Flori, *Crogiolo perenne*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, p. 169. D'ora in poi citato come *Crogiolo*.

I più grandi teologi sanno bene che nessun manuale di teologia è vera teologia; che nessun "sistema" contiene la vera esperienza del teologare. Il procedere "paludato" e già tutto "organizzato", è idolatria, lontana dal Dio vivo, che non è catturabile da nessun sistema o concetto o schema.

Per certi versi e aspetti, almeno in alcune sue pagine "superbe", il procedere riflessivo e teologico di don Flori richiama la temperie mistica/dialettica di E. Salmann, che ha fatto propri il metodo della "tensione polare degli opposti" di R. Guardini, il procedere per paradossi di H. de Lubac, la ricerca ad ampio raggio di von Balthasar, senza perderne il carattere insieme poetico e mistico, senza smarrirne "lo stile".

In questo testo, incredibilmente sintetico, con stretti passaggi argomentativi (in una serrata concatenazione di richiami logici e immaginari) ci sono quasi tutti gli elementi/termini del "paesaggio" interiore teologico di don Flori e anche il suo "stile"; vi compaiono cioè il suo orizzonte teologico con le relative ed essenziali "categorie" espressive e strutturali.

Si mostra da subito la distinzione tra naturale e soprannaturale; è richiamata l'intera economia della vicenda del Cristo[3], viene focalizzata la realtà più profonda e intima di Dio (Unitrinità) e dell'Uomo: l'Amore[4]; si fa appello alla realtà dell'analogia, fondata sulla realtà delle cose (dimensione ontologica) e nella sua funzione conoscitiva, pur con tutto il suo limite[5]; è messo a fuoco il fatto che la conoscenza non è un mero atto intellettivo ma momento unitivo/trasformante che porta, determinandola, alla realtà della "simpatia" tra conoscente/conosciuto e amante/amato; e che ciò è possibile grazie all'esito centrale dell'evento cristiano: la divinizzazione dell'uomo (*theosis*), il suo *indiarsi*[6].

Mancano qui solo altri due termini/concetti che giocano un ruolo decisivo nel pensiero di don Flori: *metaxú* (il di mezzo) ed *epéktasis* (tensione, dilatazione, spinta in avanti), anche questi due, come tanti altri nella sua riflessione, di derivazione patristica greca, su cui avremo modo di ritornare.

3. Vicenda che contempla al suo interno anche la presenza della tragedia, F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., pp. 184-185.

4. Don Flori riconosce la preziosità delle cinque vie per giungere a Dio; ma ne rileva pure l'inadeguatezza fondamentale, eccettuando la via della *Carità*.

Di fatto ogni via porta alla frontiera con l'Infinito, senza che si possa andare oltre, lasciando solo ad un interrogativo più sconfinato ancora: «Chi è? Dio allora diventa l'interrogazione oltre l'orizzonte. Dentro l'orizzonte si danno stupore, meraviglia; ma oltre si dà solo interrogazione. Non si va oltre, anche se non ci sono barriere. Anzi, perché non ci sono barriere. Nell'impossibilità di ridurre la domanda resta solo di lasciarsi circolare dentro il vortice. Ma è solo il vortice dell'interrogazione. […]; la vertigine di quella circolarità interrogativa è il solo vortice dei nostri pensieri, desideri o immaginazioni… O mantiene troppo l'impronta dell'umano, del cosmico: luce, amore, bellezza ecc. E tutto questo nella più alta distanza. Non si designa o disegna ombra di mistero. Ogni denominazione non approda, ogni superlativo non si supera, ogni assoluto non si scioglie, ogni negazione naufraga… L'infinito ha gettato nell'Abisso appigli?».

Cosa resta da fare? Accogliere l'invito del Cristo: *seguimi!*, che don Flori rende anche con *inseguimi*. Occorre gettarsi nel vortice; assumendo l'atteggiamento di Tantalo, ma passando da superbia a umiltà, come solo sa e fa il santo e il contemplativo. Così lo scarto, la distanza avvertita da Tantalo con rabbia, diviene occasione di abbandono al mistero: «Ma sia – diventi – essa naturalezza, *grazia d'umiltà*, è la felicità supplice del contemplativo. Tantalo con quel "martirio"… Il più di perfezione anelata, è maggiore gioia in infinito… È Tantalo, deposta la superbia. Con umiltà felice d'essere assetato. È lì che si stabilisce la gioia del contemplativo. Ciò che conta e serve, tuttavia, è seguire, inseguire. "Vieni!", "seguimi!". Non ti interessare d'arrivarmi… Il "mito" si corregge con l'umiltà. Anche quello di Sisifo. Porta sulle alture – e sia umiltà – "il peso" [S. Weil?] della tua umanità», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., pp. 169-171. Di seguito c'è un denso elogio dell'umiltà che sposta gli spazi e si sposa con una certa forma di tristezza, agonicamente triste.

5. Dopo aver osservato che Michelangelo non può creare qualcosa di inferiore al suo genio, don Flori prosegue a dire: «Di Dio che si può dire, che si deve dire? Valer lo stesso codice?... Ogni analogia, *per defectum*, è immediatamente idolatrica, blasfema: è un dire temerario demenziale. Eppure sembra chiaro, approssimativamente chiaro, che Egli non debba fare – né permettersi – niente di inferiore, di indegno», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., pp. 126-127.

6. Anche negli "appunti" per/dell'ultima sua conversazione "Alla sorgente del Vangelo di carità" (a Pienza nel febbraio 1996) don Flori riprende e concentra questi motivi fondamentali del suo pensiero, della sua esperienza.

Don Flori si muove dentro l'orizzonte del rapporto tra il naturale e il soprannaturale, acquisito e chiarito dalla teologia, specie dopo i contributi di H. de Lubac[7]. Si tratta di un "luogo" teologico critico, ma indispensabile per il pensiero cristiano. Esso contempla e ammette una corrispondenza interna – pur sempre gratuita, non dovuta ma presente dall'inizio stesso dell'evento creatore – dei due "ordini", come ciò che solo rende ragione della realtà attuale/storica del naturale/creaturale umano, il quale va letto e compreso alla luce dell'Atto di Dio nei suoi confronti. Il soprannaturale, che rispetta in assoluto il creaturale, è ciò che pone, stabilisce al massimo grado l'autonomia della persona umana e del suo agire e pensare, del suo vivere e amare. Tale condizione creaturale permette e offre la possibilità (la libertà) che l'umano transiti al/nel divino, e viceversa, negli eventi/accadimenti appunto propri del conoscere (la conoscenza) e dell'esperire (l'esperienza).

a. Qui ad esempio, nel testo riportato, don Flori muove consapevolmente la sua riflessione dal dato *naturale* della relazione tra gli amanti: ogni singola persona, coinvolta nell'amore, è amante e amato. Ambedue gli amanti vivono un medesimo e duplice atto, che li porta fuori della logica "divisiva" e "subordinazionista" tra attivo e passivo. Categorie queste, per l'orizzonte ermeneutico di cui sono segno e conseguenza, inadeguate a dire l'evento e la realtà dell'amore tra due persone[8].

Nella logica dell'amore tale distinzione (divisiva, divaricante) dell'atteggiarsi di chi ama è superata. Il Flori scorge nell'evento complessivo della relazione amante/amato l'instaurarsi dell'"equilibrio *della ragione di carità*", come ciò che caratterizza il fatto dell'amore. L'amor vero ha una propria "ragione" che "appaia" gli amanti nel loro rapportarsi, mettendoli ad un medesimo livello che li pone in una loro fondamentale "parità" di situazione[9].

b. Ma questo dato, sulla scia di più di un mistico cristiano (ad es. Raimondo Lullo[10], san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila[11]), don Flori lo coglie vigente – almeno nella rivelazione biblico cristiana – nel sublime piano del *soprannaturale*, cioè nella relazione tra Dio e l'Uomo/Umanità, la cui netta e abissale sproporzione di "soggetti" è pur tuttavia reale e ontologica.

Flori, con l'umile *hybris* propria dei santi/profeti[12], non arretra davanti a tale dato

7. Si veda ad es. F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla "natura pura" tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Verucchio (RN) 2007.

8. Con "distinzione" don Flori non intende muoversi sul piano ontologico; ogni persona, anche e soprattutto quella divina, è distinta dall'altra; non a caso in *Crogiolo* 109 parla infatti di *identità distinta*. Egli vuole solo riconoscere la relatività e l'infondatezza della "separazione" di "passivo" e "attivo" nell'atto/evento dell'amore.

9. Ciò vale anche nella relazione delle Persone Trinitarie. H.U. von Balthasar ha più volte mostrato che nell'ambito intratrinitario ogni singola persona è insieme "attiva" e "passiva": la persona mentre "si dona" all'altra nello stesso tempo l'"accoglie" in sé, solo così divenendo compiutamente "persona", relazione personale costitutiva.

10. R. LULLO, *Libre d'Amic e Amat*; tr. it. *Il libro dell'amante e dell'amato*, Città Armoniosa, Reggio Emilia, 1978. In questo contesto don Flori si muove nell'orizzonte di Lullo quando dice: «Si aprirono le porte della Divinità e dell'Umanità, ed entrò l'Amante a vedere il suo Amato» (*Ibidem*, p. 42).

11. Per i due grandi mistici spagnoli, nel momento dell'esperienza unitiva (matrimonio spirituale) tra l'anima e Dio, diviene difficile distinguere l'amante dall'amata. Già san Paolo poteva dire: non son più io che vivo ma Cristo in me (*Gal* 2,20).

12. Don Flori ritorna spesso sulla realtà della *hybris*: se ne dà una demoniaca ma anche una umile, propria dell'amore "spregiudicato" che arrischia con tutto se stesso consegnandosi al mistero.

sorprendente e paradossale – comunque "comunicato", dato e fatto conoscere –, ma si chiede come dirne il mistero.

La risposta che egli offre, per quanto continui a restare densa di mistero, è limpida, fatta di quella semplicità che caratterizza la profondità della verità.

Solo Dio è Amore e Amore essenziale. Anche se qui non esplicitato, don Flori fa riferimento al mistero dell'Unitrinità, che è Amore essenziale perché non dipendente da altri e da altro ma completo in sé come rapporto di *Uno* e di triadicità di relazioni personali.

Ora, dunque, un tale Amore essenziale, proprio di Dio, si pone in questa sua originarietà/originalità "verso" e "nella" sua creatura umana.

Questa, davanti/di fronte a Lui, sta come un "nulla", in quanto, essendo "posta" da Lui (e non da sé), è e rappresenta qualcosa di non essenziale e, quindi, di soverchio e di supefluo [due categorie queste che ritornano in ogni pagina di don Flori per dire l'inconsistenza della creatura umana e l'assoluta gratuità del suo esserci e del suo essere raggiunta da Dio].

Dio si rapporta con/a questa realtà/nulla in modo tale da far sì che questa, pur non essendo "dio" (e dunque non essenziale a Dio), si muova verso di Lui proprio a partire e in forza di quel suo Amore che l'ha raggiunta e l'ha abitata/occupata, trasformandola o, meglio, avverandola nella sua costituzione più profonda di cui proprio Dio in modo gratuito (soprannaturale) le ha fatto dono, rispettandone la dimensione creaturale (naturale) ma anche pertanto elevandola e dilatandola all'infinito[13].

In tale risposta don Flori raggiunge l'affermazione presentata da più di un mistico: nella creatura umana è ancora "Dio" che ama Dio; nell'uomo che Lo ama è Dio stesso che si ama. Da dentro la creatura, dalla profondità del suo cuore, Dio si pone e pone come quell'Amore che lo ri-ama[14]. L'uomo non deve che lasciarlo agire dentro di sé.

Tuttavia ciò avviene non in modo esterno (tanto da alienarlo); ma dal di dentro della verità costitutiva dell'uomo (sua creatura), perché Dio lo *divinizza* rendendolo partecipe della propria realtà divina. Tale mistero può compiersi in forza di quella *theosis*, su cui tanto hanno insistito i Padri greci/orientali e che don Flori assume facendole giocare un ruolo precipuo nella propria visione teologica, percependola e presentandola come un luogo specifico dell'evento e della fede cristiani. L'azione di Dio "trasforma" così tanto la creatura da renderla "divina", capace cioè di accogliere

L'hybris negativa, demoniaca, trasforma "l'oltre" in quanto realtà di tensione e destinazione, in *oltraggio*, F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 83. Nell'oltraggio si opera la violenza del limite per catturare l'Oltre oltre "l'oltre".

13. F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 61. La creatura è dunque un "nulla" raggiunto dall'essere di Dio: «Il "superfluo" del nulla è l'essere che gli trascorre dentro, sopra? *Ex nihilo*. Esso cava e gli riverbera addosso un canto di libertà: chi?... La parola tralascia quel nulla», *Ibidem*, p. 127. La meditazione/riflessione di don Flori ritorna spesso su tale realtà dell'uomo/creazione come realtà "superflua" in rapporto a Dio. Proprio tale nulla creaturale diviene lo spazio dell'esperienza mistica. Non a caso don Flori riporta un brano degli scritti di s. Maria Maddalena de' Pazzi in cui è detto che solo il nulla, raggiunto e voluto fino all'estremo, porta a Dio, diviene spazio commisurato per Dio (*Ibidem*, p. 56). Un po' come nella mistica di san Giovanni della Croce: solo il nulla (*nada*) può divenire spazio accogliente del tutto (*todo*) di Dio. «Ed il superfluo creazione, incarnazione. "Umbriferi prefazi". Preludiare delle ombre nella mente», *Ibidem*, p. 126.

Collegata a questa dimensione ritorna spesso in Flori la domanda "perché l'essere invece del nulla?" *Ibidem*, pp. 144,176.

14. D. Barsotti ripete più di una volta questo dato a partire anche da san Giovanni della Croce.

e vivere quell'Amore essenziale tanto da ri/amare Dio dalla profondità di quello stesso Amore di cui Dio lo ha reso partecipe. Così l'uomo, "dio" per partecipazione, si trova ad essere "il divino umano" che ama Dio che per primo l'ha amato.

2. Quale il fondamento primo e ultimo di tutto ciò?

Il mistero cristiano va *com/preso* nella sua totalità: il Verbo di Dio, nell'atto stesso del suo farsi carne, s/vela il mistero della santa "Unitrinitarietà", della Tri/Unitas, rendendo esplicita ed evidente anche la presenza della potente azione dello Spirito Santo.

Questo emerge e si evince da un suo ulteriore testo dei Diari che conferma, in certo senso riprende e amplia, puntualizzandolo, quanto detto fin qui della prospettiva di don Flori a partire dal primo testo riportato in apertura del nostro discorso:

> «... essere al tempo stesso *conoscente* e *conosciuto* senza che il conosciuto annulli la conoscenza – il conoscente – senza che la conoscenza assorba e annulli il conosciuto. Non è questo, in ultimo, l'attimo eterno, la "passione eterna" della "luce etterna"?...
> *O luce etterna che sola in te sidi*
> *Sola ti intendi e da te intelletta*
> *Ed intendente te ami ed arridi* (Dante, *Paradiso* XXXIII, 124-126).
> … evitando l'attivo e il passivo, il transitivo, l'intransitivo, l'atto e la "passione" nell'*identità distinta* con immobile mobilità – ed è lo stesso – con mobile immobilità. L'ossimoro tautologico. Umanamente idoneo per approfondimento: l'*epektasis* divina. "Dio da Dio. Luce da Luce; Dio vero da Dio vero". E per converso consustanziale iride da iride, dantescamente, dentro iride con eterno rivolgimento, l'*epistrophé* dello scambio divino: da Dio a Dio, da Luce a Luce ecc. Consustanzialità d'origine, di genitura triadica: Dio e Padre nel momento in cui genera, e il Figlio al suo nascere, al suo volgersi genera il Padre nel "Soffio" scambievole di quella attività passiva, di quella passività, quella passione attiva…» (*Crogiolo perenne*, pp. 108-109).

Alla luce del globale mistero del Cristo, che Flori richiama e specifica – creazione, incarnazione, passione, resurrezione, pentecoste, parusia – e che co/in/volge la Trinità, si può apprendere, stando alle parole di Pascal, che l'uomo emerge come colui che è chiamato a superare se stesso; che è un modo diverso di dire la realtà della sua *theosis*, il luogo teologico comune dei Padri della Chiesa (*Ibidem*, pp. 61,66). Per questo don Flori può affermare che in certo senso *l'uomo non è naturale*, con tutto quanto ne consegue[15]. Perché di fatto, dopo e grazie al Cristo, il naturale viene dal soprannaturale, da Lui; agendo di fatto sull'uomo fin dalla creazione stessa.

In certo senso la resurrezione del Cristo dal sepolcro, dalla morte, non fa che riprendere e riprodurre il primo momento della creazione: *Fiat lux*. Il Cristo che esce dalla tenebra della morte è evento di luce che illumina ogni uomo che viene nel mon-

15. «…l'uomo non è naturale; è all'insegna dell'eccezione, del paradosso, dello straordinario. Perciò è imprevedibile. La libertà è nel distinto, nell'incerto, nella scissura, nel dubbio. La libertà è all'origine della controversia, si rianima e si ritrova nel simbolico. Si consegna alla difficoltà e non sta alla regola», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 62.

do[16]. Creazione e redenzione vanno concepiti come un unico/unitario atto. Non va staccata la redenzione (nella sua accezione negativa) dalla creazione. Il *cristico*, da non confondere con "cristiano" di cui è superiore, è stato sempre presente nell'uomo: costituisce la sua parte più nascosta, invisibile, ma più vera. E per questo è sempre anche *trinitario*. Il cristico è il vero "soprannaturale": il dono gratuito del Dio uni/Trino all'uomo. La *theosis* dell'uomo è "connaturale", per dono di Dio, al suo essere creaturale; lo abita e lo "agita" dal suo stesso emergere creaturale (creatura: è sempre creata nel divino in un perenne cominciamento/perfezionamento)[17].

Don Flori "attacca" questo discorso a una stupenda immagine: «La luce: parola germinativa: la naturalità che promana dal "sovrannaturale" contesto del Cristo»[18].

Per questo egli non può non trasformare questa realtà costitutiva in anelito di preghiera spregiudicata, s/confinata: Dacci l'immenso che ci basti, supplica [la "terza persona" in don Flori è la cifra dell'autobiografico]. Il cosmico, il tellurico, il tempo, lo spirito, il divino. Umanità e *theosis*; la proposta della *Charis* (*Crogiolo* p. 62).

L'uomo viene a trovarsi davanti a Dio nella stessa posizione della luce nell'evento della Trasfigurazione del Cristo: nella Trasfigurazione la luce va al di là di se stessa (*Ibidem*, p. 68).

Ciò è già accaduto ad esempio ai Magi, afferma don Flori richiamando alcuni versi poetici della raccolta *Frasi e incisi di un canto salutare* di Mario Luzi (*Ibidem*, p. 69): la luce del Verbo incarnato, fin dall'inizio del suo farsi carne, li bagna della propria luce iniziando un loro processo di trasfigurazione, destino ultimo di ogni uomo e realtà creata.

Tale dato è una certezza e una costante nell'universo di fede umana e cristiana di don Flori. Basti qui richiamare un'altra densa pagina del Diario del 1995:

> «… l'incarnazione è il "*trasumanar*" di Dio nella creazione: è il sempre "più" d'approssimazione dell'universo al creatore… l'*epektasis* – se si può dire – da parte di Dio nella irrefrenabile uscita dall'estasi: l'*epektasis* nell'intimità dell'uomo.
> Quel che non si può dire occorre tacerlo, ma non bisogna limitare la sfrenatezza del sogno: "Sorrideva e taceva", *tacens et subridens*[19].
> Pietà, preghiera, silenzio, beatitudine…

16. Cristo è «il fuggiasco dal sepolcro: sapienza e bellezza – quella manifestazione – d'esistere nuovamente, perennemente svegliati dal "nulla" primo – *ex nihilo* – dalla carcerazione mortale poi: l'altra faccia o l'ultimo attraversamento del nulla: *ex nihilo*. La novità della "nascita", del risveglio… [tutto il passo è da leggere].

Insomma l'uomo è uscito dalla tomba, è partito dalla resurrezione e, se è necessario indugiare sulla "Croce" al Calvario, per rimemorare l'uomo mortale, non bisogna raffreddare, umanamente, l'impeto del "risveglio", la sua freschezza immortale. Il Padre è tale nell'ora della nascita eterna del Figlio. L'uguaglianza – umana e divina – del Cristo è l'esemplare eterno del "cristico", la divina effluenza per divino amore che lo fa centro, origine e culmine – e con lui anche l'uomo – senza che avvenga "rapina", considerarsi e stare nella sfera dove non esiste centro e circonferenze, dove la "cristofania" è l'emblema universale e unico dell'uomo: *uguaglianza ineguale per natura nel mistero…*», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 118.

17. «L'uomo – non esiste distacco – anteriormente, evangelicamente "cristico" – la vite e il tralcio – e cristofanico non perde il sigillo e il dono della *theosis*. Esso è e resta redimibile perché già redento. L'essere "cristico" può oscurarsi nelle coscienze, dimenticato forse, non annientato. *L'uomo è per natura prima "cristico"…*», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 119; v. anche l'intera pagina 116.

18. *Ibidem*, p. 174.

19. Cfr. *Ecclesiasticus/Siracide* 13,7, nella versione della Vulgata.

> … siamo nulla, siamo zero… Ma se l'Uno – l'Unità – della creazione ci precede, o l'Unitrinità della redenzione? L'intima trasformazione dello zero, la metamorfosi della sfera, anche solo vi si rifletta la luce della creazione, la tragedia ri-creante della redenzione!...» [20].

Ciò che colpisce – anche in questo testo – è sempre la concisione e la precisione mistica e razionale del procedere di don Flori e della sua capacità di tenere ogni volta insieme la totalità e la densità del mistero cristiano in una felice *connexio mysteriorum* che ne dice la verità e la profondità.

Connettendo insieme il paradosso della creazione e della redenzione con la profondità del mistero dell'Unitrinità, egli espone il mistero di Dio e l'autentico destino ultimo dell'Umanità in/con Dio.

È notevole in questo contesto la presenza del termine *trasumanare*, di derivazione dantesca[21], che don Flori usa nel riferire la già richiamata esperienza dei Magi davanti al Verbo fatto carne: «c'è l'anticipazione del trasumanare nel poeta – ed è piuttosto iniziatica del Natale – quando i Magi si trovano le carni lucenti di Incarnazione»[22].

Ciò significa che un tale "nulla" umano/creaturale può essere redento e proprio dal Cristo che, in modo gratuito e paradossale, l'ha assunto e fatto suo.

> «Tutto è grazia. In concordanza e in corrispondenza al dettato: *Nihil redemptum nisi assumptum*. Forzatura? Il "nulla" è redento perché è assunto. Corrispondenza d'infinito dove non esistono siepi» (*Crogiolo*, p. 254).

Sta qui la ragione profonda per cui l'uomo non è "naturale" (come richiamato più sopra).

3. È vero tutto ciò o è un abbaglio, un mero gioco di specchi e di parole?

Siamo qui, e don Flori ne è consapevole, nel cuore stesso della Verità divina. Ma può la parola umana – un po' sempre inadeguato balbettio davanti al mistero[23] – anche solo avvicinarsi a questo crogiolo d'assoluto che irrompe nel limite umano, si fa strada ed erompe in grido – poetico, allucinatorio – come appunto qui, nelle pagine dense di tormento, di quest'uomo che si interroga?

E che tuttavia non tradisce mai il minimo segno di autocompiacimento per quanto gli è dato di intuire. Al contrario, dalle sue pagine emerge un continuo interrogarsi davanti a tale complessiva realtà di fatto (l'evento svelato e l'uso delle parole), non servono né l'eccessiva (finanche corrosiva) critica né la metodica diffidenza; e neppure aiutano presupponenza e alterigia, in cui cadono spesso "i teologi", osserva con severità e ironia don Flori[24].

20. F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 100.

21. «Trasumanar significar per verba/ non si porìa; però l'esempio basti/ a cui esperienza grazia serba», Dante, *Paradiso* I,70-72. Si può richiamare anche Pier Paolo Pasolini.

22. F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 69.

23. Don Flori sa l'angustia del dire perfino dei mistici: «Angela da Foligno quando riascoltava il suo dettato le sembrava inganno e bestemmia», *Ibidem*, p.72. Eppure le parole, se umili e vere, possono comunque accennare, *indicare* il divino, Dio.

24. Don Flori sa che «dalla pietra scaturiscono scintille» (*Ibidem*, p. 65); anche per questo si mostra

L'autentica ricerca teologica, che non solo non disdegna ma anzi si nutre di preghiera e di meditazione, è sempre una sorpresa – e ne è consapevole[25] – ed ha un proprio pudore e un profondo rispetto per il mistero che contempla, cosa questa non sempre presente negli "speculativi", davanti ai quali sorge l'interrogativo se essi non sembrino «scontrarsi con la gelosa solitudine del "non nominare"»[26].

Pur muovendosi con un uso corretto della ragione, intesa come "organo" (che allude anche ad una certa musicalità![27]) e con forte rigore critico[28], occorre tenere e conservare il senso del mistero di Dio, del suo Nome e della sua realtà, fa capire don Flori[29].

Dio, al momento che lo penso, lo definisco, lo finisco: lo rendo "vano". «Non nominare il nome di Dio invano». Neppure nella mente. Non ridurlo a vanità. Non farne idolo né fantasma. Luce vuota. O vuoto lucente. Che vale?... (*Crogiolo*, p. 110)[30].

Pensare Dio, parlarne: tutto si è fatto più logoro, più povero, persino nel linguaggio dei mistici attuali. Per cui occorre "rifocillarsi al passato" prima che il Nulla avvolga ogni nulla e si cada in mano ai filosofi. È logorata, tra l'altro, perfino la capacità dell'adorazione. Nel parlare di Dio si dà solo una doppia possibilità: la temeraria pronuncia del suo nome; la fuga nel mistero[31].

Don Flori è consapevole di questa condizione umana, tanto che si può dire che faccia suo *il vangelo sine glossa* di san Francesco e l'atteggiamento "poetico" del santo di Assisi. Egli dà credito alla parola poetica, alla metafora, all'immagine, al simbolo, all'ossimoro… come alle uniche forme del linguaggio umano capaci di indicare Dio senza catturarlo e soffocarlo in schemi o concetti/sistemi.

sorpreso dell'atteggiamento di certi teologi: «è ribadito dal "teologo" che la parola è menzogna. Arriva e non arriva, dice troppo o troppo poco o niente…». Un tale parlare «è un guscio di cicale col vento dentro o il vuoto…». Ad un certo punto don Flori riporta un racconto/aneddoto, dal sapore kierkagaardiano, sul giudizio finale del "professore" da parte del Maestro; mentre l'erudito si perde in valutazioni interpretative, giocando tra *lectio facilior* e *lectio difficilior*, il Maestro se ne va mandando un Angelo a dargli uno schiaffo (*Ibidem*, p. 85).

25. «… da quale magma abissale viene all'uomo la meraviglia che si chiama "Dio"? Quell'idea!… Da quale miniera dell'anima – in forza di quale genesi! – nasce il seme del cristallo? O l'emblema dell'estasi, il paradigma d'infinito di cui, qualche volta, s'è illuminato il profeta, è stato quello il segno?… L'estasi è, in sé, lo stato metaforico in cui si addensa, in assoluto, la perfezione?… il lampeggiare dell'"Altrimenti che essere"?…», *Ibidem*, p. 9.

26. *Ibidem*, p. 165.

27. *Ibidem*, p. 76.

28. *Ibidem*, pp. 75-76. Nei Diari non pubblicati c'è un lungo passaggio sull'uso e il ruolo della ragione, un testo visionario ma molto più preciso e puntuale dell'apparente accavallarsi e sovrapporsi di piani e dimensioni. Si veda il testo riportato in *Appendice*.

29. In un passo del *Diario* 1992/93, in un diverso contesto, don Flori puntualizza quanto apporta la Rivelazione alla ragione umana: «… Le ragioni umane per la giustizia e le realtà terrestri che costituiscono la "nobiltà" dell'uomo, devono rafforzarsi con argomenti "divini", fino a identificarsi e scomparire in essi. Voglio dire che "il rivelato" è il perfezionamento del "ragionevole" e, senza voler togliere a questo la sua "autorevolezza", lo investe di quella forza di persuasione che deriva da Altrove; di fronte a cui la "dignità", la conoscenza dell'uomo o si inalbera d'orgoglio e si brucia nella sua cima, o si dilata in umiltà come una corolla di fuoco alla illuminazione dello Spirito…».

30. Un testo analogo ricorre in *Crogiolo* p. 83: il nominare invano è anche il rifugiarsi nell'astratto (giustizia, onnipotenza, santità…) che crea l'idolo e dimentica l'ipostasi/persona.

31. *Ibidem*, p. 169.

4. QUALE È DUNQUE L'IMMAGINE, LA FIGURA DI UOMO CHE EMERGE NELLA TEOLOGIA DI DON FLORI?

Qualcosa che coincide in certo senso con la sua collocazione sulla terra e nella storia: l'uomo è un *metaxu metazu*, un "frammezzo", non un "luogo" ma una dimensione, di continua tensione (*epektasis*) verso il suo proprio perfezionamento[32].

L'uomo occupa una posizione mediana e *dinamica*, legata e connessa col tempo e con lo spazio; "in movimento" e dunque libero. L'uomo è libertà di scelta, che comporta e contempla un'alta drammaticità esistenziale.

Un'immagine antropologica che si coglie in tutta la sua pienezza grazie allo svelamento operato e portato dal Cristo in rapporto a Dio suo Padre. L'evento cristico muta e converte inevitabilmente l'intero orizzonte umano, storicamente incidendo su quella specifica – ma dominante – prospettiva culturale, che fu quella greca con la sua peculiare espressione – la tragedia – improvvisamente illuminata dal mistero cristiano che l'ha raggiunta.

Da qui in poi, per l'uomo la nuova misura del suo essere e vivere è data dal dato mistico, dall'esperire il mistero che non annulla la ragione umana ma la mette in rapporto col suo nucleo più profondo, che è poi il suo rapportarsi mistico a Dio.

> «… *per il tragico greco* valeva, per la perfezione, l'unità di tempo e spazio. Una "equazione" d'ordine. In seguito dramma e commedia – estendendosi ad altro respiro – apparve unità di spazio cosmico e di persone universali; *per il mistico* c'è il superamento dello *spazio* in *infinito*; il *tempo* è *eternità*. L'universo di tempo e spazio mistico è il mistero. Il tragico del mistero dentro l'infinitudine dell'uomo…; dentro la finitezza che se stessa rifiuta…» (*Ibidem*, p. 69).

Ciò fa sì che si apra la strada al dramma autentico. Tale collocazione esistenziale dell'uomo è dovuta al fatto che egli è stato strutturato secondo una dimensione "naturale" (creaturale) e una "soprannaturale", che quelle dunque costituiscono e determinano la sua persona come la sua tensione esistenziale. Tensione interna all'uomo e a lui "*con/naturale*" in quanto "originaria" (dal tempo della creazione) e dunque coesistente con quella "soprannaturale", destatagli e offertagli gratuitamente da Dio, che lo pone come "superfluo" (non necessario) ma sempre nell'ambito della sua realtà divina e a sé lo attira come suo compimento, come suo supremo perfezionamento[33].

32. Anche Heidegger – le cui opere don Flori deve aver letto e conosciuto, almeno per quanto riguarda *Essere e tempo*, cui fa riferimento in *Crogiolo perenne*,60 – parla del "frammezzo" (*Zwischen*) dell'uomo, rappresentandolo come una *soglia* (*Schwelle*) che permette il trapasso tra interno e esterno, che crea il fenomeno della vicinanza e della distanza. Per un richiamo veloce v. S. VENEZIA, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli, 2007, pp. 71-72.

Ma presso i Padri Greci della Chiesa, il "frammezzo" è ciò che interpreta ed esprime la costituzione ontologica dell'uomo, la sua condizione creaturale e la sua possibile "divinizzazione" (oggi parliamo di tensione tra naturale e soprannaturale). Per questo essi non parlano di "soglia" ma di *epektasis*, di spinta. Pertanto la loro visione dell'uomo è altamente dinamica.

Al riguardo don Flori ricorda, più di una volta, che il termine *creatura* riferito all'uomo è participio passivo futuro del verbo "creare", per cui l'uomo è in uno stato di continua creazione; egli è l'essente creato in continuazione. Lo stesso discorso vale per *natura*: participio futuro del verbo nascere.

33. Giustamente don Flori nota che non si può parlare di "perfezione" (come processo perfettivo) in rapporto a Dio. Dio è pienezza in sé, non è tensione alla perfezione, come invece è l'uomo.

Ciò ha la sua più alta manifestazione nell'Eucaristia: la creazione cioè è destinata a farsi/divenire eucaristia[34].

L'uomo è dunque luogo di una tensione "polare"; è uomo *simbolico*.

La sua tensione ne dice l'*ontologico* ma l'*esistenziale* proprio; ed è anche la ragione del fatto che *l'uomo non coincide mai con se stesso*.

Ed espressione reale simbolica di tale realtà dell'uomo è il suo *volto*.

> «Il Volto è la traduzione, la trascrizione – più che simbolo e mito – è la trasparenza dell'infinito. Del non-finito. L'infinito passa nella figura del finito lasciandovi la sua reminiscenza o un fiato di malinconia, di delusione, di nostalgia. Ma almeno la reminiscenza. Metafisicamente? Metaforicamente? Storicamente?... Ciascuno sente – deve avvertire – la propria incompiutezza. Propria e degli altri. La forza e la debolezza del *trans*: il rischio di transitare. Di fronte al proprio aspetto chi potrebbe dire: nel principio è la mia fine – la mia possibile e probabile rifinitura – nella fine il mio principio? Grecamente *arché* ed *eschaton*. Tutti sentono, ognuno sente, vivamente la propria incompiutezza, la propria capacità di crescere all'interno, di rendere "non" vera qualsiasi determinazione esterna come definitiva. Finché l'uomo è vivo egli vive perché non è ancora compiuto e non ha detto ancora la sua ultima parola. Non ha messo il punto» (*Crogiolo*, p. 52).

Quale il luogo supremo del *metaxu* e della suprema *epektasis*?

Per don Flori è il Cristo crocifisso e Risorto dai morti che si mostra con le sue ferite. Vero ed esistenziale *metaxu* che determina e regge ogni *ossimoro* conoscitivo ed esistenziale.

Ma lo spazio intermedio della tensione è occupato e custodito dallo Spirito Santo. Questi regge la tensione del Cristo tra Dio Padre e l'Umanità, come si può evincere dalla Trinità del Masaccio.

In un passo visionario don Flori azzarda con la spregiudicatezza dell'umile preghiera:

> «Cristo vite. Potata, recisa. O piuttosto estirpata, sterminata, fino all'ultima conflagrazione.
> Dov'era lo Spirito? Era lui la conflagrazione?
> Lo Spirito flagrante: conflagra; poi accende la fuga dal sepolcro»[35].

5. Implicazioni

Da quanto precede traiamo solo alcune implicazioni epistemologiche ed esistenziali.

1. L'uomo può accedere alla conoscenza di Dio attraverso simboli, metafore, parabole, ossimori, senza per questo ignorare o disprezzare la ragione, che non coincide

34. «… la creazione – la creatura – è la materia proposta per farla diventare "eucaristia". Come l'immagine fu collocazione e impronta del soffio sul volto, di lì cominciò la dilatazione perché il suo "spirito" fosse condotto all'infinito, in un procedimento sempre negativo ed ulteriore di non-finito ed infallibile finché il "*logos*" si impone all'immagine e le detta l'ultima destinazione. *Iam et nondum* (Cfr. *1Gv* 3,2)», F. Flori, *Crogiolo perenne*, cit., p. 61.

35. *Ibidem*, p. 254.

col raziocinio. Va invece riconosciuta la vigorosa grandezza dell'intelligenza, di cui fa parte anche la *poesia* (v. Appendice). Il vero dramma è il non uso o il cattivo uso dell'intelligenza: «Non so quanti siano i "dannati" nella vita per il cattivo uso della propria intelligenza; per il non uso, per la mancanza di rispetto e d'attenzione alla intelligenza. Per l'offesa a lei direttamente» (*Diario* 1981).

2. Il Dio, che gli si è rivelato in modo compiuto in Cristo, non "spia" l'uomo, ma lo sospinge e lo avventura alla responsabilità delle sue proprie scelte.

3. Il cristiano, che vive di fede autentica, è un risorto che vive nel tempo. Di qui il valore impareggiabile di san Francesco di Assisi, che don Flori coglie nell'atteggiamento del Cristo risorto che mostra le sue piaghe ai suoi discepoli.

Appendice: un testo di don Flori su
La vigorosa grandezza della ragione: fattasi corale *filo/sofia* essa trova la *poesia*

… la ragione, in certi particolari contesti e ambienti, viene buttata via come uno straccio. E per l'uso che se ne fa, spesso le conviene. Ma quello è un modo troppo rozzo e spiccio per prendere le distanze e difendersi dal suo rigore, dalla sua dignitosa incertezza e… fermezza. Così difficile il lavoro di decifrazione, di misura, di giudizio; d'ordine, di collegamenti e conseguenze… Impresa d'onore e d'ammirazione, rispetto di tutta l'intelligenza, l'intuizione, il sentimento, il pre-sentimento.

C'è da pensare che, spesso, della sua vigorosa grandezza faccia parte anche la profezia, *la poesia*… Nel punto più alto la *filo-sofia* – ancora "amore di sapienza" e "sapienza d'amore" – ne sia il vero riassunto… L'intreccio degli argomenti, dei rimandi – la passione della verità! – dell'implicito e dell'esplicito, questo da implicare, l'altro da esplicare, e le sorprese e le attese e gli scandagli per l'ultimo o il penultimo senso e accenni, allusioni, indagini, sospetti… Sceverare l'oggetto con i suoi enigmi, dai suoi enigmi, dal superfluo – il superfluo dell'ultima miseria! – nudo nella sua vibrante realtà o nella sua promessa, con quel che d'imperioso la cosa – l'oggetto – appone, propone al "soggetto", il quale pare che debba conformarsi per l'apprendimento *in obbedienza* a quel "presente" che la cosa, l'idea, l'evento, la storia confermano. Arte dell'esploratore – del *nomade* nel deserto – come arte, avvedutezza e disciplina dell'alpinista o dello speleologo investigatore del sottosuolo, e arte d'ogni arte questa misurazione delle acque, dei venti, delle ispirazioni, delle trasposizioni… secondo una legislazione, antica, nuova e futura, di sintassi e di ritmo.

La ragione vasta e pensosa dei filosofi, dei poeti, degli storici, dei mistici stessi, dei teologi avventurati nelle esplicazioni possibili dei misteri – della "divinità" vivente che totalmente si riversa, "essendo", "amando", nella sua stessa eternità pronunziata a se stessa e da se stessa amata, o l'Eternità che dà il via al tempo – altrimenti inesplicabile – come il silenzio alla parola.

La ragione seguitando l'intelligenza nella ricerca dell'evidenza fino al paradosso, fino allo stesso "ossimoro" – acuta follia! –, fino alla "tautologia" che è un ribattere su se stessa della propria identità per ribadirsi più a fondo!...

E così nei registri s'intaccano parallele e labirinti con il modulo che non c'è "mo-

nade" – se c'è – che, insostituibile in sé, non punti e non si comporti – e conforti – delle vicende e degli avvicendamenti delle altrui avventure e solitudini, tra sensatezza e insensatezza, affabilità, confidenza e ineffabilità, in ogni evento, in ogni espresso o inespresso destino dell'uomo… Non c'è zona d'indugio o leggenda di gioco, storia di moltitudini o disciplina d'eremiti, tra estro e genio, tra invenzione e ripetizione e anche tra demenza e delirio in cui ogni singolo, al singolare, non sia portento e prodigio con un resto di memoria, uno slargo d'intuizione o di divinazione e non ravvivi l'abisso in cui respira la ragione e non si inspiri quell'aria che trapassa circolando con inavvertibile ritmo… (*Diario* 1990).

Alla sorgente del vangelo di carità[36]

α Alla sorgente del Vangelo di Carità;
β Evangelizzazione testimonianza della Carità;
γ La carità nella concretezza della storia e della quotidianità della vita.

Tre parole essenziali, anzi due: Carità e Storia (1. vita cosmica, umana, comune, universale; 2. vita – singola, singolare – quotidiana).

Storia: da intendere come *movimento continuo della creazione*: tutta la "genesi" – e le generazioni a catena – che si compie nel tempo fino al "definitivo": creazione continuata e attuata nel mutamento della terra e – soprattutto – nell'attività dell'uomo; considerata, prima, nella sua universalità poi nella particolarità dei problemi, delle attività, delle occasioni umane: dalla nascita alla morte, con tutte le implicazioni dell'esistenza, personale, familiare, politica, economica, sociale, culturale, spirituale, religiosa, ecclesiale ecc.

Al primo posto di considerazione: *la Carità*.

Già collocata nel privilegio della religione cristiana; innalzata dalle sue prime decifrazioni di bellezza, amore, amicizia ecc. Ecco! Posta nell'ambito religioso, del mistero vivo.

E per quel che riguarda l'uomo "totale", messa in quel "supplemento" di storia, interno tuttavia alla storia, che viene chiamata *storia della Salvezza*.

Storia della Salvezza! Già *salvezza*?

La parola e la nozione presuppongono nel percorso un "episodio tragico" di malattia o di perdizione affondato nei tempi e in ogni giorno.

Questa *storia* si sviluppa all'insegna, all'illuminazione, alla operazione di Dio è *amore*, appunto, per la salvezza.

Se appena azzardiamo una riflessione sul "perché" della creazione, la risposta più conveniente e più convincente e commovente, forse, è che siamo voluti e, dunque, amati. La creazione è voluta, amata.

Se poi ci riferiamo alla "pienezza" di Dio, alla totalità di Dio e ci domandiamo – perché questo "superfluo", il di più, della esistenza di fronte alla sua "pienezza"

36. Ultima conversazione di don Flori (Pienza, febbraio 1996); il testo qui presentato è trascrizione di alcuni suoi appunti autografi.

– altra risposta (più convincente, commovente) non ci può essere che quella: siamo *misteriosamente* voluti, pensati, dunque siamo – esistiamo – per una *accondiscendenza d'Amore*. Nel creato.

So – non me lo nascondo – che qui sorgono una folla di interrogativi. Ma senza poterli né dire né confutare, rimane il dilemma: o siamo accondiscendenza d'Amore, o altrimenti non ci resta che rifugiarci nel *nichilismo*. A cui sentiamo – non sempre, non tutti – di poterci e doverci ribellare; e che è e rimane la tentazione più forte – più terribile – del nostro tempo. Già presente in antiche e più recenti espressioni: «… e l'infinità vanità del tutto».

E allora: o la vanità – il non senso, il caso già fortemente sottolineato dal biblico Qoelet – o la sapienza, l'Amore misterioso, sensibile e nascosto. Dunque una cifra da esplorare, da decifrare.

«*In principio* Dio creò»… fece per intelletto d'Amore.

In principio "la Parola" disse: «venga la luce». Si sveli ciò che è avvolto dalla tenebra, dal nulla. «E la luce fu». Splendore e insieme cifra: da vedere, da conoscere. Visibile e invisibile. Da interpretare.

La creazione aveva inizio e *doveva* – e deve – raggiungere il suo fine, la sua *rifinitura*. Non sempre chiaramente nella Bibbia, che si occupava piuttosto della storia dell'uomo e degli uomini, nel tempo, sempre sotto quel segno di luce e di "parola".

Luce e parola indicativa: *profetica*, pronunciata cioè nel nome della luce, per essere illuminazione, speranza, consolazione.

Ma subito qui nel testo – espiscopale – che abbiamo sotto mano, dalla creazione ci balza incontro Cristo ri-creatore: Redentore.

La *Carità* sviluppa la sua luce in questo arco.

In questo si è manifestato l'Amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito per noi… perché avessimo la vita per mezzo di Lui. Dio ha mandato suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. Cristo ci ha dato la vita e ha risuscitato la vita – l'ha risvegliata – quella che avremmo dovuto avere in Dio come conferma dell'amore primo, infuso nella creazione. E l'ha *condotta in sé* – e in speranza per noi – a compimento.

S. Paolo chiude questo avvenimento, drasticamente, con una sola frase: «la parola della Croce» implicandovi tutta l'ampiezza della storia di redenzione: la spaventosa – spesso disumana – realtà del peccato, *l'umiltà* di Dio, la sua sofferenza, il dominio vittorioso dato alla speranza, dalla Resurrezione.

E Cristo – finché l'uomo regge – non si può schiodare del tutto dalla croce. Pascal ha scritto: Cristo starà in agonia fino alla fine del mondo. Non bisogna dormire durante tutto questo tempo.

La sua stessa Resurrezione porta i segni della Crocifissione: «guardate le mie piaghe…». Non cercate l'abbaglio dallo splendore della gloria. Verificate le ferite: la storia rimasta impressa nella carne risorta.

Perciò la croce, scandalo (per gli Ebrei) e follia (per i Greci) ha due aspetti: quello della sconfitta, quello della vittoria. La miseria e l'innocenza, la dannazione e la gloria.

[Perciò la pietà, l'adorazione, animando l'arte alla bellezza, ha potuto pensare, in certe epoche, *il Crocifisso vivo* sulla croce come "dominatore-della-morte".

Diciamolo chiaramente che un "bel Cristo" morto crocifisso, fuori dell'arte che

lo trafigge di bellezza, non è concepibile… Però Dante, in forza e in forma d'eccellenza poetica ha potuto dire l'incredibile parlando o alludendo alla volontà che portò «Cristo lieto a dire Elì»[37]. La parola più disperata mai ascoltata in bocca d'uomo atrocemente sconfitto.

Un commentatore ha parlato della "lietezza", della letizia risorgente dall'atto volontario di Cristo che «lieto patisce e insegna a andare incontro al dolore che egli espia, ad accoglierlo con gratitudine e farne tesoro d'immortale speranza».

Il testo, che segue poi con ritorni e riprese, sviluppa il tema di questo *Amore divino* essenziale ed interno all'atto della creazione, della redenzione, la quale comporta in sé – meno svelato ma presente e attuale, operativo per grazia – la *theosis*, la "deificazione". Il programma di Dio.

Solo, forse, pochi santi vivono – "misticamente" – questo aspetto cristiano: non d'essere liberati dal male o aiutati a liberarsi dal male – un aspetto incompleto –, ma occupati ad attuare il bene della liberazione, cioè della libertà. «Dov'è la gioia dei vostri risorti?», rimproverava, forse, con grande rammarico e una grande nostalgia, un grande ateo (Nietzsche), ai cristiani che nella loro gioia di resurrezione avrebbe potuto verificare la verità del cristianesimo.

Viviamo questo aspetto in forza di quel riscatto e della verità che ci deve fare liberi?

Forse sono troppo pochi i cenni, le regole, di come dovremmo vivere la gioia della libertà o forse sono troppi – ed unica la regola ed essenziale – che non sappiamo leggere e interpretare nella vita.

"Padre nostro". C'è un ordine monastico alla scoperta intera di "Paternità", filialità, fraternità? Ama il prossimo… «Amatevi come io vi ho amato». Non è forse questa una segreta correzione? Come *Io* vi ho amato. Avrebbe dovuto bastare: «ama il prossimo tuo come te stesso» o «non fare agli altri» ecc. Ora, nella luce dell'Immagine: «ama il prossimo» come io vi ho amato. Dando la vita; che non vuol dire solo "morire", ma anche porgere e spendere quotidianamente la vita, le ore, il tempo per gli altri nella realtà di Dio e del Cristo.

La "Carità" di Dio e il suo "sovrappiù", il suo traboccare espresso nella creazione, nella redenzione.

L'amore, nel suo essere, si esprime, parla. È parola di verità. Si fa la verità nella carità. Si compie un atto di carità, si fa un dono, quando si consegna, quando si regala la verità. Così essa diventa "messaggio", annunzio. Ed è inesorabilmente "buona novella", "Vangelo". "Bel messaggio". Proprio perché la sua origine *è* nell'Amore e non può essere diversamente.

Passa per l'annunzio di profezia e quell'annunzio viene consegnato e conservato nella coscienza, nella memoria della gente.

Così è il racconto dell'intervento di Dio con Cristo nello Spirito, all'interno del tempo e della storia; e di lì diventa "deposito" – *depositum fidei* – riserva, memoria da tramandare, tradizione.

Arricchito dalla coltivazione della memoria e in lei raccolto, il messaggio stesso

37. «io dico pena, e dovria dir sollazzo,/ ché quella voglia a li alberi ci mena/ che menò Cristo lieto a dire *Elì*», DANTE, *Purgatorio* XXIII, 72-74.

attesta la verità – è testimonianza –, feconda la mente. «Fate questo in memoria», fate questa memoria, si può dire dell'Eucaristia e di tutto il Vangelo, che è lo spazio reale – spirituale – dell'Eucaristia. Come tutta la storia.

Ma già più alta è la sua origine: l'Amore d'origine, la "Carità" trinitaria, di cui l'Amore – *eros*, *agape* – è come il ritorno al principio. Si può dire che l'Incarnazione e la Croce sono il punto di incontro della Trinità con l'universo. Dove la *Carità* acquista il sublime accordo della *umiltà* di Dio e della sofferenza – e della libertà – con il perfezionamento, con l'atto ultimo della Resurrezione.

Si può dire che, creando, la Trinità trova la via d'adattarsi a tutto ciò che essa non è, ed essendo "pienezza", è l'adattamento al "superfluo" (di Dio), al gratuito di Dio. Con *la Croce* trova la via e l'incontro non soltanto dell'umiltà, della umiliazione, dello svuotamento – Cristo s'è svuotato della sua "filialità" incarnandosi –. La Trinità annulla, in certo senso, la sua distanza per accomodarsi all'altezza dell'uomo e riprendere e riportare l'uomo alla sua altezza, perché l'uomo fosse Dio. La Trinità è la libera circolazione dell'Amante e dell'Amato: dell'Amore. Questa circolazione nel tempo diventa Eucaristia.

«Io ho fatto conoscere loro il tuo amore [sic! *Invece di* Nome] e lo farò conoscere perché l'amore col quale mi hai amato sia in essi ed io in loro» (*Gv* 17,26).

Anche l'uomo ha questa circolarità trinitaria di Amore, di Amante e di Amato, in sé, con Dio stesso e con gli altri uomini.

La Trinità è, quindi, la verità profonda dell'esperienza umana che tocca la sua pienezza nell'amore vicendevole, facendo propria la misura dell'amore di Gesù – fino alla morte. E qui finirebbe nell'insuccesso, se non vi si aggiungesse "Resurrezione" è deificazione (dichiarata).

L'*Eucaristia* sacramento della Carità.

Dalla Trinità all'Eucaristia: dalla "luce etterna" alla "materia terrestre", sacramento di Cristo, di Dio: qualcosa che indica la massima distanza tra l'essere di Dio e il configurare la sua presenza nella materia; qualcosa che *misura l'umiltà* al di sotto della stessa "natività".

L'Eucaristia è, nel massimo d'umiltà, il segno più umano, più all'altezza d'uomo dell'Incarnazione. È anche l'assoluzione – lo scioglimento – l'assunzione della *materia*, della *creazione* contro ogni pessimismo d'interpretazione, contro ogni trasalimento di rifiuto.

Giovanni che non trasmette l'istituzione dell'Eucaristia – vi aveva già alluso precedentemente nel discorso del "pane di vita" – introduce un rito strano, come collocazione, nuovo, rivoluzionario e sconvolgente: la "lavanda dei piedi" – fatta da Lui – a questo punto, nel mezzo della Cena. È un bagno di umiltà, un anticipo di sacrificio, dell'arte sacrificale del servizio del gratuito; simbolo di devozione umana tra uomo e uomo, sigillato dal detto giovanneo: «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo li amò fino alla fine…» (*Gv* 13,17), fino alla *rifinitura* dell'amore, fino alla sua perfezione; fino a morire per perfezionare nel gesto d'Amore la Carità.

Più profondo, più umile ed umiliante dell'incontro con la materia, sarà, è l'incontro con la morte – la materia dissolta – la discesa in inferi. Il disfacimento del seme.

Poi «fate memoria di questo»: ri-presentatelo, fatelo presente, rendetelo nuovamente presente e attuale nelle vostre riunioni, *perenne*, che attraversi il tempo, siano

esse di preghiera e adorazione, siano esse intorno alla parola, siano essere per il servizio, l'aiuto, per il dono di gratuito e di ringraziamento, di lutto, di lamento.

Avete capito quello che ho fatto? Fatelo anche voi, tra di voi, come impegno, come testimonianza d'*unanimità*, attestazione del mistero di fede, di speranza, di carità. Perché l'Eucaristia è soprattutto prova e giudizio d'unità – *sacramentum unitatis*.

La carità segno del Dio che viene

Capita spesso nella Bibbia, nel vangelo, in s. Paolo, di trovare detti che fanno sussultare. Nella lettera ai Romani, capitolo 8, egli parla dei "redenti" come figli di Dio grazie allo Spirito, vivi della "vita dello Spirito"; destinati alla gloria, nel disegno di salvezza, predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio – Egli primogenito tra i fratelli – chiamati, giustificati, glorificati. Riporto il commento della *BJ* (Rm 8,29):

> «"all'immagine del suo Figlio": immagine di Dio nella prima creazione (*Col* 1,15+; cfr. *Eb* 1,3), il Cristo è venuto mediante una seconda creazione (*2Cor* 5,17+) a rendere all'umanità decaduta lo splendore dell'immagine divina che il peccato aveva offuscato (*Gen* 1,26+; 3,22-24+; Rm 5,12+). Egli lo fa imprimendogli l'immagine più bella del figlio di Dio (qui), che ristabilisce "l'uomo nuovo" nella rettitudine del giudizio morale (*Col* 3,10+) e gli restituisce il diritto alla gloria che il peccato aveva fatto perdere (*Rm* 3,23+). Questa gloria che il Cristo possiede personalmente come immagine di Dio (*2Cor* 4,4) penetra sempre più il cristiano (*2Cor* 3,18) fino al giorno in cui lo stesso suo corpo sarà rivestito a immagine dell'uomo "celeste"» (*Bibbia di Gerusalemme*, p. 2434).

L'Apostolo innalza qui un altro inno all'Amore *diverso* da quello più famoso dei Corinti; fatto di interrogativi interni incalzanti, d'ammirazione, di domanda, per contrasto: «Chi condannerà? Cristo che è morto, che è risuscitato e sta, sacerdotalmente, a intercedere per noi? Chi ci separerà, dunque, dall'amore di Cristo? L'angoscia, la morte?...». Niente e nessuno. Perché l'intreccio tragico e armonioso d'Eucaristia e di Croce e di Resurrezione foggerà l'unità trinitaria di salvezza a cui non sfugge –soprattutto in forza della "materia consacrata" nell'Eucaristia, dall'Eucaristia – neppure la creazione. La creazione stessa partecipa di questo inizio, «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio… e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rom* 8,19.21).

Questa realtà – in questa realtà – si anima la preghiera, si vivifica l'azione, mistero trinitario e mistero di consacrazione cosmica affidata alla mente, ai cuori, alla responsabilità dell'uomo, nella "filialità" universale, nella "fraternità" universale. E chissà come – nel mistero – si disfà secondo la legge del seme, mentre il seme risucchia sostanza dalla terra e vi radica le sue minuscole fibre.

Questo *disfarsi*, *ricreandosi*, come il seme, prendendo sul serio il disfacimento tragico del grano che marcisce e, nel disfarsi, propone avanti le sue forze di creatività e di Resurrezione, *conferma* la legge della Chiesa, la legge del cristianesimo e per misteriosi influssi, la legge più segreta e sconosciuta di ogni uomo.

Qui nell'"amore redentore" è la radice dell'*ethos*, la struttura (la sagoma), la regola segreta del costume, che forma il tipo di persona che chiamiamo "santo". E Paolo

apostolo chiamava "santi" tutti i fedeli della sua Chiesa, perché fondamentalmente santificati e conformati a quella rettitudine, a quell'*ethos*, a quel costume. I quali santi, i quali *cristiani* nel loro desiderio di essere fedeli, i quali *uomini* nella volontà di illuminarsi di "Bene", sono uomini davanti agli uomini, come trasparenza di Dio. «Facciamo l'uomo come forma che ci assomigli», ci si ripresenta davanti.

Cristo, a proposito di questa trasparenza nella fedeltà, ha detto: «voi siete la luce del mondo. Risplenda la vostra luce davanti agli uomini» in umiltà, come naturalmente si respira.

Essere "il visibile dell'Invisibile" nella rappresentanza, nella ri-presentazione, nel rendere presente il primo e l'ultimo soffio dello Spirito luminoso!

Stile, natura, come si è naturali, con quel riporto continuo della parola, dell'azione alla Croce, al risveglio. E se "tutto", in questo, è grazia, tutto deve riflettersi e manifestarsi nella gratuità.

C'è stato – e c'è ancora – un momento *vivido* nella storia della Chiesa, quando si è praticato – come nei monasteri, negli eremi, nei paesi e nelle città – e in seguito o contemporaneamente predicato la preferenza per i poveri, il privilegio degli ultimi, degli "umili", "la teologia della liberazione".

Poté sembrare una limitazione perché sembrava che si volesse identificare la "povertà" evangelica con la povertà della miseria, con la povertà bisognosa, e si credeva, e si voleva credere che tutto ciò fosse solo un modo "orizzontale" di intendere il cristianesimo, una forma di aiuto – una filantropia – e non si voleva capire – e spesso ancora succede di non volere capire – che la preferenza del "povero", il privilegio della considerazione del misero, è soprattutto un attacco diretto al peccato della ingiustizia del potere, della cupidigia, dell'oppressione, che impone differenze inacettabili e inesistenti tra gli uomini, forme di umiliazione, di trascuratezza e di dominio dell'uomo sull'uomo; indegno di qualsiasi cultura, civiltà, perché indegno dell'uomo fatto a immagine di Dio, predestinato alla sua originalità, alla sua responsabilità, alla sua dignità – liturgicamente e cristianamente – alla sua "regalità". Si tratta per tutti di un "restauro".

Liberare l'uomo dal bisogno, dalle necessità opprimenti è allora, fondamentalmente, opera di *santificazione*, non una promozione umana, perché l'uomo nasce già promosso ad essere uomo – seppure decaduto, scoronato (Pascal) –, ma un rispetto, un restauro della sua qualità "originale" che occorre, spesso, aiutare a mettere in luce.

E noi sperimentiamo che la miseria è la prima forza negativa che offusca le qualità nobili dell'uomo insieme alla pigrizia (*accedia*).

E *non sappiamo* quale devastazione abbia compiuto certa miserabile eredità di generazione in generazione. O di degenerazione in degenerazione. Tanto che la politica, l'arte civica, della polis, prima che a far vivere, pensare, dovrebbe aiutare a far nascere (rinascere) l'uomo "degradato", strappando, estirpando le incrostazioni selvagge di cui non sempre ci rendiamo conto.

Ho toccato così, direttamente o no, il capoverso che si intitola: "Nella concretezza della storia e della quotidianità della vita". È evidente: la "carità" si condensa e si dilata nell'atto concreto di "carità" riguardo al singolo e nella completezza delle sue relazioni e del suo vivere – che è *con-vivere* – con gli altri. Nel modo della sua perfezione raggiunge la giustizia – sublime modo di essere – e la rende invulnerabile, espressa in tutto e verso tutti.

La primavera, i ciliegi e il roveto
Postille a Elegia di Portland Road *di Cristina Campo*

di Maria Pertile *

«Vi sono emblemi, paradigmi minimi che in nessun caso la storia lascia cadere e tanto meno l'immaginazione» scrive Cristina Campo introducendo la propria traduzione del saggio *La caduta di Tenochtitlan* del poeta americano William Carlos Williams, e riconoscendo che nell'opera di Williams il protagonista è «il fiore [...] il fiore sole amore bellezza canto città gioia morte eroe cuore vivente sacrificio dio benigno e minaccioso»[1]. È anche inseguendo un fiore – *emblema, paradigma minimo* – che si prova qui a rileggere un testo poetico tra i più affascinanti e ricchi dei non molti che conosciamo di Cristina Campo, saggista, poetessa, traduttrice, epistolografa, donna che è difficile racchiudere in una definizione e che, d'altra parte, penetrante interprete di grandi autori e dotata di un'enorme ironia critica, disse una volta che definire l'annoiava molto.

Vittoria Guerrini, che scelse di chiamarsi Cristina Campo negli anni Cinquanta, nacque a Bologna il 29 aprile 1923. Vale la pena citare, e per intero, il breve testo biografico, quasi sicuramente redatto dalla scrittrice e comunque da lei approvato, che leggiamo nella seconda di copertina del suo volume di saggi *Il flauto e il tappeto*, pubblicato nel 1971 da Rusconi:

> Cristina Campo è uno pseudonimo. È cresciuta a Firenze nell'ambiente del padre compositore. Famiglia di musicisti e scienziati. Ha scritto poco e le piacerebbe avere scritto meno. Di un suo libro, *Fiaba e mistero*, uscito nel 1963 [sic], alcuni testi sono passati in questo. Ha collaborato con poesie e saggi a «Conoscenza religiosa», «Antaios», «Elsinore», «Sur». Per Einaudi ha tradotto John Donne e W.C. Williams. Oltre alla poesia il suo maggiore interesse è la liturgia: l'ex romana, la bizantina.

Figlia unica del compositore Guido Guerrini e di Emilia Putti, sorella dell'illustre chirurgo bolognese Vittorio Putti, nacque con una malformazione cardiaca che la fece soffrire per tutta la vita; visse a Firenze dal 1928 al 1956, in un ambiente umano e culturale di grande ricchezza ma anche nella solitudine impostale dalla malattia, e poi a Roma, fino alla morte, avvenuta tra il 10 e l'11 gennaio 1977.

Seguì con trepidazione i lavori del Concilio Vaticano II e con dolore, come milioni di cattolici, i mutamenti radicali che si verificarono in seno alla vita ecclesiale dopo il Concilio; fu tra i fondatori della sezione italiana dell'associazione internazionale *Una voce*, per la difesa della liturgia, impegnandosi a fondo in un'opera di divulgazione, promozione e difesa dei millenari riti della Chiesa. Lo fece con umiltà e passione,

* Dottore di ricerca all'Università di Venezia, studiosa di Letteratura, critica letteraria e saggista, curatrice di alcune opere di C. Campo.

1. Il saggio di Williams nella traduzione di Cristina Campo e la nota introduttiva vennero pubblicati in «Questo e altro» nel 1963 e si leggono ora in W.C. Williams, C. Campo, V. Scheiwiller, *Il fiore è il nostro segno, Carteggio e poesie*, a cura di Margherita Pieracci Harwell, Scheiwiller, Milano 2001, pp. 153-170.

nell'anonimato e con enorme profusione di energie, in una "lotta" che ad un certo punto, davanti al mondo, ella abbandonò, ma che continuò a fare su di un altro piano, quello interiore e spirituale, che, si rese conto, per la violenza polemica e per le insormontabili incomprensioni in cui si svolgeva quello pubblico, era comunque l'unico veramente possibile e necessario. Fu donna di comunione e di respiro ecumenico autentico, che si nutrì delle fonti bibliche, dei Padri, del Magistero della Chiesa con profonda e reverente intelligenza; su questi aspetti, che innervano l'intera sua vita e la sua opera, manca ancora uno studio completo, approfondito e sereno, ma qualcosa è cambiato con la pubblicazione, assai di recente, di un importante lavoro sulle ultime poesie liturgiche della Campo, opera della studiosa riminese Giovanna Scarca che, nella sua nuova, penetrante analisi, illumina tutto il percorso della scrittrice[2].

Durante la sua non lunga esistenza, Cristina Campo pubblicò la raccolta di versi *Passo d'addio* (Scheiwiller, 1956) e i due volumi di saggi *Fiaba e mistero* (Vallecchi, 1962) e *Il flauto e il tappeto* (Rusconi, 1971); sue traduzioni, di Mörike, Simone Weil, William Carlos Williams, san Juan de la Cruz, John Donne, per citare solo alcuni autori, uscirono in volume e in pubblicazioni periodiche varie, mentre altri suoi saggi, articoli, recensioni e poesie furono via via pubblicati sparsamente; tra essi spiccano il saggio *Sensi soprannaturali* (1971) e le sue ultime poesie, *Diario bizantino ed altre poesie*, pubblicate postume in rivista[3].

Suoi temi prediletti di riflessione furono la fiaba e, come si è visto, la poesia e la liturgia; ebbe in sommo grado il dono e il sentimento dell'amicizia, che weilianamente esercitò come una virtù, di cui testimoniano le sue corrispondenze con vari e assai diversi amici, tra i quali vanno ricordati almeno Remo Fasani, Leone Traverso, Mita Pieracci, Margherita Dalmati, María Zambrano, Andrea Emo Capodilista, Djuna Barnes, Alejandra Pizarnik, Roberto Papi. Non ottenne, nel suo tempo, quella che oggi chiameremmo una grande visibilità, né la cercò mai, senza che questo significhi indifferenza o cinismo nei confronti del proprio scrivere e del lettore, atteggiamento che non ha nulla in comune con la determinazione di praticare la regola weiliana di "scrivere per nessuno" che nasce da e tende verso orizzonti non coincidenti con la fama letteraria e il successo mondano.

Giovanna Scarca ha acutamente rilevato lo stretto legame tra poesia e traduzione di poesia nel percorso creativo campiano, notando la "dismisura" tra le trenta composizioni poetiche della poetessa e le 174 pagine di sue traduzioni poetiche, delle quali il culmine sono le versioni di John Donne scelte e commentate sotto il titolo, campiano, di *Poesie amorose Poesie teologiche* (Einaudi, 1971)[4]. Senza dubbio, si tratta di una traduzione di quelle destinate a rimanere classici, in cui il testo tradotto gareggia con l'originale offrendo la rara vertigine di una doppia opera, di una moltiplicazione po-

2. G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo*, Àncora Editrice, Milano 2010.

3. A partire dal 1987 l'opera di Cristina Campo è stata in gran parte ripubblicata dalla casa editrice Adelphi che vi ha affiancato la pubblicazione di alcuni epistolari, oltre ad accogliere una biografia della scrittrice; la benemerita operazione editoriale ha riacceso l'interesse per la poetessa, dando il via a una discussione critica i cui esiti formano ormai una bibliografia piuttosto estesa, prevedibilmente molto diversificata e senz'altro ancora apertissima. Il citato volume di Giovanna Scarca contiene anche una bibliografia di e su Cristina Campo.

4. G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro*, cit., pp. 63ss.

etica, nella dinamica puramente espressiva che restituisce nell'alterità del linguaggio l'identità del poetico. Senz'altro l'assiduo lavoro di traduzione, con i suoi altissimi raggiungimenti, indica il livello della ricerca della parola cui Cristina Campo tende; rivela l'amore per l'esattezza concepita come una fedeltà vivente al significato del detto e, ancor più, a ciò che non è dicibile e che forma la sostanza della scrittura.

Tra i primi autori con i quali, giovane, si misurò nella versione poetica va ricordato Eliot; ne sono testimonianza e frutto i due "esercizi" che chiudono la prima ed unica raccolta poetica pubblicata in vita, *Passo d'addio* (1956), composta da undici poesie e dalla traduzione di *New Hampshire* e di *Eyes that last I saw in tears*, poesie e traduzioni che appartengono alla giovinezza e che vengono pubblicate, rispetto al tempo di composizione, piuttosto tardi. Per volontà dell'autrice, che li chiama appunto "esercizi", le due traduzioni sono accorpate alle poesie, che d'altra parte si aprono sotto un frammento dalla II stanza di *Little Gidding*, cosicché Eliot con tutto ciò che la sua poesia porta aleggia all'inizio e alla fine di *Passo d'addio*[5].

Williams, Eliot e Pound sono, lungo la formazione di Cristina Campo (che potremmo riconoscere piena, per così dire, negli anni Cinquanta), i tre poeti contemporanei di cui si nutre il suo senso della parola: la traduzione è allora percorso iniziatico che dalla poesia conduce alla poesia. Magistero intellettuale profondo fu quello di Pound, che ricoprì per Cristina Campo il ruolo di severo censore e di iniziatore ad un percorso letterario che parte con la poesia provenzale, il dolce stil nuovo e Dante e si estende a tutto ciò che si può abbracciare leggendo, dai greci antichi al teatro del Giappone, dai metafisici inglesi ai contemporanei di ogni lingua; si tratta di un metodo di avanzare nella lettura e nella conoscenza non dissimile da quello praticato da Simone Weil. E infatti c'è una voce unica, una voce di donna, che fin dalla prima volta che l'ascoltò, attorno al 1950, Cristina Campo non smise mai di seguire, ed è quella di Simone Weil. Va notata la sintonia di pensiero in Pound e in Simone Weil a proposito dell'essenza della poesia, in pagine dalla Campo amate, annotate e tradotte: «Poesia è l'arte di caricare ogni parola del suo massimo significato», suona Pound tradotto nella *Ars poetica* ricomposta da Cristina leggendo *How to read* e *Letters to Iris Barry*; «Puis la *saveur* des mots: que chaque mot ait une saveur maxima», suona Simone Weil nei frammenti che Cristina trascrive per l'amico poeta Remo Fasani e che gl'invia nel 1952. Quest'ultimo frammento appartiene agli Appunti per *Venise sauvée* di Simone Weil, che Cristina traduce e pubblica nel 1963[6].

Lo studio amoroso degli scritti di Simone Weil accompagna tutta l'esistenza della poetessa italiana, che, senza contare l'assidua presenza della filosofa nelle sue lettere

5. Cristina scrive a Traverso, il 24 gennaio 1957, di aver iniziato a leggere Montale solo nell'inverno '54-'55, e il 29 settembre 1956 gli aveva scritto tra l'altro: «Vorrei anche scrivere qualche verso – ho ripreso un po' di *speranza in me stessa* da quando Montale mi parlò delle mie *poesie*... (ma questo non lo dire a *nessuno*). Iersera ho visto Scheiwiller che partirà per Milano con le mie bozze il 4 o 5 di ottobre. Ma quel libretto [*Passo d'addio*] è una cosa molto vecchia, ormai. Ho in mente una poesia così diversa, adesso», cfr. C. Campo, *Caro Bul. Lettere a Leone Traverso*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 2007, p. 78.

6. E. Pound, *Ars poetica*, in C. Campo, *La tigre assenza*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 1991, p. 240; C. Campo, *Un ramo già fiorito. Lettere a Remo Fasani*, a cura di Maria Pertile, Marsilio, Venezia 2010, p. 126; S. Weil, *Venezia salva*, *Tragedia in tre atti*, traduzione e introduzione di Cristina Campo, Morcelliana, Brescia 1963, p. 28.

e carte private, presenta al pubblico italiano una parte notevole dell'opera weiliana: alcuni scritti brevi, tradotti e pubblicati tra il 1953 e il 1964 in varie sedi; una cospicua antologia di pensieri e scritti sulla rivista «Letteratura», nel 1959; la traduzione e il commento della tragedia incompiuta *Venezia salva*, nel 1963; i testi de *La Grecia e le intuizioni precristiane*, usciti nel 1967; l'Introduzione a *Attesa di Dio*, pubblicata nel 1972, su cui brevemente si ritornerà; e la poesia *Elegia di Portland Road*, che in questa sede è per chi scrive tema di approfondimento e insieme occasione per accennare, nello studio della scrittura campiana, a ulteriori spazi, a sempre più vasti orizzonti e a sempre più feconde relazioni tra vita, scrittura e cammino spirituale.

Del *corpus* delle trenta poesie edite di Cristina Campo, cui si aggiunge oggi la conoscenza di alcuni testi inediti, si può dire che tutte le poesie sono pezzi unici e a sé stanti, universi che reggono da soli tanto l'onda dell'oblio, per l'inesauribile che la parola-verso convoca, quanto il passare del tempo su una esiguità quantitativa (spesso fraintesa dai critici) proprio dal tempo confermata invece in una durata e in una tenuta che attingono e rinviano ad altro. Una ininterrotta tensione ad altro, ad Altro, una capacità utopica che si fa realismo metafisico permettono alla poetessa di abitare con i piedi sulla terra e il cuore aperto nella realtà, dinamismo di intensità e lucidità che è il segreto trasparente della sua scrittura, tanto nei versi quanto nella prosa. Proprio per questo è possibile riconoscere nelle sue poesie un unico discorso, una sola meta, sempre e infallibilmente raggiunta in ogni testo, nelle infinitamente diverse articolazioni della parola e delle figure; è possibile, anche, individuare delle affinità tra alcuni testi, poiché unica è l'affinità ricercata dalla poetessa, dall'inizio alla fine del suo lavoro con la scrittura. Così, dopo il perfetto microcosmo di *Passo d'addio* seguono – tra editi ed inediti – alcuni testi singoli che sembrano continuare e insieme mutare profondamente il linguaggio degli inizi, verso i due punti critici rappresentati da *Elegia di Portland Road* (preceduta da *Estate indiana*) e da *La Tigre Assenza*, che apre i prodigi di *Missa romana* e di *Diario bizantino e altre poesie*.

Vittoria-Cristina, nell'estate 1957, manda in lettura l'*Elegia di Portland Road* alla fedele amica Maria Chiappelli, scrittrice fiorentina con la quale condivide la passione e la conoscenza degli scritti di Simone Weil[7]; a Maria Chiappelli invia anche la prima stesura dell'Introduzione alla *Venezia salva* della Weil, cui stava lavorando in quegli anni, e la straordinaria amicizia tra le due donne, documentata da una serie di preziose lettere inedite e di testi, racconta un altro importante capitolo della giovinezza fiorentina della Campo. In una lettera a Maria, del 22 agosto 1957, in cui la ringrazia delle osservazioni fatte sull'*Elegia*, le scrive ad un certo punto:

> «Del resto il motivo più bello dell'elegia non è mio ma di Simone Weil, quella frase che mi colpì tanto: *beauté parfaite déjà presque absente* (parlando di un fiore o qualcosa di simile – ma a me tutto il mondo oggi sembra così, le città stupende coi loro lumi fragili, le speranze degli uomini ad ogni istante minacciate da un orrore più grande. Può darsi che a questo tempo ne segua uno migliore, ma per ora io lo sento così…)».

7. M. Luzi, *A guisa di congedo. Una religione dell'armonia del mondo*, in *Per Cristina Campo*, Atti del Convegno di Firenze, Lyceum, 7-8 gennaio 1997, Scheiwiller, Milano 1998, pp. 236-240.

La *bellezza perfetta già quasi assente*, cioè una dinamica di epifania e di scomparsa, per ora senza apocalisse, solo presentita come pegno di futuro, è il centro dell'*Elegia*:

Io vado sotto le nubi, tra ciliegi
così leggeri che già sono quasi assenti.
Che cosa non è quasi assente tranne me,
da così poco morta, fiamma libera?

Si tratta di un luogo poetico che ci rinvia immediatamente alla parallela formulazione in uno dei saggi più belli e complessi della Campo:

> «Eppure amo il mio tempo perché è il tempo in cui tutto vien meno ed è forse, proprio per questo, il vero tempo della fiaba. E certo non intendo con questo l'era dei tappeti volanti e degli specchi magici, che l'uomo ha distrutto per sempre nell'atto di fabbricarli, ma l'era della bellezza in fuga, della grazia e del mistero sul punto di scomparire, come le apparizioni e i segni arcani della fiaba: tutto quello cui certi uomini non rinunziano mai, che tanto più li appassiona quanto più sembra perduto e dimenticato. Tutto ciò che si parte per ritrovare, sia pure a rischio della vita, come la rosa di Belinda in pieno inverno. Tutto ciò che di volta in volta si nasconde sotto spoglie più impenetrabili, nel fondo di più orridi labirinti»[8].

Come si scrive ciò che è sul punto di scomparire? Quale linguaggio può esprimere il dileguare e lo scomparire se non quello, cifrato, "geroglifico", della memoria? Quale figura può dare la presenza dell'impossibile intersezione di ciò che si manifesta scomparendo?

L'*Elegia* non è dedicata in modo esplicito a Simone Weil; la Campo discretamente ha posto una nota al titolo della poesia specificando che Portland Road fu l'ultimo indirizzo londinese della pensatrice francese. Ma di Simone Weil l'*Elegia* reca in sé, segretamente, tutta la memoria: della sua ultima residenza, del suo pensiero racchiuso nel ricordo di una frase, nella forma stessa espressa nel titolo, elegia, cioè quasi un compianto, un ricordare ciò o chi non c'è più, dove l'essere morta contraddice la quasi assenza di tutto il resto nell'enigmatica domanda: «Che cosa non è quasi assente tranne me, / da così poco morta, fiamma libera?». Quasi ad affermare che la *presenza* è data dall'essere morti, in una logica di ragione poetica che farà dire a María Zambrano ciò che è «el centro oscuro de la llama», che la gente non vede, che è la fiamma stessa[9]. La dinamica di assenza e presenza, di epifania e sparizione, di visibile e in-visibile dà ragione, *poeticamente*, del presente simbolico, quindi reale, in cui tutto vive.

L'*Elegia* è ricca di figure che si compongono in una sequenza di immagini immerse

8. C. Campo, *Parco dei cervi*, in Ead., *Fiaba e mistero e altre note*, Vallecchi, Firenze 1962, p. 28, ora in Ead., *Gli imperdonabili*, a cura di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 1987, p. 151.

9. Una grande amicizia unì Cristina Campo e María Zambrano, che si conobbero a Roma alla fine degli anni '50 e si scrissero fino alla morte di Cristina: le lettere di Cristina a María si leggono in C. Campo, "*Se tu fossi qui". Lettere a María Zambrano*, a cura di M. Pertile, Archinto, Milano 2009. È interessante annotare che Cristina Campo usa la figura del roveto, e della fiamma nel roveto, vincolandola alla memoria di Simone Weil, e che María Zambrano userà la figura della "fiamma" nell'omonimo capitolo di *De la aurora* dedicato a Cristina Campo.

in un flusso temporale scandito dai tempi verbali, passato remoto/presente: un tempo statico («Per anni camminai...»; «l'ora eterna...») che viene interrotto dall'*hic et nunc* dell'epifania del presente («Ora tornano...»; «Io vado...»; «... riavvampano...»)[10]. Ma facciamo un passo indietro e rileggiamo *Elegia di Portland Road*:

Cosa proibita, scura la primavera.

Per anni camminai lungo primavere
più scure del mio sangue. Ora tornano sul Tamigi
sul Tevere i bambini trafitti dai lunghi gigli
le piccole madri nei loro covi d'acacia
l'ora eterna sulle eterne metropoli
che già si staccano, tremano come navi
pronte all'addio…

Cosa proibita
scura la primavera.

Io vado sotto le nubi, tra ciliegi
così leggeri che già sono quasi assenti.
Che cosa non è quasi assente tranne me,
da così poco morta, fiamma libera?

(E al centro del roveto riavvampano i vivi
nel riso, nello splendore, come tu li ricordi
come tu ancora li implori)[11].

Le figure, passo passo, sono la primavera, proibita e scura più del sangue (forse ricordo delle *Elegie duinesi*), i bimbi trafitti dai gigli, le madri-acacie, le città-navi pronte a salpare, i ciliegi leggeri, la fiamma, il roveto.

A proposito della primavera e dei ciliegi – del fiore, *paradigma minimo*, rosa di Belinda, giacinto di Persefone... – il lettore campiano si ferma, li ammira perché sono uno splendente correlativo oggettivo dell'assenza-morte cui il cuore della poesia allude, e cerca dei collegamenti (perché li sente) tra poesia e vita, tra scrittura e biografia dell'autrice.

> «Leggevo le *Ultime lettere da Stalingrado*. È un coro che risponde, parola per parola, a quel passo di Simone Weil che lei cita nella sua lettera. L'astronomo, il pianista, il giardiniere di Stalingrado» scrive all'amica Mita il 2 agosto 1958, «questi morti che sono entrati per sempre nella nostra esistenza, buttandone giù per sempre una

10. «Con un incedere lento che trattiene l'effluvio emotivo, l'elegia modula la dialettica tra ritorno e congedo, tra assenza e presenza, tra ciclo della rinascita primaverile e incombere della morte […] Il dramma è trattenuto dall'attrazione polare di figure dello scomparire e figure del permanere», G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro*, cit., p. 52; alle pp. 50-58 si trova una lettura molto bella e originale dell'*Elegia di Portland Road*.

11. Pubblicata per la prima volta in rivista nel 1958, si legge ora in C. Campo, *La tigre assenza*, cit., p. 40.

parete. (A me tutto questo era già accaduto nel '44; da quei giorni nacque per me un nuovo sguardo)», concentrando in una parentesi fulminea la propria esperienza tragica della guerra e osservando come nelle lettere sia presente in ogni pagina il sentimento di "maledizione"; nella stessa lettera racconta: «Ho preso anche le lettere dei kamikaze; ma non le ho ancora lette; ci vuole un tempo infinito per queste cose (e ancora non basta nessun tempo – nessuno spazio – a contenerle)»[12]. Sulla lettura delle lettere dei kamikaze, che tra l'estate e l'autunno del 1958 continua ad intrecciarsi alla lettura – ennesima, senza dubbio – di Simone Weil, Cristina offre un altro, rapidissimo ma fondamentale commento in una lettera a Mita del 5 novembre dello stesso anno: «I kamikaze per me sono importanti come Simone. Non posso dire esattamente perché ma lo sono, senz'alcun dubbio»[13].

Nel febbraio del 1958, aveva raccontato all'amica di aver visto *L'arpa birmana*, del giapponese Kon Ichikawa, e gliene faceva una magnifica descrizione riconoscendo in alcune scene del drammatico film esperienze da lei vissute durante la guerra: «C'è un gruppo di soldati che cercano un compagno – il compagno *diverso* – e non si danno pace di non trovarlo. Qualcosa come un *Grand Meaulnes* di guerra – ne ho viste di queste cose appassionate, al fronte. […] Quando vedo films di soldati (di soldati *veri*) soffro sempre moltissimo: come appunto a leggere il *Grand Meaulnes*. Perché c'erano loro, nel mio dominio. E tra loro è rimasta la mia unica giovinezza, tutto ciò che avevo di puro e di perfetto»[14].

L'amore per la poesia e la cultura giapponese è antico, in Cristina Campo, e inizia nella giovinezza con la lettura di Murasaki, la somma narratrice del Principe Splendente, a proposito della quale scrive all'amica Anna Bonetti, in una lettera inedita del 1958, che Murasaki è stata una delle sue prime amiche, il suo secondo libro delle *Mille e una notte*. E rileggendo, tra le sue lettere, tanti e così significativi riferimenti che sembrano convergere in un unico discorso, oltre che in uno stesso giro di tempo, il 1958, cucendo insieme memoria personale di guerra, rappresentazione d'arte, poesia, Simone Weil, le lettere dei kamikaze che valgono, per Cristina, quanto la stessa Simone, non si può non ricordare un "paradigma minimo", il primaverile fiore del ciliegio e i ciliegi in genere, che appare nella poesia *Elegia di Portland Road*, nella poesia di William Carlos Williams *In questa notte…*, tradotta dalla Campo e pubblicata nel 1958[15], e nella storia dei kamikaze. È in quest'ultimo riferimento, preciso e sorprendente – come lo sono le infinite, non sempre visibili, piste simboliche campiane – , che si può riconoscere una traccia paradigmatica di biografia e poesia, cioè il senso

12. C. Campo, *Lettere a Mita*, a cura di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 1999, p. 110. Per le lettere dei kamikaze, ipotizziamo che la Campo le legga nell'edizione, originale, del 1958, del volume *The Divin Wind* di Rikihei Inoguci, Tadasci Nakajima, Roger Pineau, in italiano *Vento divino. Kamikaze!*, traduzione e presentazione di Corrado Ricci, Longanesi, Milano 1967.

13. C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 120.

14. *Ibidem*, pp. 96-97.

15. «In questa notte, la più languida dell'anno, / la luna è nella fase gialla senza luce. / L'aria è morbida, il gufo non ha / che una nota, il ciliegio fiorito // è una nebbia sui boschi, il suo profumo / indovinato appena si muove nel pensiero. […]», W.C. Williams, *Il fiore è il nostro segno*, Introduzione e traduzione di Cristina Campo, Scheiwiller, Milano 1958, ora in W.C. Williams, C. Campo, V. Scheiwiller, *Il fiore è il nostro segno, Carteggio e poesie*, cit., p. 137.

profondo della dignità della sconfitta, della propria appartenenza storicamente perdente cui corrisponde la consapevolezza assoluta dello splendore e della sua caducità.

«*Se solo potessimo cadere / come i fiori di ciliegio in primavera / così puri, così luminosi!* Haiku di un pilota kamikaze dell'unità Sette Vite morto in combattimento nel febbraio 1945 all'età di ventidue anni»[16], spiega Morris nello stupendo capitolo dedicato ai kamikaze del suo *La nobiltà della sconfitta*, libro che sarebbe piaciuto, azzardiamo, a Cristina Campo, e che non si può comunque escludere abbia conosciuto. L'etica giapponese del fiore di ciliegio, *Oka*, per i giapponesi antico simbolo della purezza e dell'evanescenza, che diventa il nome del minuscolo apparecchio su cui i piloti suicidi si lanciavano in picchiata sulle navi americane nel secondo conflitto mondiale, può ben essere per la Campo, lettrice delle lettere di quei piloti, una incarnazione di quella consapevolezza e di quel sentimento di sconfitta e di perdita; lungi da qualsiasi compiacenza ideologica e da tutte le sterili polemiche sui torti e le ragioni degli uomini e della loro storia, è tale consapevolezza che permette a Cristina Campo di cogliere a fondo l'essenza degli sconfitti di questo mondo, nel Montezuma raccontato da Williams come nella tragedia della seconda guerra mondiale, in Simone Weil sola e malata, a Portland Road e in ospedale, come nei kamikaze del 1944-1945: «I kamikaze per me sono importanti come Simone. Non posso dire esattamente perché ma lo sono, senz'alcun dubbio». È audace, il collegamento, e lo è ancor più in mancanza, per ora, di un approfondito studio delle vicende della biografia campiana durante la seconda guerra mondiale, ma la chiarità sublime e breve del ciliegio che appare nella poesia risolve ogni dubbio e dilata finalmente l'orizzonte di senso su cui non tarderà a manifestarsi, per Cristina, una ulteriore ed altra conoscenza spirituale delle dinamiche di sconfitta e vittoria, quello dell'Incarnazione e della Morte e Resurrezione del Figlio di Dio, nella rosa tremante del *Diario bizantino* e nel boccio cremisi, anch'esso tremante, di *Ràdonitza (Annuncio della Pasqua ai morti)*, cioè negli ultimi testi poetici della Campo in cui è un altro "paradigma minimo", sempre floreale, a condurre la rilettura del mondo, l'apocalisse prodigiosa di Cristina Campo.

Letta e riletta, meditata, si ha la netta sensazione che tutte le figure dell'*Elegia*, e il loro trascorrere o apparire temporale, precipitino, negli ultimi tre versi e tra parentesi, nell'estrema figura del roveto, oggetto-luogo in cui si materializza la scomparsa, l'estinzione, la distruzione, la morte. Forse non immediatamente avvertibile a causa della stessa potenza dell'azione descritta negli ultimi tre versi, l'*Elegia* svela nel roveto, ardente, luogo della fiamma, luogo dell'in-distruttibile, la tragedia dell'estinzione senza fine che è materia dell'esistenza e, simultaneamente, la tenerezza dell'amore senza fine che proprio là, al centro del roveto, distilla i volti dentro e oltre la loro distruzione. La *fiamma libera*, il *me, /da così poco morta*, voce in prima persona che Cristina presta a Simone Weil[17], arde con *i vivi*, con tutti gli altri, *al centro del roveto*: la lacerazione della

16. I. Morris, *La nobiltà della sconfitta*, [1975], Traduzione di Francesca Wagner, Guanda, Parma 1983, pp. 267ss.

17. Nello stesso agosto 1957, da poco composta l'*Elegia*, Cristina scrive all'amica Mita: «Quando ricordo quei giorni sorprendenti del "diario di colori" (eppure non c'era niente – ero proprio morta, e da poco) mi accorgo che furono quel che furono perché mi sentivo *libera*», C. Campo, *Lettere a Mita*, a cura e con un Nota di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 1999, p. 70 (lettera del 30 agosto 1957): espressioni quasi uguali a quelle dei versi centrali dell'*Elegia* ma che la Campo riferisce a se stessa.

perdita e del distacco divampa nella memoria della presenza («nel riso, nello splendore») e nello strazio del ricordo («come tu li ricordi / come tu ancora li implori»).

Le radici bibliche dell'*Elegia* sono veterotestamentarie e riguardano la presenza di Dio: i *ciliegi leggeri* e la *fiamma libera* evocano «il sussurro di una brezza leggera» dell'incontro di Elia con Dio sull'Oreb (*1Re* 19,11-13); la *fiamma* stessa potrebbe ricordare il finale del *Cantico dei Cantici* (*Ct* 8,6); ma certamente il fulcro della poesia, in cui si concentra l'essenza di Simone Weil ricordata da Cristina Campo, è il roveto ardente dell'incontro all'Oreb di Mosé con Dio, con l'annuncio della liberazione e della terra promessa e la dichiarazione divina del proprio nome:

> Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: «Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?». Il Signore vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto: «Mosè, Mosè!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!». E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio. Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. Ecco, il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono. Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!». Mosè disse a Dio: «Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?». Rispose: «Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi"». Mi diranno: «Qual è il suo nome?». E io che cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». E aggiunse: «Così dirai agli Israeliti: «Io-Sono mi ha mandato a voi». Dio disse ancora a Mosè: «Dirai agli Israeliti: "Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi". Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione» (*Es* 3,1-15).

Dal centro del roveto che non si consuma nasce il dialogo impareggiabile.

Il roveto dell'*Elegia di Portland Road* è qualcosa di molto importante nella formazione del lessico figurale di Cristina Campo, come lo sono "i vivi" che vi riavvampano «nel riso, nello splendore», iconoclastia rovesciata in attesa della resurrezione, epifania tutta umana di quei "vivi" che alcuni anni più tardi diventano "gli amati" nel *planctus* de *La tigre assenza* (scritta in morte dei genitori, che se ne andarono quasi insieme, tra il Natale 1964, la madre Emilia, e la primavera del 1965, il padre Guido).

Dall'*Elegia* in poi avviene, nella poesia di Cristina Campo, tutta mirabile, un cambio di intensità nella forza delle sue figure poetiche: una verticalizzazione definitiva della figura, che si dispiegherà completamente nell'incontro con il divino linguaggio liturgico della tradizione cristiana d'Occidente e d'Oriente, cioè in *Missa romana* (1969) e in *Diario bizantino e altre poesie* (1977). Forse però è anche possibile la seguente ulteriore lettura: che vi sia, nel roveto ardente che rivela i vivi dell'*Elegia di Portland Road*, luogo ultimo, luogo di dolore di Simone Weil, della sua malattia, della sua precoce morte, la memoria terribile dell'Olocausto, l'indicibile della tragedia del popolo ebraico cui Simone Weil apparteneva. In un enigmatico passaggio di una lettera all'amico Spina, del 6 febbraio 1962, Cristina scrive, tra parentesi: «(che ne direbbe se firmassi *Campo*? Non trova che dir così è già il principio di Auschwitz?)»[18].

Il roveto ardente e la memoria viva di Simone Weil, della sua potenza spirituale nella ricerca di Dio, fa emergere l'essenza ebraica dell'in-visibile presenza di Dio e parla anche della consapevolezza dell'appartenenza di entrambe, Campo e Weil, all'orizzonte giudaico-cristiano: Simone Weil ebrea innamorata di Gesù Cristo, Cristina Campo lettrice integrale di Simone Weil fin dalla propria giovinezza. Cristina comprese a fondo il mistero di iniquità e di dolore del popolo eletto; in una lettera, inedita, all'amico Draghi, dell'8 ottobre 1958, scrive:

> «La radio trasmette (sono le 7 di sera) la cerimonia ebraica del Kippur – l'inizio dell'anno 5718 – una musica tutta crolli anch'essa, come l'ottobre – e io mi chiedo perché non sono andata al Tempio, dove in questi pomeriggi scuri le ragazze ebree hanno enormi occhi azzurri, di animali storditi, e il capo-coro intona quei versetti lacerati con una voce così penetrante ("voce circoncisa" pensavo io, dietro le sbarre del matroneo). Ora nel silenzio, si ode la voce dello Shoffar – una buccina di legno – che spande nel tempio il suo gemito animale: un grido di cammello mezzo morto di sete – uguale, ripetuto; favoloso come gli appelli della seconda luna».

L'*Elegia*, scritta quasi sicuramente nell'estate 1957, *traduce* di Simone Weil il senso profondo di un'appartenenza all'umanità distillata lungo i millenni nella tradizione di ogni autentica vita spirituale; ne traduce la bellezza, e il dolore. L'*Elegia* è il testo poetico che inaugura la futura dinamica di ragione e fede, di parola e spirito, di morte e resurrezione, riconosciuta nel linguaggio millenario della divina liturgia. Il roveto ritornerà in una delle ultime poesie, *Mattutino del venerdì santo*:

> *Nella carne addormentato…*
> Dio morto, Dio immortale.
> Magistrale discorso
> l'altare vuoto e spoglio
> al centro di un Cespuglio Ardente
> di bocci e braci e
> proni volti in fiamme[19].

18. C. Campo – A. Spina, *Carteggio*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 22.
19. C. Campo, *Mattutino del venerdì santo*, in Ead., *La tigre assenza*, cit., p. 52.

Il Cespuglio Ardente – spesso rappresentato nelle icone – accoglie ora l'altare del Sacrificio Eucaristico, «l'altare vuoto e spoglio» nell'imminenza del Mistero della dinamica trinitaria dell'incarnazione del Verbo.

Il roveto dell'*Elegia* apre il futuro di questo Cespuglio Ardente, che nasce diversi anni dopo l'*Elegia*; e la figura-azione del roveto riappare, sempre nel futuro, in un altro testo campiano dell'ultima fase poetica, *Diario bizantino*, in alcuni versi giustamente definiti «il Sancta Sanctorum dell'intero poemetto, il luogo più segreto e più accecante»[20], versi che rileggono il dramma della persona e della morte nella luce dell'esperienza di Cristo: la morte alla quale, come Cristo, noi tutti siamo consegnati, la morte che separa

e il mondo ricompone
ma atrocemente, *ma come attraverso il fuoco*,
per chi, Despota puro, dal puro Nome sarà salvato
e dal sepolto Sole e
dal tremendo
Dono.[21]

Il roveto ardente si dispiega come figura nella poesia di Cristina Campo e compie un balzo in avanti, in un avanti che si fa immagine presente del Mistero Eucaristico, che affonda le sue radici nella fiammeggiante in-visibilità di Dio che parla a Mosè e giunge ad essere epifania dell'Incarnazione, Morte e Resurrezione del Figlio di Dio.

Dalla poesia dedicata alla memoria di Simone Weil parte quel processo di approfondimento, sintesi e chiarificazione del proprio abitare un territorio spirituale che, se è già ben presente nei primi scritti di Cristina, nati in buona parte dallo studio di Simone Weil, si sviluppa negli anni in intensità e lucidità lungo un percorso di scrittura che vede nei saggi e nelle lettere il quotidiano, per così dire, di quella ininterrotta presa di coscienza spirituale, e nella poesia il più perfetto canale di trasmissione di un dialogo tra lo spirito e lo Spirito che travalica, pur fondandola, la poesia stessa per trasformarsi in realtà vivente. La figura del roveto ci pare particolarmente pregnante nel suo essere segno di una presenza eterna che s'incarna, che si invera e invera incarnandosi ogni parola pronunciata. Nello stesso modo, il fiore del ciliegio era preambolo di una consapevolezza tutta umana del bello e del finito, in attesa di apertura senza fine e non per questo meno struggente e vera.

È interessante rilevare l'occorrenza della figura del roveto, al plurale, in un contesto altro rispetto alla poesia ma intimamente legato alla scrittura campiana, cioè quello delle lettere, e in particolare in quelle scritte da Cristina all'amica Alejandra Pizarnik[22], buona parte delle quali tratta il tema del rapporto con la propria appar-

20. G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo*, cit., pp. 204-210.

21. C. Campo, *Diario bizantino*, in Ead., *La tigre assenza*, cit., p. 49 (nostro il corsivo).

22. La poetessa argentina dedicò a Cristina la poesia *Anillos de cenizas*, raccolta in *Los trabajos y las noches* (1965), cfr. A. Pizarnik, *La figlia dell'insonnia*, a cura di Claudio Cinti, Crocetti Editore, Milano 2004, pp. 60-61 e relative note del Curatore. Nei Diari editi di Alejandra Pizarnik sono numerose le riflessioni dedicate alla poetessa italiana e alla loro corrispondenza epistolare, alcune legate al proprio essere ebrea, cfr. A. Pizarnik, *Diarios*, Edición a cargo de Ana Becciu, Editorial Lumen, Barcelona 2003. Le lettere di Cristina Campo ad Alejandra Pizarnik, inedite, sono depositate presso la Princeton University Library di

tenenza ad una tradizione e ad uno spazio spirituale, tema quant'altro mai ineffabile ma essenziale:

> «*Je vous parlais, dans ma dernière, de votre tradition: et c'est justement cela qui vient de se manifester à votre esprit sous la masque de la peur. Votre appartenance, comme la mort elle-même, ne peut que redevenir tradition, si vous voulez qu'elle soit sauvée dans toute sa richesse. Il ne nous reste vraiment que ce cathécuménisme in extremis: seule distinction absolue en face de la normalité de l'horreur. Je ne parviens à vous dire davantage: on ne peut que toucher avec extrême prudence à ces lieux de salut, ces buissons ardents*».

È, ancora una volta, davanti al grande mistero della morte che diventa necessario affrontare il volto del proprio *abitare poeticamente la terra*, cioè del proprio rapporto reale con il passato e il presente attraverso una parola di verità e l'intera storia da cui essa nacque per giungere al cospetto del nostro riconoscimento, dal roveto ardente ad un pezzetto di pane.

«La tradizione per i tradizionali non è tanto ciò che il passato porge al presente quanto ciò che l'eterno porge al temporale»[23], appuntava in un suo quaderno Cristina Campo; all'amica angosciata non può che indicare il cammino che ha sentito vero per sé, in seno ad una comunità umana che non ha in realtà confini confessionali, consapevole che si tratta di processi interiori inaccessibili, *roveti ardenti* in cui può nascere, oltre l'orrore della morte, il volto, lo sguardo nuovo, radicato in terra e lanciato verso il cielo. Con grande affetto e con infinita delicatezza, Cristina parla all'amica, che è tormentata da forti inquietudini legate al proprio essere ebrea e al rapporto con il padre e la madre, e, in una serie di lettere databili dal 1964 al 1970, le scrive di tutto ciò che conosce della tradizione ebraica invitandola ad accostarvisi, ad avervi degli amici, ad incontrare altre persone e se stessa: l'incontro con la propria tradizione è più un uscire da sé e andare verso altri, un esodo, che un concentrarsi in se stessi e tentare un approfondimento intellettuale di conoscenze più o meno ispirate: fino a quando esodo e inabissamento non coincideranno, fino ad essere «in grado di udire l'applauso di una sola mano», come scrive Cristina in *Parco dei cervi* citando un *Ko-an* di Hakuin; è la condizione indicata nel finale dell'ultimo Quartetto di Eliot, in cui lingue di fiamma s'incurvano nel nodo di fuoco in corona «and the fire and the rose are one»[24].

Mentre scrive all'amica argentina, la poetessa italiana ha sempre in mente un pensiero guida, che ripete, variandolo, e che è il seguente: «*Nul bonheur parfait n'est possible à l'homme s'il ne plonge au plus profond de sa tradition la plus pure*». In un'altra lettera, riferendosi di nuovo alla tradizione chassidica, le scrive: «*Je vous écrivis une fois à propos des hassidim – et de la tradition qui git au fond de chaque être et qui est* la

Princeton NJ, *Alejandra Pizarnik Papers* CO 395. Esse costituiscono la testimonianza della straordinaria amicizia che legò la poetessa italiana alla poetessa argentina; il loro studio approfondito offre una migliore visione del pensiero e del percorso umano di entrambe, così lontane e così vicine.

23. E. Marchese, *Ricordo di Cristina Campo: gli anni del* Russicum, in «Humanitas», Rivista bimestrale di cultura, numero monografico dedicato a *Cristina Campo*, a cura di Enzo Bianchi e Pietro Gibellini, n. 3, giugno 2001, p. 425.

24. Thomas S. Eliot, *Little Gidding*, in Id., *Quattro quartetti*, Introduzione e note di Attilio Brilli, Traduzione di Filippo Donini, Milano, Garzanti, 1994, pp. 80-81.

seule condition du bonheur véritable». Di seguito le racconta la propria esperienza d'incontro-incarnazione con il canto gregoriano: «*l'effet d'une vraie rencontre (qui est une* incarnation *et n'a rien à faire avec la connaissance, même profonde) avec le chant grégorien*», tracciando un parallelo meraviglioso:

> «*J'ai écouté, chez mes amis Ashkenazites, des chants de psaumes qui vous attendent peut être de toute éternité. Je dis peut être, car la tradition quelque fois n'est pas une question stricte d'ascendance. Le fait est que les racines la réclament tout le temps avec de cris silencieux que les gens prennent pour je ne sais quel malheur. Qu'elle soit au contraire la condition de bonheur (la seule chose, après tout, digne d'intérêt en ce monde) les fables même le prouvent, avec le constant retour à la maison paternelle, etc*».

I Salmi ascoltati nel canto degli amici askenaziti, come la conoscenza della meravigliosa spiritualità chassidica, e come il canto gregoriano, sono spazi reali in cui si accede all'incontro, al primo passo dell'incontro, con quell'infinitamente Altro che ci trascende e pure ci appartiene; va sottolineato, e meriterebbe ulteriori approfondimenti, il criterio di autentica libertà intellettuale che muove la ricerca campiana e che le fa dire all'amica che «*la tradition quelque fois n'est pas une question stricte d'ascendance*».

Possiamo estrarre da queste lettere, in cui risuonano temi e riflessioni dei saggi e di altre corrispondenze epistolari, una sintesi illuminante del pensiero campiano sulla tradizione e l'appartenenza, in una dinamica di comprensione dell'individuale e dell'universale che penetra nei significati più profondi delle grandi tradizioni spirituali con un'intelligenza capace di scorgere ciò che unisce.

In una lettera datata febbraio 1970, Cristina scrive ad Alejandra:

> «*J'ai quelque chose de très urgent à vous dire: il est nécessaire, il est impératif que vous lisiez les livres de Rabbi Abraham Joshua Heschel, mystique de pure tradition hassidique que j'ai connu dans des circonstances extraordinaires (il était ici il y a un an). Je crois qu'une grande richesse et une grande joie vous attendent dans ces pages. […] Ce qui est extraordinaire dans Rabbi Heschel est que, comme les contes du Baal Schem, chacun y trouve ce qui lui est destiné. (Personnellement je ne trouve aucune difficulté à lire Verbe là où il écrit Torah mais cela a peu d'importance. Je viens, entre parenthèse, d'écrire la préface à l'édition italienne de* Man is not alone)[25]».

Come negli ultimi tre versi dell'*Elegia*, in questo frammento epistolare è tra parentesi che troviamo l'essenziale: «Personalmente non ho nessuna difficoltà a leggere Verbo là dove egli scrive Torah», cui seguono altre due osservazioni nel più tipico stile campiano: che ciò ha poca importanza e che ha appena scritto la prefazione all'edizione italiana di *L'uomo non è solo* di Heschel. Tale prefazione, che accenna anche ad un incontro tra la scrittrice e l'autore, è un breve, densissimo saggio in cui si mette in rilievo l'assoluto spirituale in cui Heschel si muove e che permea il suo agire come i

25. A. Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione,* traduzione di Lisa Mortara e Elena Mortara di Veroli, Introduzione di Cristina Campo, Rusconi, Milano 1970, pp. 5-9, ora in C. Campo, *Sotto falso nome*, a cura di Monica Farnetti, Adelphi, Milano 1998, pp. 163-167.

suoi scritti, per cui Cristina osserva che «il mistico non specula, riferisce» e ne traccia un profilo tipologico dal respiro cosmico:

> Egli è forse uno dei dieci giusti superstiti che da Oriente e Occidente, Aquilone ed Austro dovranno un giorno convenire insieme per elevare intorno alle grandi tradizioni minacciate di questa terra – senza volerne mutare uno iota – il bastione di quella musica indicibile, la musica della legge. Costoro non saranno ecumenici perché saranno magnanimi. Radicati a fondo nel loro suolo spirituale, incarneranno l'ospitalità. Fedeli al mistero sacro del destino interiore, la reverenza sarà veramente il loro imperativo categorico[26].

Fedeltà al «mistero sacro del destino interiore», al suo riconoscimento, al suo compiersi, è la misura campiana della tradizione e ci riporta al roveto ardente dell'*Elegia di Portland Road*, riletta alla luce delle pagine incandescenti dell'introduzione ad *Attesa di Dio*, uscita due anni dopo il testo su Heschel.

Se, dopo anni e anni di ascolto e di penetrazione dell'opera amatissima di Simone Weil, Cristina può scrivere una serie di note critiche su tutto ciò che mancò a Simone per varcare la soglia, sintetizzando: «Mancò in una parola a Simone Weil l'incontro con la tradizione più antica e insieme più classica del cattolicesimo», e può ribattere colpo su colpo le veraci obiezioni di Simone perché da lei, anche da lei, ha appreso la vera critica, ciò non diminuisce affatto ma esalta l'amore e la fedeltà ad un maestro quale Simone Weil fu sempre per Cristina. E d'altra parte, pur splendida la rilettura di Simone attraverso la chiave della mancanza, la sua vera esegesi era già stata consegnata ai versi mirabili dell'*Elegia*, al centro del roveto dove riavvampano *i vivi*: roveto cuore di un inizio in cui si specchiano sapienza ed esperienza, vita e storia, trascendenza e umanità, che solo la poesia – a volte – può ricongiungere.

26. *Ibidem*, p. 166.

Nel chiaro vento di roma
Omaggi a Vincenzo Cardarelli di Agostino Venanzio Reali

di Anna Maria Tamburini *

Nel fascicolo estivo del 1987, doppio numero della dispensa mensile di poesia «Quinta Generazione» che l'editrice forlivese Forum apriva con un saggio di Mauro Vianello sulla produzione giovanile di Vincenzo Cardarelli[1], gli amici della redazione ritennero di pubblicare due componimenti di Agostino Venanzio Reali (Montetiffi 1931-Bologna 1994) in memoria del poeta tarquiniese[2]. Queste liriche, che non sono rientrate nei libri di poesia pubblicati in vita dall'autore[3] usciti tutti in quel periodo, e neanche sono state incluse nell'antologia postuma *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*[4], consegnano un ritratto di rara immediatezza di Cardarelli mentre ne rappresentano con resa icastica quella condizione di solitudine e sofferenza spirituale che accompagnò tutta la sua vita, penosamente acuitasi negli ultimi anni.

La prima:

Ricordo di Cardarelli

Lo vidi
nel chiaro vento di roma
chiuso nel duro cappotto liso
muta la pupilla rapace
sotto la tesa nera del cappello.
Gabbiano stremato sullo scoglio
sogguardava morendo il mare
che viene e va, di gente, di via veneto.
Appressandomi ebbi il senso
di accostare una sfinge
sola nella primavera
che impietra le immagini
con lo sguardo inesausto
assoluto già da spazio e tempo.
Vidi lui solo fra tanti.
Gli cercai la mano esangue.
Mi sentii scoperto dall'immota fronte,
smergo in burrasca la prima volta.

* Studiosa di Letteratura italiana contemporanea, Segreteria dell'Associazione "Agostino Venanzio Reali", docente incaricata di *Letteratura e Teologia* presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

1. M. Vianello, *Discorsività e sintesi. Vincenzo Cardarelli da «I miei discorsi» ai «Prologhi»*, in «Quinta Generazione», Anno XV, Luglio-Agosto 1987, numero 157/158, pp. 3-10.

2. *Ibidem*, p. 11.

3. Opera prima si può considerare la trasposizione poetica del *Cantico dei Cantici*. Traduzione dall'originale ebraico di Agostino Reali (con introduzione di Carlo Rusconi), estratto da «Quinta Generazione», dispensa mensile di poesia, XI, 103/104 (1983), pp. 52-66; ristampata in via postuma: *Il* Cantico dei Cantici *nella trasposizione poetica di Agostino Venanzio Reali* (presentazione di Dino Dozzi, testi critici di Marisa Bulgheroni, Mario Luzi, Giovanni Pozzi, Ezio Raimondi e Alberto Bertoni, notizie a cura di Flavio Gianessi), Book Editore, Castel Maggiore-Bologna 1999, 2003². Di qualche anno più tardi, le raccolte: *Musica Anima Silenzio - velleità di un omaggio a Emily Dickinson*, (presentazione di Anna Mele Ludovico), Rebellato Editore, Torre di Mosto (VE) 1986; *Vetrate d'alabastro (confessioni e preghiere)*, (presentazione di Ezio Raimondi), Forum/Quinta Generazione, 1987; *Bozzetti per creature* (presentazione di Nicoletta Navacchia), Forum/Quinta Generazione, Forlì 1988; ora ristampate congiuntamente nel volume A.V. Reali, *Primaneve. Le tre raccolte edite (1986, 1987, 1988)*, Book Editore, Castel Maggiore-Bologna 2002.

4. A.V. Reali, *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, a c. di D. Dozzi – F. Gianessi (introduzione di Ezio Raimondi e Alberto Bertoni, testimonianza di Marcello Camilucci), Book Editore, Castel Maggiore (BO) 1995, 2008².

Quasi non mosse il greve labbro di glicine:
io che cercavo nei poeti granai di stelle
incontrai il fitto silenzio
dei cimiteri etruschi
eterni nella vicenda dei fiori
ignari ergastolani del peccato.
Ripiegò il mio veltro,
ristagnò la vena:
le mie timide domande
cadevano in lui come pietre
«in acque cupe» senza ritorno.
I suoi gelidi no balenavano
nei fuochi estremi degli occhi accanati.
Un fragile grazie dal mio labbro
si staccò, foglia inesperta,
a nome degli uomini per l'anima
che sigillò nei versi, dolente
offerta di sere su chiome
sparenti di donne.

La seconda:

Un paio di guanti
per le tue mani sole

Quella sera di novembre al neon
ti fasciava e penetrava di gelo.
Nessuno si accorgeva di te:
lichene di silice sull'abisso
la tua anima non tremava più.
Ti parvi crudele osando
riancorarti alla carne di cristo.
Uomo senza più stagioni,
nemico di rotte sicure
con gesto violento la bussola
scagliasti alla deriva.
Amico,
fui con te nell'ascensore.
La ragazza che divise con te
l'amaro crepuscolo
non era l'«adolescente»,
ma gli occhi aveva dolci molisani.
Pietà mi vinse delle tue mani viola,
degli occhi fosforici,
del labbro d'uve peste.
Amore e morte la tua vita:
un male oscuro ti faceva la ronda
e come ladro d'astri
fuggivi il crocifisso.
Per le tue mani sole
nell'aria cruda d'inverno
venni con un paio di guanti
e la tua anima intera
m'investì con un tenue grazie.

La solitudine in vita di Cardarelli esigeva una sorta di riscatto in morte: «Se grande è stata la solitudine di Cardarelli in vita – la solitudine peggiore, quella del vagabondo ansioso e insoddisfatto sempre dei propri vagabondaggi – ancor più grande, forse, è stata quella in morte»; così a distanza di quasi trent'anni dalla scomparsa, l'approfondimento di Mauro Vianello intendeva ristabilire alcune coordinate della lettura dell'opera cardarelliana ricapitolando i contributi critici che hanno iniziato a smontare la catalogazione di neoclassicista – Edoardo Sanguineti, Franco Fortini, Pier Vincenzo Mengaldo, Clelia Martignoni sono i nomi della critica da cui prende avvio una rilettura dell'opera – a partire dalla nozione fondamentale di discorsività. Si entrava in tal modo nel tema complesso e sempre attuale delle interferenze tra poesia e prosa isolando alcune parole chiave, tra le quali il vagabondo, l'adolescente, la città. È sorprendente come Agostino Venanzio Reali riesca ad adeguarsi alle modalità stilistiche e al tempo stesso ai motivi della poesia di Cardarelli in una esecuzione

poetica personale che si intona esemplarmente alle nuove riflessioni della critica nella più assoluta fedeltà all'opera. È stato notato che Reali si accosta a tutte le poetiche (Donato Valli)[5]; in realtà questa caratteristica dell'opera realiana ha motivazioni assai più semplici e al tempo stesso umanamente più urgenti, più importanti, più profonde dei tentativi di sperimentazione. Se di ogni autore accostato da Reali si prova di mettere a fuoco l'insieme di scelte stilistiche, temi, segni, non si potrà non riconoscere come l'approccio sia dettato da una passione per l'uomo, inteso come *unicum*, per l'unicità della sua esperienza e del suo personale destino.

Agostino Venanzio Reali visse a Roma per motivi di studio tra il 1957 e il 1962: frequentò con interesse l'Università Gregoriana e con immensa passione l'Istituto di Scienze Bibliche; ma amava intensamente la poesia e l'arte e non si lasciò sfuggire l'occasione di incontrare poeti, letterati e artisti che vivevano o frequentavano la capitale. Ebbe la buona sorte di incontrare un maestro impareggiabile dell'esegesi biblica come Luis Alonso Schökel che seppe affinare interesse, gusto, lettura, ermeneutica degli allievi con estrema attenzione all'aspetto letterario. «Abbiamo la grande fortuna di poter studiare la Bibbia», confidava padre Venanzio al confratello compagno di studi padre Frederic Raurell, «nessuna descrizione non poetica della realtà potrà mai essere completa. Orbene, la Bibbia è poesia perciò è completa»[6]. Così, giovanissimo sacerdote e studente in abito francescano, con una naturale vocazione alla parola poetica, tra numerosi altri scrittori, poeti e artisti, padre Venanzio aveva avvicinato anche Vincenzo Cardarelli, ormai anziano e terribilmente solo, malato di una solitudine di tipo esistenziale, non necessariamente per mancanza di affetti: nato a Corneto Tarquinia nel 1887, Nazareno Caldarelli (per l'anagrafe), morì a settantadue anni nel 1959; e proprio a quel periodo risale il ricordo, a conclusione di un percorso di vita.

Le impressioni indelebili di quell'incontro organizzano i testi tra narrazione e ritratto. Erano firmate: Agostino Reali (padre Venanzio). Reali aveva già pubblicato con Forum la trasposizione poetica del *Cantico dei Cantici* sul testo ebraico (1983), esecuzione di assoluto rilievo per gli esiti lirici che hanno suscitato apprezzamenti della critica più accreditata; l'anno prima aveva dato alle stampe la raccolta *Musica Anima Silenzio* presso Rebellato (1986); nello stesso anno in cui offriva alla rivista i componimenti dedicati a Cardarelli, presso la medesima editrice forlivese usciva *Vetrate d'alabastro* con la prefazione di Ezio Raimondi e l'anno successivo sarebbero usciti i *Bozzetti per creature*. Questi omaggi a Cardarelli sono rimasti fuori dai *Bozzetti* forse solo perché già pubblicati: quando infatti Reali si decide a pubblicare piccoli segmenti dell'ingente mole lasciata in deposito nelle due valigie di poesie poi ereditate dai confratelli, la selezione deve essere stata rigidissima e dettata da criteri di assoluta priorità. È capitato che qualche testo sia stato pubblicato più volte e anche ripetutamente nelle raccolte: sono alcune liriche degli anni romani, a lui particolarmente care. Non queste.

Le due poesie a Cardarelli sono al tempo stesso molto simili e molto diverse; si completano nelle reciproche corrispondenze e nei rimandi; mentre nella ripetizione

5. D. Valli, *Le radici del sacro. Lettura della poesia di A. Venanzio Reali*; in Aa.Vv., *Per analogia. Agostino Venanzio Reali. Atti 2005-2010. Un inedito: "Quo sensu adhibetur imago luminis in doctrina de grazia a S. Bonaventura"*, (a c. di Anna Maria Tamburini – Bruno Bartoletti) in uscita presso Studium (Roma).

6. F. Raurell, in «Messaggero Cappuccino», 4/1994, p. 104.

indicano il segno che intendono per eccellenza consegnare. Corrispondenze si stabiliscono, infatti, tra i componimenti, nelle impressioni di quegli incontri, il primo primaverile, il secondo autunnale: gli *occhi accanati/fosforici*; il *greve labbro di glicine/d'uve peste*; la *mano esangue/mani sole*; la rigidità della figura come pietrificata – *sfinge che impietra / lichene di silice sull'abisso* – ; la spossatezza del viaggio – *gabbiano stremato sullo scoglio* –, dove il mare è la folla che gremisce le strade e nell'immagine si amplifica quella solitudine umana dell'uomo viaggiatore *indomito*, *nemico di rotte sicure*. Ciò che si replica è un grazie che nasce per corrispondenza – quello del primo componimento pronunciato all'indirizzo dell'anziano dal giovane poeta *a nome degli uomini per l'anima / che sigillò nei versi*, quello del secondo componimento pronunciato dall'anziano in risposta al gesto di offerta del giovane che l'interpreta come sgorgo dell'*anima intera* – che per quanto *fragile/tenue* può significare l'umano e riscattarlo. Nulla di dogmatico o di teologico nell'impianto di un colloquio appena abbozzato, nessuna strategia pastorale in padre Venanzio che avvicinava i poeti per risalire allo scrigno della parola – *io che cercavo nei poeti granai di stelle* –: scaturiva invece da un grande senso della *pietas*, il gesto dell'offerta dei guanti: non era solo pietà per una solitudine di tipo esistenziale (è importante ribadirlo: non è esornativa, non è a caso, la figura femminile al suo fianco, dagli occhi *dolci molisani*) ma rispetto, giustizia di una relazione che di sacro recava forse più di ogni altra cosa la consapevolezza dell'unicità di un destino; ed era, il gesto, un modo per comunicare una qualche forma di condivisione. Soprattutto in ragione di questo grazie si può pensare che lo sguardo di Reali cerca nell'uomo ciò che può fare uomo un uomo. Oggi all'interno della Chiesa ci si interroga sulle modalità della relazione con le realtà sociali e culturali lontane dalla fede cristiana e una riflessione autorevole quale quella recente di Enzo Bianchi, *Per un'etica condivisa*[7], interviene apertamente sull'urgenza di un linguaggio antropologico; nella fattispecie il contesto di riferimento per il cristiano è lo spazio pubblico, in particolare quello della politica, ma l'intuizione vale per ogni ambito relazionale.

Il linguaggio di Agostino Venanzio Reali è un linguaggio antropologico non solo perché privilegia la parola poetica, che per natura diffida della speculazione razionale confidando di più sulla percezione sensibile, ma perché lo sguardo sull'uomo è aperto alla relazione nel rispetto dell'alterità che la poesia riverbera con immediatezza anche in ciò che tace; e il lettore avverte la trepidazione del giovane interlocutore: *ti parvi crudele osando /riancorarti alla carne di cristo*. Nulla si può tacere di ciò che veramente ha valore per se stessi, non si può tacere ciò che rappresenta il proprio statuto ontologico di cristiano, quella differenza che può determinare la gioia in mezzo al dolore e persino nella croce ed è la fede nella risurrezione, ma è nelle forme delle sue modalità che si gioca l'incontro, non precluso dalla abissale differenza, anzi cercato, ripetutamente, in un dialogo che si fa gesto di comunione. L'opera di Reali porta impressa in filigrana un'impronta liturgica[8], occorre precisarlo, ma non tradisce la discrezione di un *deus absconditus*. È il gesto che innamora e contagia.

Di questi componimenti dedicati a Vincenzo Cardarelli si possono trascurare gli aspetti stilistici, l'organizzazione compositiva delle immagini che meriterebbero af-

7. E. Bianchi, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009, pp. 24, 27.

8. A.M. Tamburini, *Amore e conoscenza. Margherita Guidacci e Agostino Venanzio Reali, sulla scia di Emily Dickinson*, in «Campi immaginabili» (38/39) 2008, Rubbettino pp. 172-218, in partic. pp. 208-211.

fondi sulle frequenze all'interno dell'opera realiana[9], ma almeno due aspetti occorre tenere presenti: il primo è l'assenza di giudizio nello spirito di discernimento; il secondo è la declinazione realiana di motivi cardarelliani.

Nel merito del primo aspetto occorre subito precisare che sembra molto duro, invero, il giudizio sull'uomo. In realtà padre Venanzio tratteggia l'anziano poeta con le parole e le formule che ne contrassegnano l'opera, con le parole, in sostanza, dello stesso Cardarelli, poeta per il quale è non solo lecita la definizione di autobiografismo, ma utile anche a una collocazione accanto a numerosi altri autori contemporanei.

Scrive di sé Cardarelli:

«La vita io l'ho castigata vivendola.
Fin dove il cuore mi resse
arditamente mi spinsi.
Ora la mia giornata non è più
che uno sterile avvicendarsi
di rovinose abitudini
e vorrei evadere dal nero cerchio.
Quando all'alba mi riduco,
un estro mi piglia, una smania
di non dormire.
E sogno partenze assurde,
liberazioni impossibili.
Oimé. Tutto il mio chiuso
e cocente rimorso
altro sfogo non ha
fuor che il sonno, se viene.
Invano, invano lotto
per possedere i giorni
che mi travolgono rumorosi.
Io annego nel tempo»[10].

Alla deriva è il titolo di questo testo di Cardarelli al quale fa eco Reali nella sua descrizione:

Uomo senza più stagioni
nemico di rotte sicure
con gesto violento la bussola
scagliasti alla deriva

Attenendosi alla metafora marina – «Io annego nel tempo» – che colloca Cardarelli a pieno titolo tra i poeti della contemporaneità nell'alveo della grande poesia francese del naufragio, Reali contrappone la possibilità di un ancoraggio sicuro, ma non può

9. Cfr. A.M. Tamburini, *Nóstoi. La poesia di Agostino Reali*, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 2000, pp. 151-154.

10. V. Cardarelli, *Opere*, a c. di Clelia Martignoni, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, p. 95.

che constatare il gesto violento e la deriva. Anche la fauna è marina: *gabbiano stremato sullo scoglio*, l'anziano poeta; *smergo* (sostantivo latino deverbale *mergum*, da *mergere*, immergere) *in burrasca la prima volta*, il giovane. La solitudine di Cardarelli è una solitudine molto moderna, racchiusa nella determinazione dell'uomo a rivendicare la propria autonomia:

«La speranza è nell'opera.
Io sono un cinico a cui rimane
per la sua fede questo al di là.
Io sono un cinico che ha fede in quel che fa»[11].

Per questa ragione della terra d'origine del poeta tarquiniese Reali avverte l'invalicabile *fitto silenzio /dei cimiteri etruschi*.

A iniziare e a chiudere il primo ritratto di uomo ormai liberato dalle dimensioni spazio-temporali (*assoluto*) e avvezzo solamente a guardare – come in lontananza, *sogguardava morendo il mare / che viene e va, di gente…*, *sfinge / sola nella primavera / che impietra le immagini / con lo sguardo* –, la descrizione degli occhi (*pupilla rapace* e *fuochi estremi negli occhi accanati*) sostituisce le parole inutilmente provocate dal giovane interlocutore che abitualmente tendeva ad avvicinare i poeti per risalire alle fonti del sublime: di contro a domande timide lasciate pesantemente cadere come pietre emergono una sfinge, un silenzio, dei no. Le domande finiscono come pietre *in acque cupe* senza canto che vi si accompagni: «*in acque cupe*» sembra eco dantesca – «e cantando vanío come per acqua cupa cosa grave» (III,3,122-23) – riferita all'episodio di Piccarda Donati, che Dante incontra nel cielo della luna tra le figure tenuamente riconoscibili di coloro che sulla terra vennero meno ai loro voti e che, intrattenutasi per rievocare la propria vicenda terrena e rispondere al dubbio se i beati possano provare invidia per forme più alte di beatitudine, labile forma, così come nel suo apparire, intonando l'Ave Maria scompare presto come pietra in acque profonde. Anche padre Venanzio pone domande; ma non ottiene risposte: le domande sono lasciate cadere come «*in acque cupe*» senza ritorno, come «nero cerchio» da cui si vorrebbe evadere. Eco dantesca sopra eco dantesca.

Nel merito del secondo aspetto, come Reali declina le soluzioni poetiche di Cardarelli, può valere la pena soffermarsi su quel testo fondamentale dell'opera cardarelliana che Reali cita espressamente in queste sue poesie in memoria:

Adolescente

«Su te, vergine adolescente,
sta come un'ombra sacra.
Nulla è più misterioso
e adorabile e proprio
della tua carne spogliata.
Ma ti recludi nell'attenta veste
e abiti lontano
con la tua grazia
dove non sai chi ti raggiungerà.
Certo non io. Se ti veggo passare
a tanta regale distanza,
con la chioma sciolta

11. *Ibidem*, p. 7.

e tutta la persona astata,
la vertigine mi si porta via.
Sei l'imporosa e liscia creatura
cui preme nel suo respiro
l'oscuro gaudio della carne che appena
sopporta la sua pienezza.
Nel sangue, che ha diffusioni
di fiamma sulla tua faccia,
il cosmo fa le sue risa
come nell'occhio nero della rondine.
La tua pupilla è bruciata
del sole che dentro vi sta.
La tua bocca è serrata.
Non sanno le mani tue bianche
il sudore umiliante dei contatti.
E penso come il tuo corpo
difficoltoso e vago
fa disperare l'amore
nel cuor dell'uomo!

Pure qualcuno ti disfiorerà,
bocca di sorgiva.
Qualcuno che non lo saprà,
un pescatore di spugne,
avrà questa perla rara.
Gli sarà grazia e fortuna
il non averti cercata
e non sapere chi sei
e non poterti godere
con la sottile coscienza
che offende il geloso Iddio.
Oh sì, l'animale sarà
abbastanza ignaro
per non morire prima di toccarti.
E tutto è così.
Tu anche non sai chi sei.
E prendere ti lascerai,
ma per vedere come il gioco è fatto,
per ridere un poco insieme.
Come fiamma si perde nella luce,
al tocco della realtà
i misteri che tu prometti
si disciolgono in nulla.
Inconsumata passerà
tanta gioia!
Tu ti darai, tu ti perderai,
per il capriccio che non indovina
mai, col primo che ti piacerà.
Ama il tempo lo scherzo
che lo seconda,
non il cauto volere che indugia.
Così la fanciullezza
fa ruzzolare il mondo
e il saggio non è che un fanciullo
che si duole di essere cresciuto»[12].

Senza osare commenti nel merito di questa celebre lirica di Cardarelli che ha versi purissimi e che Reali ha letto ripetutamente sino ad assimilarne forme e figure, e a ricrearle in testi importanti – come la trasposizione poetica del *Cantico dei Cantici*: *colonne / d'alabastro le gambe, slanciate / su piedistalli dorati; l'aspetto / fiero come i cedri del Libano;/ la voce è una dolcezza / l'astata persona un incanto*[13], da «la persona astata»; o come in un testo di leopardiana memoria che trae il titolo al suo interno, da un proprio verso, *In ognuno dispera l'eterno*[14], affine a «disperare l'amore» di «Adolescente»; – se a latere di questo testo di Cardarelli si aprono i *Bozzetti per creature* di Reali[15] e si considerano le diverse figure femminili almeno una di queste,

12. *Ibidem*, pp. 9-10.
13. *Il* Cantico dei Cantici, cit., p. 34.
14. Della raccolta, *Incontro alle cose*, in V.A. Reali, *Nóstoi*, cit., p. 48.
15. Cfr. A.V. Reali, *Bozzetti per creature*, cit.
Tra le altre letture critiche dell'opera di Reali, sotto l'aspetto della creaturalità si segnala il contributo di M. Lenti, *Creature nei canti di Agostino Venanzio Reali*, in Aa.Vv., *Dipingere La Parola. La teologia della bellezza nell'opera di Agostino Venanzio Reali*, a c. di Anna Maria Tamburini – Natalino Valentini, Edizioni Messaggero, Padova 2006, pp. 203-215.

Crocerossina, merita d'essere menzionata come uno dei numerosi possibili esempi di contrapposizione di modelli femminili e di conseguenza di tipi di umanità al maschile, soprattutto come possibile motivo di speranza.

Crocerossina

Ragazzina meliloto
fuggitivi gli occhi belli
già compresi del mistero
biondo cherubino ibleo
favo di dolci speranze.
Sgorgo d'acqua salvifica
contro l'alba sulle gambe
svetti come una cosmea,
fanciullaccia del frumento
meliloto occhi d'argento.
Sole casto sugli esausti
parole d'ignota sorgiva
puro vino stagionato,
il tuo incedere furtivo
sia lungo le corsie
un messaggio di speranza
non l'elusivo passaggio
d'una donna qualsiasi.
Alba d'oleandri, Silvia,
per me che più non spero
sei rugiada antelucana
inavvertita sull'anima
resa alla sabbia dei giorni.
Il tuo riso che non grida
segretamente conquide.
Da freddi marmi rifranta
lenisci il piangere umano,
vena profonda che appena
tremi al passaggio del tempo,
parietaria fedele
della casa di Dio.[16]

Le similitudini di Reali, come le metafore, spesso esprimono la bellezza attingendo al lessico della botanica e spaziando liberamente dal nome scientifico a quello popolare: è ripetuto, sia per il significato etimologico (composto di méli "miele" e lōtós "loto") che per la sua musicalità, *meliloto*, pianta erbacea delle Leguminose con grappoli di fiori gialli profumati e ricchi di nettare. Vi si affiancano numerosi altri appellativi: *cosmea*, erbacea decorativa delle Asteracee dal fiore simile a margherita; *fanciullaccia*: pianta delle Ranuncolacee con foglie divise in lobi sottili e fiore simile alle foglie; *oleandro*, sempreverde ornamentale generoso di fiori di vari colori; *parietaria*, genere di piante cespugliose delle Urticacee delle quali alcune specie si radicano su muri e rocce. I nomi di queste specie arboree servono a denotare spontaneità e naturalezza in questa figura della speranza che raccoglie e lenisce sofferenza e inquietudine umana.

Padre Venanzio, che ha prestato assistenza ai malati come cappellano presso l'Ospedale Bellaria di Bologna dal 1966 al 1981, si è verosimilmente ispirato a una figura realmente conosciuta per cantare un ideale femminile che si realizza nella cura dell'altro e nel servizio, volto che suscita speranza non solo nell'immediato perché interviene nel dolore, ma figura di un femminile che salva.

«*Deliciae meae / esse cum filiis hominum*» reca in epigrafe la silloge *Bozzetti per creature* citando da *Proverbi* (8,31); e sul lettore è suscitata in primo luogo l'impressione della unicità di ogni creatura. Anche per questo, più che tentare tutte le poetiche,

16. *Bozzetti per creature*, in A.V. Reali, *Primaneve*, cit., p. 158.

Padre Venanzio sembra determinato a ripercorrere le ricerche di ognuno, accostarsi al destino individuale di ogni creatura e seguirne con trepidazione le istanze, per coglierne il senso. *Crocerossina* è figura del sublime per la quale si possono echeggiare le lodi che gli amanti si scambiano nel *Cantico dei Cantici*: *puro vino stagionato* fa sinteticamente memoria di un motivo che nel poemetto ritorna a più riprese iniziando dal proemio – «amore più del vino inebriante» – sino a *Cantico* 7,10 – «Mi siano i tuoi baci come un vino / stagionato che fra i labbri tramortiti / scende diritto al mio gradimento» –[17]; *contro l'alba sulle gambe svetti come una cosmea* ricorda vagamente le lodi all'amato «colonne d'alabastro le gambe, slanciate su piedistalli dorati»[18]. Gli occhi, infatti, sono *già compresi del mistero /biondo cherubino ibleo*. L'aggettivo *ibleo* nella tradizione denota il sublime rinviando all'area semantica del mondo delle api[19], partecipi della natura del divino che nel paradiso dantesco sono elaborate in figura di presenza angelica: ovvero messaggere dell'invisibile secondo l'esegesi dantesca di Romano Guardini. La sintonia di Reali con gli assunti della tradizione, in questo contesto virgiliana e dantesca, trova conferma nel secondo aggettivo, *cherubino*. E padre Venanzio vi aggiunge un'ulteriore cifra: *favo di dolci speranze*.

I versi – quasi tutti ottonari, metro tipico della poesia laudistica –, gli accenti, le rare rime, il ritmo creano un movimento di musica e leggiadra grazia sui *freddi marmi* dove il pianto trova lenimento alla *vena profonda* di questa figura alla quale il poeta si rivolge in questo testo tutto declinato al tu di seconda persona, *vena profonda che appena / tremi al passaggio del tempo / parietaria fedele / della casa di Dio*. Negli ultimi versi si genera un ossimoro stupendo tra un trascorrere che varca il tempo e un restare come di rampicante fedele che aderisce alla roccia *della casa di Dio*.

17. *Il* Cantico dei Cantici, cit., p. 15, Ancora nella traduzione di Agostino Venanzio Reali: «nostalgia recando / più che del vino delle tue carezze» (*ibidem*, p. 16); «M'inebria /la tua carezza più del vino» (*ibidem*, p. 29); «colgo balsamo /e mirra, suggo il favo / di miele, mesco latte mesco vino» (*ibidem*, p. 31); «la coppa /dell'ombelico rotonda /trabocca di vino» (*ibidem*, p. 38), «Mi siano i tuoi baci come un vino / stagionato che fra i labbri tramortiti / scende diritto al mio gradimento (*ibidem*, p. 39), rispettivamente traduzione di *Cant* 1,2; 1,4; 4,10; 5,1; 7,3; 7,10.

18. *Il* Cantico dei Cantici, cit., p. 34, traduzione di *Cant* 5,15.

19. Cfr. A.M. Tamburini, *Teologia dell'inno alla Bellezza nella produzione poetica di Agostino Venanzio Reali*, in «Campi Immaginabili» 32/33, dicembre 2005, Rubbettino, pp. 219-220. Il saggio è stato pubblicato anche in «Le opere e i giorni», Periodico di cultura, arte, storia, Diocesi di Pistoia, Gennaio/Settembre 2006, pp. 285-304.

Il sorriso del colibrì

di Giovanna Scarca *

Il primo libro di poesie di Anna Maria Tamburini, piccolo e colorato come il suo nome, *Colibrì*, conquista per la levità e l'energia che le pagine sprigionano, facendo eco, nella misura concisa del verso, alla qualità della sua scrittura saggistica, in cui risaltano densità, concentrazione, profondità di scavo ermeneutico e una rara eleganza formale e spirituale.

È forse il paradiso
questo? oppure, luminosa insidia,
un nostro oscuro
ab origine, mai nascosto sorriso?[1]

La voce poetica di Tamburini fluisce soave da un *sorriso* dello sguardo e della mente, il sorriso *ab origine* di colei che è umile, silenziosa e incandescente come chi gode della sua amicizia può attestare. Un sorriso *mai nascosto*, traccia di luce e d'infinito impressa dal Creatore nelle sue creature, in tutte le sue creature. Vivacissimi colibrì sono stati disegnati nelle copertine dalla figlia di Anna Maria, Enrica Rossi, come un'esplosione di colori liquidi e cangianti che puntano verso il cielo:

ferme
le minuscole piume azzurroverdi
a tratti vorticavano energia.[2]

Immobilità e vortice d'energia sono il paradosso di questa poesia, come di ogni vera poesia:

il colibrì
fuoriuscito da strati
del vissuto,
il cuore che palpita
all'attesa,
all'incrocio degli incontri,
all'erta (p. 35).

Poesia è attenzione, perché «l'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero»[3]. Le liriche di Anna Maria Tamburini sono scritte dall'at-

* Studiosa di Letteratura italiana contemporanea, docente invitata (con Anna Maria Tamburini) alla cattedra di *Letteratura e teologia* nell'ISSR "A. Marvelli". Il presente saggio è già apparso in forma ridotta in «Città di Vita», 6, nov.-dic. 2010, pp. 608-609.

1. M. Luzi, *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, Garzanti, Milano 1994, p. 213.

2. A.M. Tamburini, *Colibrì*, Fara Editrice, Rimini 2010, p. 34. Laddove non specificato diversamente, le citazioni si intendono tutte da questo testo, pertanto se ne indicherà semplicemente la pagina tra parentesi.

3. C. Campo, *Attenzione e poesia,* in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 167.

tenzione acuminata di un vedere, sentire, pensare che palpita in comunione col creato, mentre attende vigile l'intersezione di tempo ed eternità, dalla quale gocciola la poesia, l'arte, la preghiera. L'attenzione di Anna Maria cresce educata e scavata dalla Parola, meditata quotidianamente anche attraverso lo specchio luminoso della letteratura e della poesia, che di essa è mediazione.

Le poesie di *Colibrì* distendono una visione spirituale che mai declina a cronaca, svolgendo un percorso in quattro sezioni la cui ambientazione è affine ai *Quattro Quartetti* di Eliot, uno degli autori di riferimento negli studi della poetessa[4]: un viaggio marino (*sull'equoreo seno*), terrestre (*affiora l'adamàh*) e celeste (*alle superiori acque*) verso il compimento che è al contempo la sorgente del mistero dell'esistere, il *puro fuoco*, lo Spirito divino che crea, custodisce e infiamma l'anima. Il linguaggio non cela le proprie ascendenze bibliche mentre si intreccia armoniosamente a un raffinato repertorio di citazioni letterarie; infatti l'autrice, finissima studiosa di poesia, letteratura e teologia, attinge alla Santa Scrittura, alla liturgia e ai poeti più frequentati e amati, componendo un tessuto in cui trama e ordito sono le feconde osmosi tra Bibbia, letteratura e spiritualità.

Sull'equoreo seno (frontespizio che echeggia la sua formazione classica, da Virgilio a Leopardi) introduce nel primo quartetto, dominato dalla distesa marina dell'Adriatico e dai bagliori dell'aurora orientale, dove «capriòlano» coppie di delfini e s'intrecciano cavallucci di mare. «Un continuo miracolo è per me il mare» (scrive Walt Whitman, *Leaves of grass*) e nella visione di Tamburini l'agente del continuo miracolo è la luce: dalla superficie «in crespo d'onde», la luce si rispecchia sul fondale e si rifrange, in una danza tremula di stelle e ombre. Mentre la luce penetra verso il basso e rifulge verso l'alto, analogamente si sdoppia la voce poetica, alternando testi in carattere tondo ad altri in carattere corsivo, evocanti altre presenze e ulteriori nessi. Questa modalità dialogica assai originale, che moltiplica gli orizzonti semantici ed esistenziali, suggerisce al prefatore, Gianfranco Lauretano, la mistica definizione di «poesia sponsale»: è nuziale infatti la vocazione poetica e spirituale della Tamburini, non solo per la dedica («a Paolo, mio compagno e sposo») ma per la costellazione tematica e lessicale che insiste su «incontro», «incrocio», «abbraccio e intreccio fecondo», «richiamo d'amore», «chiamata», «di amorosi sensi corrispondenze» (dai *Sepolcri* del Foscolo), cogliendo e restituendo in ogni pagina il dinamismo comunionale che muove la creazione e com-muove l'anima e la scrittura.

L'ultima poesia della prima parte reca l'immagine agostiniana del bambino che sulla spiaggia tenta di versare il mare in una piccola buca, ma «occhi sgrana il bimbo d'azzurro» (p. 24) e traspare ancora quello sguardo di sereno stupore e luminosa apertura.

Affiora l'adamàh rimanda a *Genesi* 2,7: «il Signore Dio plasmò l'uomo (in ebraico *àdam*) con polvere del suolo (*adamàh*)». Nel secondo quartetto il paesaggio marino

4. Ai *Quattro Quartetti*, lei ha dedicato un luminoso saggio che fa emergere la presenza di Dante e della Bibbia nell'opera di Eliot: cfr. A.M. Tamburini, *Nel cuore della luce*, in «Città di Vita», 4, luglio-agosto 2010, pp. 332-350. Si noti che i *Quattro Quartetti* sono ispirati congiuntamente a luoghi geografici, alle stagioni e agli elementi cosmici fondamentali (*Burnt Norton*: primavera, aria; *East Coker*: estate, terra; *The Dry Salvages*: autunno, acqua; *Little Gidding*: inverno, fuoco); gli stessi elementi caratterizzano i quattro movimenti di *Colibrì*: acqua, terra, aria e fuoco.

lascia il posto agli «strati della terra / lungo cicli di ere / minerali» (p. 26), e alle creature animali e vegetali: «lo smeraldo» delle libellule che sfiorano il torrente, «la fede del fiore» (p. 28), l'orso che cede al letargo, la biblica e pascaliana canna vocale al vento, figure che Giorgio Barberi Squarotti apprezza come nuove e mirabili. Tutto avviene ancora sotto l'incessante scrosciare della luce fisica e metafisica, mentre la poetessa avvia una lucida interrogazione sulla vita, sulla morte, «un istinto di dominio / una menzogna» (p. 30), interrogazione addensata in pochi versi, che lasciano espandere le domande in centri concentrici sempre più ampi, in cui però l'ultima parola è proprio la parola, e non un silenzio angosciato, perché la vita e il meriggio sono più forti delle tenebre:

la vita – torrente –
afferrare – è lieve
la vita – in mano
niente resta (pag. 26).

Alle superiori acque contiene il cenno delicato e discreto del luogo che ispira l'incantata visione: i giardini della Mortella nell'isola d'Ischia, col loro tripudio edenico di fiori, piante tropicali, fontane, serre e azzurre vertigini.

Pioveva
alla mortella
sulle palme tese delle piante

un thè
nella pagoda tra cielo e terra
beveva alla blu sete del mare

a lato
in serra le orchidee
iridavano lo spreco di luce (pag. 34).

Il giardino esotico è paradiso di insetti e uccelli, che ritroviamo in queste pagine in tre sceltissimi esemplari. Il terzo quartetto dichiara infatti l'intento di tenere insieme una «preziosa / *inutile*? ornitologia» e una «*cara piccola / entomologia*», e queste lievi, ironiche dichiarazioni di poetica, ricordano ancora la lezione di Cristina Campo: «Un poeta che ad ogni singola cosa, del visibile e dell'invisibile, prestasse l'identica misura di attenzione, così come l'entomologo s'industria a esprimere con precisione l'inesprimibile azzurro di un'ala di libellula, questi sarebbe il poeta assoluto. È esistito, ed è Dante»[5].

Immersi nella bellezza del visibile e dell'invisibile, i versi di Anna Maria scorrono felicissimi e cantanti, nell'estrema distillazione lessicale e ritmica e con purissime allitterazioni che ricamano dettagli ed evocano mondi. L'ape dell'amatissima Emily Dickinson, poi il colibrì e infine il merlo:

5. C. Campo, *Gli imperdonabili*, cit., p. 83.

all'ape amica mia
la dissoluta di rugiade
che calici deliba
nel visibilio di aromi (p. 32).

Il merlo all'alba «dà voce alla luce... avvia le lodi» e alla sua antifona rispondono coralmente gli altri abitanti dei rami (p. 36). È facile accostare queste delicate aurore, questi angoli in cui la natura mostra il suo diadema, alle atmosfere di sorgivo stupore della poetessa di Amherst, perché in entrambe le loro anime

la Parola distilla
umori a tratti
impreveduti
e silenzi
chiarori (p. 32).

Non sembra casuale che Tamburini abbia ripreso i versi così fastosi della Dickinson se si considera che appartengono a una poesia che ha analogie tematiche e strutturali con un salmo di lode (e con la potente e poetica teofania che chiude il libro di Giobbe):

Portatemi il tramonto in una coppa,
numerate i flaconi del mattino,
contate la rugiada:
ditemi dove il mattino si spinge,
ditemi quando dorme il tessitore
che ordì l'azzurra vastità!

Descrivetemi quante son le note
nell'estasi del nuovo pettirosso
fra gli attoniti rami;
quanti viaggi fa la tartaruga,
e quanti calici deliba l'ape –
la dissoluta di rugiade!

E chi fece i piloni dell'arcobaleno
e chi conduce le docili sfere
con vincastri di tenero azzurro?
Quali dita intrecciarono stalattiti,
chi conta i chicchi della notte,
perché nessuno manchi?[6]

6. E. Dickinson, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Bulgheroni, Mondadori, Milano 1997, poesia n. 128. Cfr. A.M. Tamburini, *Amore e conoscenza. Forme di scrittura del sacro: Margherita Guidacci e Agostino Venanzio Reali sulla scia di Emily Dickinson*, in «Campi immaginabili», 38-39, 2008, pp. 172-218.

Tali punti di contatto possono allora confermare come questa poesia sia legata alla Bibbia, grande codice della cultura, e agli autori biblicamente radicati, non solo filologicamente ma perché condivide con essi la ricerca di senso, l'ascolto e la visione.

Nell'ultimo quartetto, l'omaggio alla vita contemplata nelle sue quotidiane epifanie s'accende di un fuoco mistico che svela la scaturigine e il fine della creazione: fuoco, vita e amore sono le parole che legano gli ultimi sette componimenti, in cui il «giardino della mente» di Anna Maria Tamburini dialoga con alcuni maestri e poeti, per ripetere insieme a loro una sapienza antica ma sempre da riscoprire. Il primo nome a essere delicatamente evocato è quello di Vittoria Guerrini, nota come Cristina Campo, e la sua sublime *Missa Romana*, la prima poesia liturgica edita nel 1969, sulla quale Anna Maria ha svolto un bellissimo lavoro ermeneutico[7]. Vittoria-Cristina suggerisce alla Tamburini una condensazione di simboli danteschi intorno all'amore-fuoco;

e non muore che avvampa
all'amore che avvolge
che dona perdona congiunge... (p. 40),

versi meravigliosi per densità spirituale e per la morbida sonorità delle allitterazioni consonantiche. Nel penultimo componimento è riconoscibile l'omaggio al genio russo Pavel Florenskij il quale, scrivendo ai familiari dal lager delle isole Solovskij, eludeva la censura e la proibizione di parlare di Dio usando il linguaggio cifrato e simbolico dell'aurora boreale, e riuscendo così nel «paradosso del dire Dio lasciandolo non detto»[8]. Che sia proprio questo l'aureo segreto della voce poetica che stiamo ascoltando? Contemplare la creazione e comporne un inno, senza nominare il Creatore se non con rari, obliqui nomi? Infatti solo a p. 30 leggiamo «la gloria del Dio vivente», successivamente: Parola, Cielo, Spirito. Se fosse così, potremmo riconoscere nella poetessa di *Colibrì* una scelta corrispondente alla trasfigurazione del linguaggio della Dickinson e alla «poesia della vita» di Agostino Venanzio Reali.

Anche quest'ultimo è presente nella silloge di Tamburini col nomignolo familiare di *Gustín*: frate minore cappuccino e sacerdote, alla sua opera poetica Anna Maria ha dedicato un fondamentale volume[9] e numerosi appassionati contributi, occupandosi della pubblicazione di inediti, promuovendo la scoperta della sua poesia e l'avvio di una lettura critica. Padre Venanzio, sulla scia della Dickinson, ha cantato l'unità del reale, la presenza e la trasparenza di Dio in ogni cosa, perciò lei può rivolgersi a lui così: «*ci*

7. A.M. Tamburini, *Ipotesi di lettura di Missa Romana*, in «Città di Vita», 4, luglio-agosto 2008, pp. 303-312. Estremamente interessante e acuto anche lo studio che prende in esame la prima produzione poetica di Campo e Guidacci: A.M. Tamburini, *La pietra crudele. Presenze bibliche nell'opera prima di Margherita Guidacci e Cristina Campo*, in «Studium», 5, 2010, pp. 669-694.

8. Cfr. l'introduzione di N. Valentini a P.A. Florenskij, *Non dimenticatemi*, Mondadori, Milano 2000.

9. A.M. Tamburini, *Nòstoi. La poesia di Agostino Reali*, Soc. Editrice Il Ponte Vecchio, Cesena 2000. Qui, a pp. 180-181, la definizione di «poesia della vita» e non poesia religiosa per il frate di Montetiffi. «Qual è la consolazione che il poeta si prefiggeva per la funzione della propria poesia? Dall'effetto sul lettore si direbbe una gioia della poesia che sa stupirsi e stupire; che sa poetizzare il reale così misero e complicato; che nella poesia sa amare, pregare, lavorare, vivere; dove la vita è musica, danza, pittura, poesia, cinema, che tutto ciò riproduce; a cui la conoscenza è servizio, che non eccede, anzi più spesso scevra con assoluta essenzialità per ritagliare solamente alcuni segni» (*Ibidem*, p. 180). Un lettore attento può trovare le medesime istanze, gli stessi esiti di gioia, stupore e amore nel microcosmo di *Colibrì*.

ri-conosceremo / amici a ogni cosa» (p. 41), adattando i versi realiani di *Un riso di pupille*, e lasciando implicito che "in lui", in Dio riposa l'unità polifonica della creazione:

Stringete il cerchio amici
profilati contro dune
o sotto chiare betulle.
Crepiti il fuoco
nella musica dei mondi.
Dio è un riso di pupille
innumerevole più del mare.

Ci ri-conosceremo in lui
amici di tutte le cose.[10]

Nei versi di Reali ritroviamo il fuoco della teofania a Mosè sul monte Oreb (*Es* 3,1-2), crepitante "nella musica dei mondi" che Tamburini fa risuonare con ossimori e antitesi:

È frastuono d'oceano nel silenzio
vasto il pieno d'orchestra
delle orbite celesti (p. 41).

Anche Tamburini, insieme a Reali e Teilhard de Chardin (*Pierre* dell'ultimo componimento), nell'ultima sezione ricompone in unità di visione e di senso le molteplici bellissime immagini delle prime tre parti, cantando la solidarietà profonda tra gli elementi naturali, le reciproche connessioni e le interdipendenze:

Da un capo all'altro
non un frullo \ si perde
*non battito d'ala *

di farfalla palpebra pinna
non ticchettio di sfera

d'ogni specie. Non si perde (p. 41).

«Urti e discontinuità / d'ogni sorta» (p. 44) nella materia, nella natura, nella storia, non frenano l'impercettibile eppure reale evoluzione dell'universo, «il lieve suo corso», «il sensibile moto», che padre Theilhard de Chardin, nell'opera *L'ambiente divino* (1957) ha descritto come mosso e compenetrato da Dio e condotto verso il compimento escatologico, la pienezza di Cristo tutto in tutti. Il teologo, scienziato e paleontologo gesuita (dapprima incompreso e osteggiato, successivamente apprezzato da pontefici come Paolo VI e Benedetto XVI) ricollega il fenomeno spirituale al fenomeno cosmico attraverso l'organismo umano, che riceve il dono di intuire la *Diafania* di Dio nel

10. V.A. Reali, *Nostoi. Il sentiero dei ritorni*, a cura di Dino Dozzi e Flavio Gianessi, introduzione di Ezio Raimondi e Alberto Bertoni, Book Editore, Castel Maggiore (BO) 1995, p. 172.

cosmo. Questa visione spirituale è richiamata e sottesa con discrezione da Anna Maria nell'ultimo componimento, in terzine. Dal «commovimento / in volo / di elementi» (esergo che apre *Colibrì*) all'uomo, con la sua dignità e vocazione inscritte nell'anima:

Al centro l'uomo – al margine?-
re sacerdote figlio e servo
d'argilla d'acqua e di aria si anima (p. 44).

L'uomo è biblicamente "re sacerdote" a motivo dell'unzione regale e sacerdotale dell'alleanza ebraica veterotestamentaria, ma anche "figlio e servo" in seguito all'incarnazione del Verbo di Dio, la sua morte e resurrezione, che rivestono l'umano dell'assoluta novità dello Spirito divino. Per questo la creazione dell'uomo assume in sé e unifica gli elementi primordiali, terra, acqua e aria, secondo il racconto già citato in cui Dio plasma l'uomo con argilla e acqua e gli infonde aria, il soffio di vita, l'anima (*Genesi* 2,7-8). Ma è il fuoco battesimale della Pasqua cristiana a portare a compimento la genesi dell'uomo nuovo, l'uomo spirituale, innestato per grazia all'eternità, secondo la catechesi paolina. L'anima palpita nelle tre terzine finali: «la punta dell'anima / ama e altro chiede», chiede «vita ed eterno» «e ogni corrispondenza» (p. 44). Nell'anima, «dove ogni senso percepito viene custodito, la vita appare come un grembo d'amore che custodisce ogni essere, nutre e chiama tutti per nome»[11].

L'anima è lieve, come un giunco (la strofa di Agostino Reali che chiude la raccolta ci dice tutto di lui e tutto di lei) ma l'amore che la sostanzia bene-dice ogni minima creatura del cosmo e augura il bene.

Non abbiamo che l'augurio
e il nostro dire bene
se non si può dire bene dire (p. 33).

La poesia di *Colibrì* lambisce il silenzio della preghiera e se ne abbevera per ritrovare un lessico e una sintassi di comunione tra la natura e l'umanità, tra la storia con le sue tenebre e la luce di Dio; di questo siamo grati alla poetessa riminese, e chiediamo la grazia di abitare il suo stesso sorriso.

La preghiera è una fontana
umile e casta che reca
le nuove del cielo.
Ha gli occhi chiari e la fronte
ristora nell'ardenza estiva.
Ma io non so dirti una parola
la mia sorgente è muta:
non sono più che un giunco
tra voli di colibrì.[12]

11. Dalla bellissima e illuminante postfazione di L. Iannascoli, *Il com-muoversi delle ali*, in A.M. Tamburini, *Colibrì*, cit., p. 50.

12. A.V. Reali, *Aestiva*, in *Primaneve. Le tre raccolte inedite (1986, 1987, 1988)*, Book Editore, Castel Maggiore (BO) 2002, p. 80.

Recensioni

Storia della Chiesa riminese

di Cinzia Montevecchi Grassi

Quella della Chiesa di Rimini nei primi secoli è una storia intrigante, storia di una comunità vivace, capace di apertura al nuovo e di fedeltà alle origini, in grado di mantenere forti legami col passato e al tempo stesso di integrare le culture emergenti, una comunità che ha saputo reagire via via alle tensioni e alle stanchezze, individuando nuove mete e nuove piste da percorrere.

Tanto più grande, quindi, è il rammarico che le vicende della Storia e spesso l'insipienza degli uomini, abbiano provocato il naufragio di tanti documenti, rendendo problematica, quando non impossibile, una ricostruzione puntuale.

Il volume della *Storia della Chiesa riminese dalle origini all'anno Mille*, in libreria da qualche settimana, ha il merito di raccogliere e far dialogare tra loro le ricerche di archeologi, epigrafisti, architetti, storici dell'architettura, studiosi di antichistica e di agiografia, toponomastica ed economia antica, per colmare gli enormi silenzi dei documenti scritti e recuperare ogni brandello recuperabile dell'antico arazzo.

Nonostante le difficoltà dovute alla scarsità delle fonti e alle controversie interpretative riguardanti singoli eventi e personaggi, i diversi contributi che il testo raccoglie riescono a offrire per la prima volta una visione d'insieme dei molteplici aspetti che hanno caratterizzato la comunità cristiana riminese nel vasto arco temporale del primo millennio, approdando a risultati in più di un caso inediti.

Tutto ciò nella consapevolezza che «ogni opera storica che non sia un puro elogio celebrativo mantiene sempre il suo carattere di provvisorietà temporale, pronta ad accogliere ulteriori ricerche e interpretazioni in grado di perfezionare quelle esistenti».

Il volume, a cura di Raffaele Savigni, dà avvio ad un importante progetto culturale ed editoriale realizzato dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" e dalla Biblioteca "E. Biancheri" della Diocesi di Rimini.

Il progetto si articola in quattro volumi, la cui pubblicazione è prevista nel corso di quattro anni. Alla *Storia della Chiesa riminese dalle origini all'anno Mille* seguiranno *Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento* a cura di Augusto Vasina; *Dal Concilio di Trento al 1796* a cura di Samuele Giombi ed Emanuele Giunchi; *Dalla Restaurazione ai nostri giorni* a cura di Piergiorgio Grassi.

Da tempo, nonostante le molteplici e pregevoli ricerche su tratti e questioni specifiche uscite nell'ultimo secolo, si avvertiva la necessità di metter mano ad una ricostruzione organica e unitaria degli avvenimenti che hanno caratterizzato la vita della Chiesa riminese a partire dalle sue origini.

Anche se la difficoltà dello storico ad accostarsi a tale materia non è di poco conto. La storia della Chiesa, infatti, non può essere solo storia delle istituzioni che si sono succedute nel tempo, né storia degli eventi che l'hanno coinvolta. Poiché la Chiesa è una realtà insieme umana e divina, anche la più accurata esegesi delle fonti, dei documenti e delle testimonianze sperimenta il proprio limite di fronte ad una realtà che non può essere afferrata nella sua interezza e continuamente si scontra con la necessità di andare oltre il dato per ricercarne il significato.

Rimane tuttavia importante mettersi alla ricerca delle proprie radici, ricostruire la propria memoria, rintracciare la propria identità per poter ricavare un orientamento di vita e giungere ad una più sicura capacità di progettare il proprio futuro.

Il volume[1] (così come avverrà per i successivi) si presenta in una duplice veste editoriale, progettata congiuntamente dagli editori Pazzini e Guaraldi: la tradizionale edizione a stampa e la moderna veste digitale in formato e-book, usufruibile da qualsiasi piattaforma digitale (versione Kindle, e-pub e formato pdf, scaricabile dal sito internet dell'editore Guaraldi e dal sito internet Amazon.com).

1. Il radicamento

Dai contributi presenti in questo primo volume emerge il profilo di una comunità capace di radicarsi nel territorio con gradualità, ma in profondità, una comunità che, senza recidere i legami col passato, è tuttavia consapevole della nuova visione del mondo di cui è portatrice.

Quando nel III secolo si diffonde la predicazione cristiana, Rimini ha già una lunga storia, poiché era stata fondata come colonia romana nel 268 a.C., ma, come tutte le altre parti dell'impero, sta vivendo anni di grave crisi, che vedono il brusco ridimensionamento dell'economia, il calo della popolazione, il degrado ambientale, l'accentuarsi delle disuguaglianze sociali, la latitanza dei poteri pubblici.

A volte sono eventi traumatici che portano alla distruzione di interi quartieri, più spesso sono l'incuria e la povertà crescente a segnare il declino dell'edilizia e a corrompere un tessuto urbano che solo pochi decenni prima era stato compatto, organico e funzionale e aveva garantito un elevato livello di vita alla sua compagine sociale. Quando dopo l'incendio ad opera degli Alemanni, che nel 259 distrusse i quartieri settentrionali della città (tra cui anche la casa del chirurgo), si volle ricostruire una cinta muraria per arginare ulteriori aggressioni, furono utilizzati più di 50.000 metri cubi di vecchi mattoni. Tale era l'entità delle rovine edilizie disseminate nella città. E l'abitato si era ormai talmente ristretto da consentire che dentro la cerchia delle mura fossero inglobati molti orti. Soprattutto nella zona a sud della città, intorno alla fossa Patara, resa ormai insalubre dalla cattiva manutenzione della rete fognaria.

È questo il contesto in cui si diffonde nel Riminese il messaggio della predicazione cristiana. Il precoce radicamento di una comunità cristiana nel nostro territorio – precoce rispetto al resto dell'Italia – fu favorito dalla facilità delle comunicazioni terrestri,

1. Dal titolo *Dalle origini all'Anno Mille (*a cura di Raffaele Savigni) si compone dei seguenti studi: 1. Raffaele Savigni, *Introduzione. La Chiesa di Rimini nella tarda antichità e nell'alto medioevo*; 2. Gabriele Gozzi, *Il seme della Chiesa*; 3. Donatella Frioli, *Le origini della Chiesa Riminese e il culto dei suoi santi*; 4. Manlio Simonetti, *Il concilio di Rimini (359)*; 5. Jacopo Ortalli, *Archeologia della Città di Rimini fra paganesimo e cristianità*; 6. Marcello Cartoceti, Maria Grazia Maioli, *La prima cristianità nel territorio di Rimini. Analisi di alcuni rinvenimenti archeologici nel territorio tra IV e XI secolo* (M. Cartoceti). *Le prime aree sepolcrali cristiane fuori dalle mura: la necropoli di San Gaudenzio* (M.G. Maioli); 7. Monica Miari, Elisa Brighi, *La chiesa primitiva di S. Lorenzo a Monte (VI-VII secolo)*; *Il reimpiego di membrature templari romane* (M. Miari); *Le recenti indagini su San Lorenzo a Monte* (E. Brighi); 8. Paola Novara, *L'architettura religiosa, gli arredi architettonici e cultuali dalle origini al X secolo*; 9. Angela Fontemaggi, Orietta Piolanti, *Continuità e trasformazione dell'iconografia pagana nella simbologia cristiana*; 10. Angela Donati, *La cultura epigrafica riminese fra pagano e cristiano*; 11. Claudio Negrelli, *Topografia e luoghi di culto*; 12. Mauro Calzolai, *I toponimi del territorio riminese*; 13. Giorgio Vespignani, *Ceti dirigenti e patrimonio fondiario nel riminese*; 14. Francesco Raspanti, *La Chiesa riminese tra Ravenna e Roma*; 15. Raffaele Savigni, *L'organizzazione ecclesiastica del territorio.*

garantite dalla convergenza delle importanti vie consolari: la Flaminia (che conduceva a Roma), l'Emilia (che conduceva a Piacenza) e la Popilia, (che conduceva ad Aquileia) e dalla presenza di un porto marittimo tradizionalmente aperto alle rotte levantine; non da ultimo dalla disponibilità della città ad accogliere gli apporti culturali più diversi.

Nel 313 la firma di Stemnio, il primo vescovo della città, compare negli atti del Sinodo che papa Melchiade convoca a Roma per ristabilire la concordia delle Chiese. Segno che la comunità cristiana di Rimini è già "organizzata" e gode di un certo rilievo.

Ma gli inizi non erano stati facili. La Chiesa riminese aveva dovuto affrontare le persecuzioni di Massimiano e di Diocleziano, che, all'interno di una capillare azione di riforma, nel tentativo di rafforzare l'autorità imperiale, tra il 303 e i primi mesi del 304 aveva dato avvio a quella che fu la persecuzione più sistematica e più radicale che la Chiesa nascente dovette subire.

Testimoniano queste persecuzioni le storie dei martiri Facondino, Gioventino, Pellegrino e Felicita, le cui spoglie sono conservate nella Cappella delle reliquie all'interno del tempio Malatestiano. O quella della diciassettenne Innocenza, che «affronta impavida le lusinghe intercalate da minacce che le rivolge l'imperatore e per non abiurare la propria fede va incontro alla morte per decapitazione». Ma il fatto che le venga dedicato un tempietto in una zona centralissima, all'incrocio del cardo e del decumano, le due principali arterie della città di pianta romana (in corrispondenza della odierna Piazza Tre Martiri), ci attesta l'importanza che la comunità cristiana, nonostante tutto, aveva già raggiunto.

Dopo l'editto di Costantino, che nel 313 concede libertà di culto, la comunità cristiana può uscire dalle catacombe e continuare il suo radicamento nella città.

Vengono utilizzati con nuovi significati i simboli della religione pagana, che, con la crisi della religione olimpica, erano ormai ridotti a meri ornamenti: il tridente, simbolo del dio del mare Poseidone, è assunto come emblema della Trinità, il grifone, con la doppia natura di aquila e di leone, diviene allegoria della dimensione umana e divina di Cristo, le foglie di palma stilizzate vengono usate per alludere alla vittoria di Cristo sul male e sulla morte…

Per iniziativa sia vescovile che laica sono costruiti – al di fuori delle case private, sedi delle prime riunioni – i luoghi di culto, che contribuiscono a modificare nel tempo anche lo spazio pubblico e abitativo, nonché il tracciato stradale. Come avviene per la cattedrale di Santa Colomba, che, benché costruita in una zona decentrata rispetto alle grandi arterie della città romana, diviene presto «un polo di gravitazione degli interessi civici, in grado di condizionare l'assetto urbanistico e d'uso di tutta la zona circostante, sia dal punto di vista itinerario che insediativo», favorendo il sorgere dell'asse stradale piazza Malatesta-piazza Cavour-piazzetta Ducale-piazza Ferrari convergente verso il ponte di Tiberio; o per il monastero dei SS. Pietro e Paolo (poi S.Giuliano): «all'uscita dal Ponte di Tiberio l'antica via consolare Emilia fu indotta a mutare il proprio tracciato rettilineo con una diversione che la portò a scorrere davanti al monastero, creando un tortuoso percorso destinato a stabilizzarsi fino ai nostri giorni».

Lungo le direttrici viarie dirette verso Rimini nascono i monasteri, a chiedere alle "mura spirituali" quella protezione che quasi mai le mura materiali garantivano: S. Giuliano sulla via Emilia, S. Gaudenzo sulla via Flaminia (all'altezza dell'attuale Palazzetto dello Sport), SS. Andrea, Donato e Giustina sulla via Montanara.

Le tombe, oltre che lungo le vie di accesso alla città, vengono poste all'interno della cinta muraria, vicino ai santi, in prossimità degli edifici che ne conservano le spoglie, «sovvertendo quei principi ideologici e giuridici che tradizionalmente avevano regolato gli ordinamenti cittadini del mondo classico con la netta distinzione che questi istituivano tra le pertinenze urbane e quelle extra urbane», tra mondo dei vivi e mondo dei morti.

I luoghi di culto pagani sono progressivamente sacralizzati in senso cristiano. È il caso, per esempio, del santuario di Sant'Angelo in Salute (vicino a Gatteo) sorto nel luogo di un precedente tempio dedicato alla dea *Salus* o dei santuari di *Zeus Pater* che vengono cristianizzati con la dedica a Pietro.

Ma, ciò che è più importante, la comunità cristiana prende sul serio l'insegnamento evangelico di premura verso gli ultimi, la caratteristica delle comunità delle origini che più suscitava la gelosia dei pagani. L'imperatore Giuliano che tra il 360 e il 362 fa un ultimo sistematico tentativo di restaurare il paganesimo, scrivendo ad Arsacio, sommo sacerdote in Galazia, lamenta che l'abbandono della vecchia religione è dovuto al fatto che i cristiani danno prova di «filantropia verso gli stranieri, cura nel seppellire i morti, austerità di vita» e lo esorta ad avere attenzione ai poveri, perché «sarebbe vergognoso che mentre i Giudei non hanno nessun mendicante e gli empi Galilei *(così l'imperatore chiama i cristiani)* nutrono oltre i loro anche i nostri, risultasse che i nostri manchino di assistenza da parte nostra» (*Epistola* 84).

Il fatto che il Concilio del 359, convocato per condannare la dottrina di Ario, che negava la natura divina in Cristo, abbia avuto sede a Rimini, ci attesta che il dovere di ospitalità, a cui si riferisce Giuliano, era stato davvero onorato, se in città poterono trovare alloggio 400 vescovi e per un periodo non breve.

E testimonia anche il fatto che a Rimini esisteva già un edificio abbastanza grande da accogliere le sedute plenarie. Anche se le indagini archeologiche non ci aiutano ancora a stabilire con certezza se si trattasse del monastero di San Gaudenzio o della cattedrale di Santa Colomba.

Grazie alla lunga tradizione culturale sulla quale si è innestata, la comunità dei primi secoli ha una vivace coscienza di sé, tanto da pretendere voce in capitolo nella scelta dei suoi pastori e da porsi come interlocutrice diretta dei papi.

Una serie di lettere di papa Gregorio Magno ci informa che intorno al 590 era stato eletto Vescovo di Rimini un tale Ocleantino. Il papa che, non sappiamo per quale motivo, non gradisce la nomina, si rivolge direttamente «al duca Arsicino, al clero, all'ordine dei curiali e al popolo di Rimini», per invitarli ad una scelta diversa. Da una successiva lettera sappiamo che la elezione era caduta su Castorio, che tuttavia si scontra subito con il monastero dei SS. Tommaso e Andrea (situato nei pressi dell'attuale Piazza Ferrari). Il popolo si rivolge allora direttamente a papa Gregorio, che scrive a Castorio esortandolo a non intromettersi nelle questioni riguardanti il monastero dei SS. Tommaso e Andrea e a nominare come abate del monastero «colui che l'intera comunità – per generale consenso – avrà reclamato in quanto degno per costumi e idoneo alla disciplina monastica».

La medesima coscienza di sé, declinata come necessità di fedeltà alle proprie origini, fa nascere al suo interno una figura di santo come Arduino che, alla fine del decimo secol richiama tanto il clero secolare quanto quello regolare ad una maggiore austerità di costumi.

2. L'INTRECCIO CON LA GRANDE STORIA

Comunità di uomini, anche la Chiesa di Rimini intreccia – e non da spettatrice – le vicende della "grande" storia.

Dopo aver superato gli anni delle persecuzioni, con l'editto di Costantino ottiene certo la libertà di culto, ma è costretta a far fronte alle ingerenze sempre più pesanti degli imperatori. Ne è testimonianza il concilio del 359 col quale la Chiesa di Rimini si presenta per la prima volta alla ribalta della storia. Per riuscir meglio ad imporre la propria volontà, l'imperatore Costanzo aveva "sdoppiato" il Concilio, convocandolo in due sedi diverse: a Rimini per la parte occidentale e ad Antiochia di Caria per quella orientale. L'intento di Costanzo era quello di far approvare una formula di compromesso, che fosse contro le posizioni di Ario, tendenti a negare la divinità di Cristo, ma non accogliesse nemmeno l'affermazione del Concilio di Nicea (del 325) secondo la quale Cristo è *della stessa sostanza* del Padre.

La formula che doveva servire come base dottrinale dei due Concili era quella del credo cosiddetto "datato", pubblicato a Sirmio (in Pannonia) il 22 maggio del 359 da alcuni vescovi di fiducia dell'imperatore. La formula, tralasciando la parola *sostanza*, affermava semplicemente che il Figlio è *simile* al Padre. Il suo significato era tanto generico da poter essere accettato dai moderati di varia estrazione.

A Rimini i vescovi Valente e Ursacio, antiniceni, all'apertura del Concilio, chiesero la sottoscrizione del credo "datato"; la loro proposta fu respinta e dopo lunghi giorni di discussione venne ribadita la validità del credo niceno.

Costanzo non accettò l'esito del Concilio, rifiutò di ricevere la delegazione, guidata da Restituto vescovo di Cartagine, la fece sostare prima ad Adrianopoli, non lontano dalla capitale, poi a Nike, un paese sperduto della Tracia, finché i partecipanti non furono indotti a firmare la formula "datata". Al loro ritorno a Rimini sulle prime i padri conciliari rifiutarono di sottoscrivere la formula, poi, a poco a poco, sotto le pressioni di Valente e Ursacio, sotto la minaccia di non poter più far ritorno alle loro sedi, finirono per cedere e approvarono la formula del credo "datato", con l'aggiunta di *secondo le scritture* (cioè *Cristo simile a Dio, secondo le scritture*).

La formula di compromesso imposta con la violenza al Concilio di Rimini farà esclamare a S.Girolamo: «Tutto il mondo pianse meravigliandosi di essere ariano». Rappresentava infatti una vittoria politica dell'imperatore. Ma Costanzo non poté consolidare il risultato raggiunto perché la parte occidentale dell'impero si ribellò contro di lui ed elesse al suo posto Giuliano, anche se i due non arrivarono mai allo scontro decisivo perché Costanzo morì di malattia nel 361. Giuliano nel suo brevissimo regno tenterà senza alcun risultato un ritorno alla religione pagana.

Coi figli di Teodosio, l'impero venne diviso e Onorio, a cui toccò la parte occidentale, nel 402 trasferì la capitale a Ravenna.

La vicinanza a Ravenna offre a Rimini vantaggi economici, con l'insediamento dei funzionari imperiali, l'attività portuale, il mecenatismo degli imperatori: il *Liber pontificalis* della chiesa ravennate, scritto nel IX secolo da Andrea Agnello attribuisce a Galla Placidia, sorella di Onorio, la costruzione del tempietto dedicato a Santo Stefano, che si trovava nel Borgo S.Giovanni.

Ma tale vicinanza espone la città a maggiori rischi nei drammatici decenni che porteranno alla fine dell'impero romano d'Occidente. Nel 407 subisce il saccheggio da

parte del re visigoto Alarico; nel 492, poco dopo la caduta dell'impero, viene occupata dai Goti di Teodorico. I ritrovamenti archeologici di dimore dagli splendidi pavimenti a mosaico, come quelli di palazzo Gioia, ci dicono che sotto il regno dei Goti la città ebbe una discreta ripresa, ma essa fu limitata alla classe dei funzionari e fu di breve durata.

Quando Giustiniano tra il 535 e il 553 riconquista faticosamente l'Italia, le devastazioni provocano una gravissima carestia, tanto da far registrare episodi di cannibalismo, ricordati dallo storico Procopio di Cesarea, nella sua *Guerra Gotica*: «taluni furono che sotto la violenza della fame mangiaronsi l'un l'altro e dicesi pure che due donne in certa campagna al di là di Rimini mangiassero diciassette uomini…».

Con la riconquista di Giustiniano si costituiscono l'Esarcato, con capitale Ravenna, e, al suo interno, la circoscrizione ecclesiastica della Pentapoli, che comprendeva, oltre a Rimini, le città di Pesaro, Fano, Senigallia, Ancona.

Quando pochi anni dopo (nel 568) l'invasione longobarda divise la penisola italica e l'area emiliano-romagnola in due distinte regioni, la Longobardia e la Romània, Rimini venne ad assumere un ruolo strategico perché faceva parte di quel "corridoio bizantino" che continuò a garantire attraverso l'Appennino (S. Marino, S. Leo, il Furlo) i rapporti tra Ravenna e Roma. Nella triangolazione Ravenna-Roma-Rimini, la città, sotto la guida dei suoi vescovi, cercò sempre nella fedeltà a Roma una possibilità di autonomia dalla vicina Ravenna.

Centro amministrativo della Pentapoli, Rimini era governata da un *dux* (il primo di cui si abbia memoria è il *dux* Arsicino, al quale papa Gregorio Magno si rivolge nel 590 in occasione della contestata elezione del vescovo Castorio), e aveva le caratteristiche di una città cosmopolita, che vedeva, accanto alla élite locale, esponenti della amministrazione bizantina anche di altissimo livello, militari di lingua greca, Goti e forse anche Longobardi. Fenomeno che coinvolgeva anche settori della popolazione meno favoriti economicamente e socialmente, come si evince dai corredi delle tombe dell'area di S. Gaudenzio, che presentano tracce di elmi di ferro e di scarpe con le suole chiodate, ma anche pettini e perle di collana di origine longobarda.

Il 751 segna la fine dei possedimenti bizantini in Italia, conquistati dai Longobardi di Astolfo. Ma, in seguito all'alleanza del pontefice coi Franchi nel 754 le città dell'Esarcato e della Pentapoli vengono "promesse" a papa Stefano II dal re Pipino il Breve; verranno cedute nell'817 a papa Pasquale I da Ludovico il Pio. Ma di fatto devono continuare a fare i conti con il vicino "Regno d'Italia", nato nell'840 dalla spartizione dell'impero di Carlo Magno e annesso alla Germania da Ottone I di Sassonia nel 962.

Anche nel complesso panorama politico tra impero, papato e Arcivescovo di Ravenna, in qualche modo erede dei poteri dell'Esarca bizantino, la diocesi di Rimini, conservando legami privilegiati con Roma, cerca un ruolo autonomo nei confronti di Ravenna, nonostante questa possieda nel Riminese un massiccio complesso di beni, ottenuti per via di donazioni e regolati con contratti di enfiteusi e di livello. Nell'861 il vescovo di Rimini Giovanni sottoscrive gli atti del Concilio promosso da Nicolò I per condannare l'autoritarismo dell'arcivescovo ravennate, e nell'881 il vescovo Deltone, già in altre occasioni emissario del papa, viene utilizzato da papa Giovanni VIII come latore di messaggi indirizzati al vescovo di Ravenna.

In questa nuova situazione Rimini si connota ancora una volta come luogo di transito obbligato, città di frontiera, dai vivaci scambi commerciali con Venezia e la costa

adriatica, dove vengono utilizzati contemporaneamente la moneta d'oro bizantina e il denario di Venezia, dove i ceti dirigenti di origine esarcale continuano a mescolarsi con esponenti di famiglie transalpine (è del 896 la notizia del matrimonio tra una Ildegarda e un Martinus). Ed è città di florido livello culturale, testimoniato dalla abbondanza e dalla qualità degli scrittori che a metà dell'XI secolo raccontano le Vite dei santi, in particolare la *Vita di S. Arduino*, i *Miracula di S. Giuliano*, il *Sermo di S. Colomba.*

E ancora una volta la figura del vescovo è di capitale importanza nella struttura e nel governo della città e continua ad essere il punto di riferimento dei ceti dirigenti.

La vicenda di un conte Rodolfo che nel 996 viene accecato per ordine di Ottone III ed è costretto a restituire all'episcopio riminese una serie di diritti, da lui esercitati ingiustamente, ci attesta l'esercizio di poteri pubblici da parte dell'episcopato e la tendenza a costituirsi come Signoria ecclesiastica.

La Signoria vescovile sul versante politico verrà sostituita poco alla volta dagli ordinamenti del Comune, sul versante morale vedrà la contestazione della comunità dei credenti, che le oppone nuovi, più credibili, modelli di vita nelle figure di santi come Arduino. È l'*humus* da cui nasce la riforma di Gregorio VII.

3. I santi come bussole

I santi a cui la comunità guarda nel corso della sua storia sono come le bussole di cui si serve per ridefinire costantemente la rotta e per trovare un aiuto nel suo cammino di fedeltà alla Parola. Nelle virtù celebrate nei suoi santi troviamo espressa l'autocoscienza della comunità, i problemi che si trovò ad affrontare nel tempo, le sue cadute e i richiami ad una sempre necessaria opera di purificazione.

Le prime figure di santi a cui la comunità guarda sono i martiri, coloro che a costo della vita hanno continuato a testimoniare la fedeltà alla Parola. All'interno del Tempio Malatestiano sono custodite le ossa dei primi "testimoni", Facondino, Gioventino, Pellegrino e Felicita, uccisi al tempo di Diocleziano; a santa Innocenza, martire sotto lo stesso imperatore, pochi decenni dopo la morte venne eretto un tempietto all'incrocio del cardo e del decumano, le due arterie stradali più importanti della città romana.

Verso la metà del IV secolo si colloca la figura di san Gaudenzio. Originario di Efeso, aveva ricevuto il battesimo a Roma ed era stato mandato dal papa a Rimini, che da tempo «era priva di pastore». In città si era dedicato alla costruzione spirituale e materiale della Chiesa.

In occasione del Concilio di Rimini si schiera senza esitazione contro l'eresia ariana e per questo trova l'opposizione della autorità laica, rappresentata dal console Marcianus, decisamente favorevole all'eresia; viene condotto fuori dalla cerchia muraria, bastonato e lapidato, per essere poi gettato in un pozzo.

L'efficacia della predicazione, il mecenatismo, la decisa e consapevole difesa della ortodossia fanno di lui un modello a cui la comunità dei credenti ha guardato anche nei secoli successivi.

Anche se non possediamo suoi scritti e i racconti della sua vita risalgono a secoli posteriori, tuttavia i reperti archeologici ci attestano che già nel IV secolo, pochi anni dopo la sua morte, nel luogo del suo martirio viene fondata una piccola basilica. Il luogo si trovava lungo la via Flaminia, a settecento metri fuori dalle mura della città (nella zona quindi dell'attuale Palazzetto dello Sport), ai margini del principale sepolcreto

di età romana, che presto divenne luogo di sepoltura per i cristiani e in particolare dei vescovi. Basilica e sepolcreto, ampliati nel tempo, divengono meta di culto. Da San Gaudenzio prese il nome la Porta cittadina verso oriente, che diverrà la porta di accesso all'episcopato per quanti in seguito siederanno sulla cattedra di Rimini. La tradizione vuole infatti che i vescovi eletti, «dismessi gli abiti da viaggio si rechino a visitare e onorare la tomba del santo predecessore» prima di procedere alle altre tappe della cerimonia di investitura.

Contemporaneo di Gaudenzio è Marino, lo scalpellino dalmata che giunge a Rimini per obbedire ad un ordine di Diocleziano che aveva reclutato "esperti" da tutte le parti dell'impero per ristrutturare le mura della città. Qui giunto inizia, coadiuvato da Leo, un'intensa opera di evangelizzazione. Quando Gaudenzio è ordinato vescovo, sente parlare delle loro virtù, li desidera come collaboratori al proprio fianco, li fa chiamare e conferisce loro il mandato di predicare, ordinando Leo prete e Marino diacono. Nella figura di Marino la comunità cristiana vede incarnato un modello di vita che riesce a coniugare la vita attiva con la contemplazione e lo accoglie come un diverso ma complementare paradigma di santità: accanto a chi dà la vita per testimoniare la propria fede ci può essere spazio per chi agisce dentro la quotidianità della storia nella aperta disponibilità agli altri, in un servizio continuo che in nulla indebolisce l'intensità della vita interiore.

Ma, come per la necessità di un richiamo alle origini, la chiesa riminese sembra preferire come paradigma di santità quello dei martiri.

Alla fine del VII secolo si diffonde il culto di santa Colomba, alla quale nel 1154 verrà poi dedicata la cattedrale. Originaria di Sens, la giovane Colomba aveva sfidato l'ira dell'imperatore Aureliano: non l'avevano dissuasa dal rimanere fedele alla sua fede né la promessa di matrimonio col figlio dell'imperatore, né la violenza fisica, né il fuoco dell'incendio, né lo scherno della folla. A proteggerla erano intervenuti, di volta in volta, animali feroci ammansiti dalle sue parole o la pioggia, finché lei stessa si era offerta alla decapitazione per spada, certa della gloria celeste che l'attendeva.

Ancora nel X secolo, all'epoca di Ottone I (961-973), è la vicenda di un martire della fede ad essere proposta come modello. Si tratta di san Giuliano, un giovane che al tempo delle persecuzioni di Decio non aveva voluto abiurare alla sua fede ed era stato gettato in mare dentro un sacco, zavorrato con sabbia, insieme ad alcuni serpenti. Il suo corpo era però miracolosamente approdato su di una spiaggia (forse nell'isola di Proconneso) dove era stato sepolto in un sarcofago di marmo di Istria. A causa della persecuzione, però, era stato lasciato su di un promontorio alle intemperie. Un maremoto l'aveva staccato e portato in mare, finché, galleggiando come fosse di legno era approdato, appunto all'epoca di Ottone I, sulla spiaggia di Rimini. Lì era stato accolto nel monastero dei SS. Pietro e Paolo (l'attuale S. Giuliano), dove era stato a lungo vegliato per paura che i veneziani lo trafugassero.

Si lega a questo approdo anche il racconto di miracoli di guarigione, del corpo e dello spirito, a testimoniare l'esigenza di una rinnovata e più elevata forma di spiritualità, in una comunità che avverte come il pericolo non venga più dal paganesimo o dalle dottrine di Ario, ma dalla umana debolezza dei suoi membri e, in particolare, dalla eccessiva compromissione con il potere. Il racconto del miracolo che intervenne per impedire al vescovo di portare il sarcofago in Cattedrale può essere spia della dialettica

emergente tra un paradigma di spiritualità vescovile indebolito dall'ossequio al potere laico e quello monastico. E non si trattò soltanto di antagonismo spirituale. A partire dal XIII secolo, infatti, san Giuliano sarà considerato dal Comune patrono della città e sulla prima moneta coniata dal Comune apparirà la sua immagine. A questo non saranno evidentemente estranei motivi di ordine politico, se si considera che tutto il borgo su cui sorgeva il monastero formava una giurisdizione libera e indipendente dal Vescovado.

La stessa esigenza di richiamo delle virtù delle origini ripropone, nello stesso secolo, come modello di vescovo san Nicola di Mira. Vissuto dopo la pace costantiniana (313), si può definire il primo santo non martire. Nonostante la sua lotta contro l'eresia ariana non si fosse espressa in un trattato di teologia, la sua venerazione si era estesa prestissimo in tutto il mondo cristiano sia in Oriente che in Occidente. Lo accompagnava una straordinaria fama di taumaturgo che sapeva liberare chi era stato ingiustamente condannato, salvare dall'inclemenza degli eventi naturali, sottrarre alle occasioni di peccato. Nella sua vicenda la comunità dei credenti scopre che si può essere testimoni di Cristo non solo nel martirio, ma anche nell'impegno quotidiano, insegnando al proprio gregge il retto credere e il retto operare.

Nei tempi difficili a cavallo dell'anno Mille, è ancora alla figura di un santo che si guarda per non perdere la strada. Si tratta di Arduino, un riminese per eccellenza, che non viene dall'Oriente né il mare riconduce miracolosamente alle nostre spiagge.

Formatosi nella lettura dei Padri della Chiesa, era diventato sacerdote, ma presto aveva accettato il consiglio del proprio maestro di fuggire i cattivi esempi degli altri sacerdoti. Si era quindi ritirato a vita monastica, ma non aveva trovato altra guida spirituale se non un altro sacerdote secolare, l'umile Venerio, il quale venne in seguito eletto dal vescovo Giovanni abate del monastero di San Gaudenzio. La sua giornata è improntata da un chiaro ideale ascetico, ma la ricerca di un incontro totalizzante con Dio non lo isola, anzi, lo mette in condizione di prestare più facilmente ascolto alle parole e alle esigenze degli altri e lo rende capace perfino di opporsi alle prepotenze del conte Rodolfo nei confronti dei più poveri. Nella quotidianità di veglie, preghiere e lotte per sottrarsi al peso della carne, Arduino non fugge al mondo, ma si apre agli altri per aiutarli nelle difficoltà materiali e accompagnarli nel loro cammino di perfezione. In questa figura di santo che resta prete pur entrando in monastero, che cerca un nuovo rapporto con Dio per aprirsi al mondo, la comunità dei fedeli, in anni lacerati da profonde discordie, vede incarnata una concreta possibilità di equilibrio tra ideale monastico e sensibilità pastorale, possibilità che trova le sue radici profonde nella preghiera e nella meditazione.

Storia della chiesa riminese. Dalle origini all'anno mille
Riflessioni a margine della pubblicazione *

di Francesco Buranelli **

Il bel volume edito dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" e dalla Biblioteca Diocesana "Mons. E. Biancheri", per i tipi degli Editori Pazzini e Guaraldi e curato con sapienza e capacità da Raffaele Savigni, raccoglie quindici contributi di più autori che affrontano i temi della nascita e dello sviluppo della chiesa particolare di Rimini e ne delineano le caratteristiche che venne ad assumere nel corso del primo millennio dell'era cristiana. Ogni studioso – e qui troviamo nomi che hanno offerto poderosi contributi alla storia degli studi di Rimini – dedica il suo saggio ad un aspetto particolare della vicenda di Rimini post-antica, dal punto di vista dell'archeologia, della topografia, dell'epigrafia, della cultura materiale, dell'esegesi delle fonti, della storia ecclesiastica.

Mi è stato affidato il compito di presentare la parte del volume più squisitamente archeologica; quella che, prendendo le mosse dai ritrovamenti degli scavi, dalle fonti letterarie e dai materiali epigrafici, ricostruisce – attraverso i resti materiali – il concretizzarsi della comunità cristiana riminese, nei luoghi e nei modi che ne faranno un centro di nuovo assetto urbanistico a partire dal IV secolo. Mentre spetterà all'amico e collega Riccardo Burigana affrontare i contributi di carattere più storico.

L'impresa non è stata semplice, il volume è così ricco di spunti, di nuovi dati e di approfondite analisi da rendere arduo il compito di presentarlo in poche parole. Un libro denso di notizie, e tuttavia non erudito, di lettura agevole e piacevole, una sorta di concerto a più voci in cui è possibile seguire lo svolgersi armonioso degli argomenti.

Sappiamo bene come una ricchissima bibliografia sia stata nei due secoli passati dedicata alla Rimini preromana e romana, che – grazie ai suoi importanti monumenti, ai risultati eccezionali degli scavi in area urbana ed extraurbana – è sempre stata oggetto di interesse da parte degli storici e degli archeologi.

Le prime tracce dell'occupazione umana sulla costa, la frequentazione nell'età del bronzo, l'abitato villanoviano, i contatti con il mondo etrusco incentrati sul porto che rivitalizza la politica espansionistica etrusca verso la sponda adriatica, le influenze culturali riconducibili alle civiltà Umbra e Picena, ma soprattutto il più ampio orizzonte ellenico, fecero di Rimini un centro fiorente, tanto da attirare l'attenzione di Roma, vincitrice della battaglia di Sentino e lanciata in una aggressiva politica espansionistica verso la costa adriatica.

Seimila coloni fondarono nel 268 a.C. la colonia romana di *Ariminum*, uno stanziamento che aveva tutte le caratteristiche per divenire, per Roma, un centro nevralgi-

* Sintesi della Relazione proposta in occasione della Presentazione pubblica del I volume di *Storia della Chiesa Riminese*, avvenuta a Rimini (il 18 Maggio 2011) presso la "Sala del Giudizio" del Museo della Città. Alla Presentazione sono intervenuti, oltre al Prof. F. Buranelli, il vescovo di Rimini - S.E. Mons. Francesco Lambiasi, il Presidente della Fondazione-Cassa di Risparmio di Rimini - Avv. Massimo Pasquinelli e lo storico della Chiesa - Prof. Riccardo Burigana.

** Segretario della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa (Città del Vaticano).

co sia per la difesa dell'Italia centrale, sia come capolinea delle tre arterie fondamentali (*Flaminia, Aemilia, Popilia*) che avrebbero collegato l'*Urbe* con l'alto Adriatico e la Pianura Padana; le solide mura repubblicane, l'impianto regolare delle strade, l'elegante architettura delle sue *domus*, il porto commerciale e i grandi monumenti dell'età imperiale fanno da antefatto alle vicende che questo volume vuole narrare e ne costituiscono, in qualche modo, la solida base.

Riallacciandoci a quanto già notato da Sua Eccellenza Mons. Francesco Lambiasi, vescovo di Rimini, nella prefazione all'opera, possiamo effettivamente rallegrarci che un lavoro corale di così ampio respiro sia venuto ad approfondire i temi di un momento storico – fondamentale per Rimini – rimasto, forse un po' in ombra rispetto alle più evidenti fasi precedenti. Quello della nascita e dello sviluppo della sua Chiesa, una Istituzione che assunse ruoli di particolare rilievo sia nella storia della Chiesa universale, sia in quello dello sviluppo della città, compensando il progressivo ripiegamento della città tardo antica, in accordo con quanto avveniva in generale in questa parte d'Italia. Nel III secolo la crisi dello Stato e il terrore scatenato dai barbari metteranno fine alla crescita urbanistica di Rimini, alla *pax Romana* e ai giochi nell'anfiteatro, che verrà inglobato nelle mura urbane in laterizio e trasformato in fortezza militare.

Possiamo concordare con l'impostazione metodologica dello studio di Jacopo Ortalli che affronta l'analisi degli insediamenti cristiani nel tessuto urbano della città, superando la carenza documentaria del dato archeologico tardo antico agganciandolo all'analisi topografica ed archeologica della città pagana.

All'interno delle mura tardo antiche riconosce una nuova fisionomia della città con la persistenza dell'insediamento residenziale nell'area a nord del foro, una zona meridionale depressa, l'area portuale ed il comparto episcopale di Santa Colomba. Il progressivo decadimento della presenza istituzionale e l'immiserirsi delle aree residenziali portarono nel IV secolo ad un rarefarsi dell'area urbana, con larghe zone poco abitate che favorivano il nascere di nuove destinazioni d'uso dei vecchi isolati: un nuovo "foro amministrativo" la c.d. piazza medievale origina un nuovo quartiere residenziale, limitrofo alla Cattedrale di S. Colomba ed alla sede dell'episcopio, mentre il vecchio foro di età romana sembra mantenere la sua vocazione commerciale e di transito.

Sembra evidente che la vita cittadina si vada coagulando intorno al suo vescovo, evidenziando anche altri luoghi di culto cristiani in città, come Santa Innocenza e San Gaudenzio, con aree sepolcrali di ceti medio bassi che documentano sepolture di personaggi di ruolo superiore, quando nell'area si costruisce l'edificio religioso (come si evince dagli accurati contributi di Maria Grazia Maioli e Claudio Negrelli). A questi si aggiungerebbero successivamente S. Tommaso, S. Croce e S. Michelino al Foro.

In definitiva, il disegno tratteggiato dagli autori del volume, ci mostra come a Rimini – così come in molte altre città italiane di fondazione antica – al progressivo indebolirsi dell'autorità civile si sostituisca l'autorevolezza morale della Chiesa, la sua capacità di fare "comunità" e, al contempo, di favorire la nascita di aree insediative intorno ai luoghi di culto, che divengono anche, in forte rottura con la tradizione antica, aree di sepoltura. È questa la Rimini che sarà teatro del più importante avvenimento nella vita della Chiesa di IV secolo: quel Concilio voluto da Costanzo II che nel 359 vide riunirsi nella città (forse nel polo intorno a S. Colomba?) oltre quattrocento

vescovi convenuti da tutte le parti dell'Occidente. Le fasi del Concilio e della disputa sulla dottrina teologica trinitaria – mirabilmente delineate nel contributo di Manlio Simonetti – ci introducono nella fase iniziale di quella polemica rovente che condurrà infine allo scisma, che dividerà il mondo religioso fino a creare un muro di incomunicabilità, per usare le parole di Beato Giovanni Paolo II, che ancora oggi divide i due "polmoni" della cristianità d'Occidente e d'Oriente. L'archeologia non ci consente di individuare il luogo del Concilio, i luoghi dell'accoglienza dei vescovi e del loro seguito, che pure dovettero fortemente condizionare l'edilizia cittadina.

Se come abbiamo visto la cristianizzazione del centro urbano si definisce nel corso del IV secolo, la situazione del territorio si presenta assai più rarefatta e scarsa di dati archeologici, che pur tuttavia – analizzati con grande puntualità metodologica da Marcello Cartoceti – sembra affermarsi in leggero ritardo rispetto alla città nel corso del VI secolo con le "basiliche"-pievi di San Lorenzo a Monte e di San Michele Arcangelo a Sant'Arcangelo di Romagna. Sorte su resti o nelle immediate vicinanze di templi romani e che si impongono come centri di potere e di gestione del territorio, distribuendosi lungo i principali tracciati viari.

Il quadro viene ulteriormente completato dal corposo contributo di Paola Novara, pertinente ai dati bibliografici, che confermando i dati fin qui emersi, introduce la presenza, sin dall'alto Medioevo, di istituti organizzati secondo la Regola monastica a San Gaudenzio e San Giuliano. Si deve invece ad Angela Fontemaggi e ad Orietta Piolanti una puntuale analisi della cultura materiale che attraverso lo studio di lucerne, ceramiche, rilievi, mosaici ecc. determinano la continuità e la trasformazione dell'iconografia pagana nella simbologia cristiana all'interno di un alfabeto di segni che privati degli originali significati cultuali vengono riproposti carichi della spiritualità cristiana, in un "sincretismo" frutto di una volontà politica tesa a rassicurare i fedeli attraverso il mantenimento del legame con il passato.

Lodevole lo sforzo dell'amica Angela Donati di offrire un panorama unitario delle poche e scarse documentazioni epigrafiche cristiane di Rimini, ma capace di cogliere la *pietas* del distacco terreno che univa e unisce ancora oggi indistintamente pagani e cristiani. Anche Angela Donati parte dalle molteplici conoscenze epigrafiche di età romana da Lei studiate molti anni fa, ritornando sulla seducente e recente integrazione del graffito della *domus* del chirurgo in *Eutych[es]*, che identifica come ipotesi nel dedicante dell'ara di Giove Dolicheno, quell'*homo bonus* tanto ammirato dai suoi pazienti.

Volutamente ho lasciato in chiusura del mio intervento il bel saggio introduttivo e problematico del bravo Raffaele Savigni, curatore del volume, che senza farsi prendere da un eccessivo campanilismo, delinea, da storico equilibrato e raffinato quale Egli è, un quadro della storia locale tra il IV e l'XI secolo. Distinguendo momenti e personaggi determinanti nella vita cittadina da fasi storiche meno felici, ma sempre inserite nel quadro dei circuiti commerciali e culturali dell'alto Adriatico, in rapporto con l'emergere delle altre città come Ravenna, Venezia, Ancona e in rapporto anche con Roma. Non voglio e non posso ripetere quanto sapientemente Savigni ha scritto in un testo scorrevole pieno di riferimenti incrociati attingendo a fonti archeologiche, archivistiche, storiche, paleografiche, che già anticipa storicizzando quanto gli altri autori hanno documentato e più analiticamente esaminato nei loro saggi.

Ne esce così, come dicevo nell'introduzione, un lavoro corale di grande spessore scientifico, che nella frammentarietà dei dati oggettivi offre un quadro storico coerente che rispecchia la complessità e la problematicità della vita della Chiesa e della città di Rimini nel I millennio dell'era cristiana.

Un volume che nell'ambito degli studi specialistici possiamo fin d'ora affermare collocarsi degnamente in continuità con gli insuperabili volumi di Luigi Tonini sulla storia di Rimini e che riporta il gruppo di lavoro alla ribalta del dibattito scientifico.

Voglio chiudere il mio intervento con una considerazione di più ampio respiro, che esula dal libro che presentiamo, ma che comunque indirettamente ci connette ad esso in quanto si tratta di una valutazione sulla ricerca, sullo studio, sull'analisi e sulla sintesi del nostro patrimonio archeologico ed artistico. È mai possibile che, in una società come la nostra, volumi di questo tipo non trovino lo spazio idoneo per essere diffusi e conosciuti più capillarmente! Sarebbe l'occasione giusta per far capire ai giovani non solo quanto complessa sia la ricerca e lo studio scientifico, ma anche quanto sia importante superare la superficialità dei nostri tempi, così fortemente condizionata dai mezzi di comunicazione di massa. Quello che mi preoccupa è l'assenza dei giovani ad incontri come questo. Va bene che si tratta di un libro scientifico, che deve essere presentato e discusso in ambito accademico, ma vi esorto a continuarne la diffusione soprattutto nelle scuole e verso i giovani, che vanno aiutati per far loro capire l'importanza di quell'anonimo muretto sul quale probabilmente passano interi pomeriggi a discutere sul da farsi o addirittura qualcuno di loro scrive messaggi criptici con vernice indelebile che nessuno comprende. Dobbiamo far sì che tra i giovani maturino i futuri soprintendenti, i direttori di musei, i sindaci e auguriamoci anche le più alte cariche dello Stato, giovani che sappiano capire e trasmettere il valore della tutela, della ricerca, della cultura, che in termini sociali vuol dire rispetto della storia e dell'uomo, mentre in termini cristiani vuol dire accoglienza, solidarietà e amore per il prossimo, princìpi e concetti ben documentati nelle pagine del volume sulla storia della Chiesa riminese, e che bisogna continuare a difendere poiché si tratta dei capisaldi della vita civile.

VITTORIO METALLI
Nel legame della libertà. La visione dell'uomo nel legame in Cristo nei testi Creazione e caduta *e* Etica *di Dietrich Bonhoeffer*
Cittadella Editrice, Assisi 2011

Da quando alla fine degli anni Sessanta Italo Mancini promosse in Italia la pubblicazione dell'*Etica* e delle lettere scritte dal carcere e pubblicate postume con il titolo di *Resistenza e resa*, e presentò la figura di Dietrich Bonhoeffer in un'ampia monografia (peraltro ripubblicata nel 1995 da Morcelliana), l'attenzione sulla riflessione teologica di Dietrich Bonhoeffer non è mai venuta meno in Italia. Indubbiamente è però mutata la prospettiva con cui si legge la sua opera. Mentre all'inizio della sua ricezione, il tema più studiato era quello del rapporto tra secolarizzazione e fede cristiana che emergeva dalle lettere dal carcere, e che comprendeva, fra l'altro, la presa d'atto del "mondo divenuto adulto" e il rifiuto del "Dio tappabuchi", lentamente si è preso consapevolezza del fatto che il frutto più significativo dell'elaborazione teorica di Bonhoeffer è piuttosto da cogliere nelle opere precedenti all'ultimo, convulso periodo della sua vita, e quindi nell'ecclesiologia, nella cristologia, nella teologia pastorale, nell'etica che egli ha avuto modo di sviluppare in modo più sistematico, anche se sempre incompiuto, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Quaranta del Novecento. La monografia di A. Gallas, pubblicata nel 1995 e la pubblicazione in italiano dell'edizione critica tedesca delle opere di Bonhoeffer recentemente conclusasi, hanno aiutato molto il lettore italiano ad avere uno sguardo sinottico sulla riflessione di Bonhoeffer che permettesse di coglierne la linea di sviluppo e le tensioni interne e soprattutto che lo emancipasse dall'etichetta di "teologo della secolarizzazione", che la fortuna delle lettere dal carcere gli aveva oramai cucito addosso. Si tratta infatti di un'etichetta riduttiva e anche fuorviante, poiché espressioni come quelle sopra ricordate di "mondo divenuto adulto" o di "Dio tappabuchi" sono presto divenute fra molti cattolici degli *slogans* per semplificare al limite del ridicolo questioni teologiche complesse che Bonhoeffer, con le sue tormentate riflessioni dell'ultimo periodo, ha semmai reso ancora più complesse. Il fatto che poi, con il volgere del secolo, si sia assistito ad un sorprendente (ma non troppo) "ritorno della religione" nelle società occidentali, ha accentuato i motivi di inattualità della teologia della secolarizzazione facendone un capitolo, peraltro modesto, della storia della teologia del Novecento.

Una delle ultime dimostrazioni di questo mutamento di prospettiva interpretativa verso l'opera del teologo berlinese, ucciso dai nazisti a Flossenbürg nel 1945, è il lavoro di Vittorio Metalli, frutto di una dissertazione di dottorato in teologia. Ciò che è interessante di questo lavoro non è tanto la ricostruzione della vicenda biografica che occupa il primo capitolo del testo, vicenda ampiamente conosciuta, quanto il tentativo di istituire un legame tra l'antropologia, che Bonhoeffer sviluppa nel suo corso universitario sui primi capitoli di *Genesi* risalente al 1933 (pubblicato con il titolo di *Creazione e caduta*), la cristologia, anch'essa sviluppata in un corso universitario dello stesso periodo, e la riflessione etica consegnata ai diversi scritti raccolti in *Etica*. Come annuncia già il titolo dello studio, il binomio concettuale che

illumina questo percorso è quello di "legame" e di "libertà", due concetti apparentemente antitetici, ma di cui Bonhoeffer mostra invece l'intima unità. L'antropologia teologica che quest'ultimo sviluppa nel commento a *Genesi* è infatti centrata sul conferimento all'uomo, mediante la creazione da parte di Dio, della libertà. Nella libertà Bonhoeffer non vede soltanto la caratteristica peculiare dell'essere divino, ma anche l'elemento veramente accomunante tra l'uomo e Dio. Tuttavia, essa diviene una caratteristica ontologica dell'uomo soltanto nella misura in cui si declina come "legame" o come "vincolo" (*Bindung*) fra Dio e l'uomo e deve dunque essere intesa propriamente come "libertà per l'altro". La vicenda della caduta di Adamo è letta da Bonhoeffer come perdita di questa condizione di libertà di tipo relazionale, a favore di una condizione di libertà intesa come autonomia, in cui l'uomo vuole possedere se stesso, ma che in realtà viene a delinearsi come *curvitas*, come ripiegamento dell'uomo su di sé. Si tratta dell'effetto fondamentale prodotto dal peccato, da cui l'uomo non può essere redento tramite le sole proprie forze, ma grazie alla riconciliazione avvenuta in Cristo. È appunto sulla base di tale riconciliazione che Bonhoeffer ha tentato di elaborare un'etica della responsabilità che sappia andare oltre l'assolutismo e il formalismo, tipici di molte teorie etiche della modernità, per cogliere il nesso esistente tra bene e realtà. Anche in questo caso il nesso tra "legame" e "libertà" appare fondamentale. Infatti, come Metalli osserva, «sciogliere il legame tra "obbedienza" e "libertà" equivale per Bonhoeffer ad eliminare quella tensione naturale che inevitabilmente insorge tra le due realtà, senza la quale, però, si andrebbe alla deriva o verso "l'etica del dovere" (*Pflichtethik*) di matrice kantiana (obbedienza indipendente dalla libertà), oppure verso "l'etica romantica" (*romantischen Genieethik*) del genio (libertà indipendente dall'obbedienza). Entrambe queste etiche hanno la loro giustificazione ultima in se stesse. La persona responsabilmente obbediente trova invece la giustificazione al di fuori del proprio "io": essa affida la propria azione completamente a Dio» (p. 336).

Il percorso tra antropologia, cristologia ed etica individuato da Bonhoeffer, e ripercorso con chiarezza da Metalli, non ha soltanto un valore per riflettere su questi temi da un punto di vista teologico originale, ma, come mette in rilievo nella sua prefazione Francesco Lambiasi, si presta ad una rilettura attualizzante alla luce della condizione post-moderna, dove l'idea di una libertà priva di legami è divenuta dominante, con il risultato di un pauroso impoverimento antropologico. L'antropologia e l'etica di Bonhoeffer offrono, sotto questo punto di vista, numerosi spunti di riflessione attuale, anche se certamente non tutto quello che egli sostiene può essere accolto senza discernimento. Anche perché dietro al richiamo autoritativo al testo biblico e alla polemica contro la filosofia, caratteristiche pur sempre presenti in un teologo evangelico come Bonhoeffer, si nascondono spesso precise opzioni filosofiche e teologiche che sono discutibili. Metalli stesso, che pure avverte tutto il fascino della personalità teologica di Bonhoeffer, nella conclusione indica alcune "zone d'ombra" della sua riflessione (tra tutte il suo rifiuto dell'*analogia entis*, che non è soltanto una formula, ma uno stile di pensiero) che il lettore cattolico dovrà accuratamente considerare per leggere oggi in modo proficuo l'opera di Bonhoeffer.

Andrea Aguti

Laila Lucci (a c. di)
Gioele

Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011

L'edizione del breve libro del profeta *Gioele*, *yô'ēl* «YHWH è Dio», edito dalla San Paolo nella collana Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, introdotto, tradotto e commentato da Laila Lucci, si segnala per la profondità del lavoro esegetico, evidente nelle note che corredano il testo, che permettono al lettore di cogliere l'importanza delle sfumature e delle varianti ai fini interpretativi, e per la scorrevolezza dello stile, evidente nell'introduzione dove viene agevolmente ricapitolata la *quaestio* riguardante il testo profetico. Com'è noto, il libro di *Gioele*, da sempre inserito nel canone fra i dodici profeti minori, è diviso in due parti: una profezia di castigo, il "giorno di YHWH", il giorno in cui il Signore visita il suo popolo nell'invasione delle cavallette e nella successiva carestia, e una di salvezza, di carattere escatologico, riguardante Israele, mentre agli altri popoli convocati nella valle di Yoshafat, viene riservato un giudizio di condanna. Questa duplice partizione del testo ha fatto pensare a una redazione a più mani, riservando a Gioele, "figlio di Petuel", il profeta "cultuale", i primi due capitoli, incentrati non solo sulla vivida descrizione della carestia e sulla sua interpretazione teologica, ma anche e soprattutto sulla liturgia di espiazione minutamente descritta. Mentre gli ultimi due capitoli sarebbero opera di un anonimo redattore del genere apocalittico. In verità, le cose per il libro di Gioele sono più complesse. E di questa complessità dà conto la chiara introduzione di Laila Lucci. Si viene così ad avere un quadro sinteticamente dettagliato del dibattito esegetico in corso riguardo la struttura del libro (due, tre o quattro parti?), la sua datazione (pre o post-esilico?) e la sua composizione (un autore, due autori o una pluralità di autori, visto che il nome Gioele, alquanto diffuso, potrebbe essere un artificio letterario non potendo desumere dal testo elementi storici circostanziati che possano condurre a possibile identificazione). Ma l'introduzione di Laila Lucci non si limita a un'esposizione delle teorie altrui, avanza anche una propria interpretazione riguardo la datazione e la composizione dell'opera basandola non su elementi storiografici, quanto stilistici e linguistici. L'autore sarebbe quindi uno scriba ignoto di un'epoca di molto posteriore all'esilio: a ciò farebbero pensare, tra l'altro, l'elevatezza dello stile, la presenza di termini aramaici, l'assenza di espliciti riferimenti alla monarchia. Elementi che situerebbero il libro di Gioele all'epoca degli ultimi scritti antico-testamentari, quando gli scribi studiavano i testi già raccolti nel canone biblico. Da queste poche note, si può comprendere come l'introduzione, come l'apparato delle note, costituiscono un piccolo, ma denso saggio di esegesi storico-critica, se si devono proprio dare definizioni, che fa apprezzare l'ampiezza e la ricchezza di questo metodo d'indagine, dove, per risolvere i tanti interrogativi che accompagnano un testo, soprattutto se arcaico, si deve tener conto della cornice storica e dei generi letterari in esso presenti come, ovviamente, dello stile e della terminologia utilizzata, senza trascurare il significato teologico e liturgico, la liturgia espiatoria del "giorno di YHWH", e la centralità del Signore, che percorre tutto il libro, capace di ira ma anche di misericordia, capace di tornare sui propri passi come più volte avviene nell'Antico Testamento.

Marco Bellini

Carlo Rusconi
Manuale di Introduzione all'Ebraico biblico
EDB, Bologna 2010

Biblista e teologo, esperto di fotografia e di arte sacra, don Carlo Rusconi è un autore versatile e poliedrico. Ha al suo attivo una produzione varia che spazia dalla storia della Chiesa attraverso gli anni giubilari (*L'anno di grazia del Signore*, Rizzoli, Milano 2000), ai rapporti tra cristianesimo e fede ebraica (*Il grande pedagogo*, Rizzoli, Milano 1997), alla morale cristiana (*Una sola carne. La metafora nuziale*, Il Cerchio, Rimini 1993), all'iconografia cristiana (*Fulget crucis mysterium. Evoluzione dell'iconografia del crocefisso: dal mistero alla cronaca*, Il Cerchio, Rimini 1991). Coniugando la raffinata conoscenza della lingua greca con simbolo e metafora, quali appaiono nel testo biblico giovanneo, *Le nozze dell'Agnello. La metafora delle nozze in S. Giovanni* (Pazzini, Villa Verucchio 2008) offre una chiave di conoscenza del rapporto fra il mistero di Dio e il suo popolo. Eccellente esperto delle lingue bibliche (greco, ebraico, latino), che ha insegnato presso il Pontificio Istituto Biblico, lo Studio Teologico Accademico Bolognese, l'Istituto Teologico del Seminario di Rimini, nonché l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Diocesi di Rimini, don Carlo Rusconi si distingue per la sua produzione di tipo linguistico e filologico. Pubblicato nel 1996 per la casa editrice EDB, il suo *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, è il primo, fino alla data della sua pubblicazione, che dia l'equivalenza tra il greco neotestamentario e la lingua italiana. Fra tutta la sua produzione spicca la recente pubblicazione del *Manuale di introduzione all'ebraico biblico* (EDB, Bologna 2010), che ha preso forma nel corso degli ultimi anni attraverso lo studio e la sua esperienza di docente della lingua ebraica, come egli dichiara nella prefazione al testo. È un ricco corso in due volumi complementari di 671 pagine ciascuno, che si inserisce nel filone, in realtà piuttosto esiguo, dei testi in lingua italiana, volti ad offrire un approccio di tipo scolastico a questa lingua semitica. Il primo volume è suddiviso in cento lezioni, a loro volta articolate in 334 paragrafi, ciascuna delle quali presenta, secondo un ordinato modello *standard*, tre parti distinte e insieme correlate. La prima parte contiene nozioni di morfologia e/o sintassi esposte analiticamente. Singoli argomenti più corposi (per esempio il plurale dei sostantivi e, soprattutto, le coniugazioni verbali) vengono suddivisi nello spazio di lezioni successive, accorgimento che permette un'assimilazione tanto graduale quanto solida delle varie nozioni morfologiche. La seconda parte contiene un vocabolario essenziale, che offre alcuni termini in lingua ebraica con i relativi equivalenti in lingua italiana; questo dà modo di conseguire gradualmente una ricchezza lessicale che, non solo permette di affrontare gli esercizi contenuti nella lezione, ma compone nel tempo un bagaglio adatto ad affrontare testi biblici sempre più complessi. La terza parte consiste in vari esercizi che utilizzano, come accennato, il vocabolario previamente introdotto, volti a sviluppare nello studente le abilità della lettura, dell'analisi delle singole forme grammaticali e che facilitano le traduzioni dall'ebraico all'italiano e, viceversa, dall'italiano all'ebraico. Le spiegazioni relative alla morfologia e alla sintassi sono precedute dal numero del paragrafo e dal relativo titolo che introduce l'argomento trattato, rendendo schematico e ordinato l'apprendimento. La terza parte di ogni lezione

contiene brani di difficoltà crescente, in parte di provenienza biblica, che fungono da esercizi di lettura, traduzione e analisi, i quali consentono di acquisire una progressiva dimestichezza con il testo delle Scritture.

Il secondo volume è un importante sussidio, inseparabile dal primo, di cui segue l'ordine delle singole lezioni e ne ricalca la divisione in tre parti. La prima offre lo svolgimento degli esercizi proposti nel primo volume; questa prassi ha il vantaggio di rendere accessibile lo studio della grammatica, una volta appresi gli elementi basilari, anche senza l'ausilio di spiegazioni del docente. La seconda parte si caratterizza per la proposta di testi biblici, di difficoltà progressivamente crescente, con la relativa analisi e traduzione dei singoli lessemi; i brani sono tratti dal libro di Rut, Giona e Giudici che vengono analizzati per intero; cui si aggiungono *Gen* 1-3; alcuni salmi; brevi pericopi dai libri di Isaia e Geremia; un brano del Deuteronomio e la versione in ebraico di un breve passo dal vangelo di Matteo. Nel secondo volume è compresa una serie di esercizi supplementari volti a consolidare la materia appresa nelle lezioni. In questo modo viene superato il concetto classico di crestomazia intesa come semplice raccolta di brani giustapposti; le pericopi vengono, invece, disseminate nel corso del testo come corredo indispensabile per consolidare le nozioni man mano apprese. Una terza parte è costituita da un essenziale vocabolario ebraico-italiano e italiano-ebraico, contenente i vocaboli incontrati nelle lezioni, nonché una serie di indici riguardanti la materia trattata nel primo volume (vocaboli, verbi, citazioni bibliche delle letture utilizzate). È appena il caso di far notare che al termine delle cento lezioni gli studenti saranno in grado di affrontare la traduzione dei libri biblici storici.

Per la mole imponente del lavoro, la ricchezza e la varietà dei materiali proposti, l'acribia scientifica che connota le spiegazioni, la precisione di introduzioni e indici, questo manuale di introduzione all'ebraico biblico può considerarsi un'opera innovativa nel campo dell'insegnamento della lingua ebraica, in quanto offre una panoramica completa, volta non solo a soddisfare le esigenze del discente l'ebraico biblico, ma anche a costituire uno strumento valido per i docenti di questa lingua semitica a livello propedeutico.

Laila Lucci

G. Scarca
Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo
Àncora, Milano 2010

Lavoro culturalmente ampio, complesso nell'analisi, monitorato sulle corde d'una personalità ricchissima e vivace e, dunque, esigente di sensibilità e rispetto, attenzione e intuito non comuni: questo in sintesi quanto felicemente offre al lettore la Prof. ssa Giovanna Scarca con il libro *Nell'oro e nell'azzurro*, dove presenta con tutta la fecondità del "genio femminile" la poliedrica figura di Vittoria Guerrini, in arte Cristina Campo (1923-1977), poetessa di raffinata levatura letteraria e intellettuale. L'angolatura privilegiata dalla quale la Prof.ssa Scarca ha accostato la Campo è stata la dimensione religiosa, la tonalità "mistica" del suo mondo interiore, spigolato pure nell'ampio epistolario, e brillantemente rilevato nella "Poesia della liturgia" che, in un crescendo d'intensità spirituale, anima di afflato di infinito tutta la ricerca esistenziale e l'opera di una delle voci più significative della cultura letteraria italiana del sec. XX.

Nata a Bologna nel 1923 in una famiglia di musicisti e di scienziati, Vittoria Guerrini-Cristina Campo resta nella città emiliana assai poco. Nel 1928, infatti, la famiglia si trasferisce a Firenze. La precaria condizione di salute dovuta a una malformazione cardiaca congenita porterà Vittoria in tanto ambiente stimolante ad esaltare ancor più le proprie doti creative con passione per lo studio e per l'arte. Dal 1955 alla morte, sopraggiunta nel 1977, ella poi vivrà a Roma, dove il suo itinerario si completerà fino a piena maturazione di conoscenze e di interessi d'ogni tipo. Non v'è dubbio che l'opportunità di soggiornare a lungo in due città come Firenze e Roma le siano state più che congeniali per incontri con personalità della cultura, coltivarne l'amicizia, arricchire il proprio genio non solo sui libri. Vittoria-Cristina partecipa alle esperienze di pensiero letterario ed ecclesiale del dopoguerra italiano e straniero e del dopo Concilio Vaticano II. Di tutto ciò la sua opera porta evidente segno, in quanto elabora con fecondità il molto ricevuto.

La Prof.ssa Scarca delinea tanto tesoro nelle prime tre righe con le quali inaugura il proprio lavoro, asserendo: «Cristina Campo evoca fascino e mistero, il mistero di una donna che fece della discrezione il suo emblema, il fascino di una scrittura ispirata alla pura bellezza della verità» (p. 9). Perciò è senz'altro indovinato l'approccio alla Campo dal punto dell'analisi religiosa dei suoi scritti e, in specifico, della sua conoscenza ed esperienza della liturgia, che nel Cristianesimo traduce la bellezza della fede, della tradizione e dell'annuncio "pregati" in armonia. Ella si svela qui in particolare anima ecumenica nel respiro a due polmoni tra Oriente e Occidente. Come si nutre di quanto le offre la Chiesa Cattolica Romana nella fine spiritualità benedettina, così attinge pienamente al meglio della tradizione bizantina, accostando testi come la *Filocalia*, *I racconti del pellegrino russo*, autori come Pavel Florenskij e partecipando allo splendore delle celebrazioni nella Cappella del Russicum.

Nelle opere della Campo pare veramente di incontrare incarnato il teorema filologico del binomio "cultura-culto", dove "cultura" deriva da "culto" e dove, infine, entrambi si fondono sublimandosi reciprocamente nel *pulchrum* e nel *verum*. Cristina Campo, affascinata dalle liturgie in canto gregoriano a Sant'Anselmo, s'innamora

dell'Ufficio Divino, ne gusta la bellezza e scrive in una lettera il segreto rinvenuto nel breviario così "vissuto": «È la preghiera a impadronirsi lentamente dell'uomo, non l'uomo della preghiera, è lei a bere l'uomo e dissetarsene, e solo in seconda istanza la cosa è reciproca» (p. 25). Allo stesso modo Cristina conosce meglio se stessa e il *perché ama scrivere*. La Prof.ssa Scarca ne coglie il cuore spiegando: «Scrivere significa accogliere e lasciarsi penetrare "come per osmosi" da una realtà piena di senso e mistero, incontrarla attraverso la parola che acconsente a stare dentro questa relazione di reciproca creazione e illuminazione, corrispondendo alla visita o al dono in un orizzonte di libertà e gratuità» (p. 40).

In questa esperienza prendono, dunque, spessore non indifferente le parole della poetessa che affermano: «Penso veramente che la liturgia slavo-bizantina nel suo splendore possa introdurre la mente in una nuova dimensione» (p. 84). Le facoltà intellettive vengono infatti colmate dalla convergenza di mistiche melodie, innologie, icone e incensazioni che *sono* la liturgia bizantina e in specifico proprio quella slava, ricca di polifonie ed espressività in ogni manifestazione artistica, in cui il *pathos* deve costituire l'anima del linguaggio e del messaggio.

Non vi è l'astratto vuoto di un'inquietudine culturale e spirituale mai appagata in questa attrazione della nostra Poetessa, che si "nutre" della "famiglia del Russicum" dove, tra gli altri, frequenta insigni personalità quali padre Ireneo Hausherr e padre Robert Taft. Tutto inoltre costituisce la "danza dei sensi spirituali", anche la biblioteca del Pontificio Istituto Orientale, dove regna «il più profondo silenzio… tra i tavolini illuminati da piccole lampade verdechiaro» e dove studiano «anche quelli che sono sacerdoti da anni» (p. 131), come le scrive una persona amica. Tutto culmina nella santa anafora della Preghiera eucaristica, che in *Diario bizantino* dice essere: «Tremendo che a ciascuno sia di nuovo irrevocabilmente assegnato per gli eoni degli eoni come nell'Eden il suo nome e il suo cibo», là dove «nell'oro e nell'azzurro» saremo tempio della SS. Trinità.

La bibliografia curata da Maria Pertile è esauriente e completa per una ricerca che voglia continuare a scavare nell'arte, nella vita e nella personalità di una giovane donna che in queste pagine di Giovanna Scarca rivive, parla e ci ospita nel suo mondo terso d'infinito anelito.

Luciana Maria Mirri

G. Gardini – P. Novara
Le Collezioni del Museo Arcivescovile di Ravenna
Ravenna 2011

È di André Malraux il celebre motto con cui si rammenta che una statua romanica non era all'origine una scultura e che una vergine in Maestà di Cimabue non voleva essere un quadro. Si tratta di un ammonimento inaggirabile per chiunque entri in una galleria d'arte antica pubblica o privata e voglia godere pienamente delle opere di significato cristiano (e non solo) esposte, senza dimenticare la *pietas* religiosa che anima gran parte delle testimonianze artistiche della nostra civiltà. La riduzione del fatto figurativo alla sua dimensione estetica o a quella storico-stilistica (dove "storia" tuttavia assume un significato assai riduttivo) è uno scoglio che non riesce ad essere ancora del tutto superato sia a livello accademico, sia nel novero della divulgazione benché da più di un secolo gli studi europei ed internazionali abbiano dischiuso ben altre opportunità di approfondimento. Non a caso Pavel Florenskij arrivò a ritenere addirittura impossibile per un'istituzione museale l'accoglimento delle pitture sacre russe su tavola, tolte dall'ambiente ecclesiastico e dalla dimensione liturgica per cui erano state pensate e di cui si nutrirono. Ciò nonostante gli eventi storici hanno imposto la necessità di avere luoghi dove poter conservare, esporre e studiare manufatti o frammenti provenienti da luoghi di culto scomparsi o profondamente mutati; ma questo necessario spaesamento non giustifica la trascuratezza con cui le finalità sacre delle opere e i sensi devozionali e teologici, simbolici e mistici in essi racchiusi vengono spesso trattati.

Sfugge a questa critica però la bella guida *Le Collezioni del Museo Arcivescovile di Ravenna*, edito nel 2011, con cui si festeggia la riapertura della sede espositiva avvenuta il 6 febbraio del 2010 dopo 10 anni di lavoro. Il volume è corredato, difatti, dai testi di Paola Novara, archeologa, e di Giovanni Gardini, esperto del rapporto fra arte sacra e catechesi; testi che rendono pienamente ragione della profonda cultura spirituale che ha informato i manufatti qui esposti, dal minimo frammento al capolavoro. È bene ricordare che nel 1734, l'anno in cui, sotto il pontificato di Clemente XII, fu aperta a Roma la collezione dei Musei Capitolini, il primo vero museo aperto al pubblico come oggi lo intendiamo noi, l'arcivescovo ravennate Maffeo Niccolò Farsetti (1727-1741) iniziava a mettere insieme quell'importante raccolta di epigrafi antiche, paleocristiane e medioevali che a tutt'oggi è considerata il primo nucleo della collezione efficacemente descritta dalla Novara e da Gardini. Misconoscere oggi il lascito pregevole di sapienza religiosa oltre che di bellezza formale e di poesia sacra visiva, significherebbe dunque tradire l'originario *imprinting* storico dell'istituzione. E se la raccolta Farsetti dà la possibilità al visitatore di percepire il passaggio dalla religiosità classica a quella cristiana, all'interno di una stessa lingua e di una stessa mentalità culturale (per cui il Cristianesimo è al contempo rottura ma anche continuità e lievito del cosiddetto "paganesimo"), la collezione arcivescovile trova il suo centro nelle stanze superbe della Cappella di Sant'Andrea, luogo di preghiera riservato ai vescovi ravennati voluta da Pietro II, che tenne la cattedra dal 494 al 519, negli anni della lotta contro la dilagante e potente eresia ariana. Dal vestibolo in cui

il Cristo in vesti militari, imberbe, apollineo e vittorioso sul male (simboleggiato dal leone e dall'aspide ch'Egli calpesta), fino ai clipei che accolgono i busti classicissimi di Apostoli, Santi e Servi, il tappeto dei mosaici si dispiega abbacinante ed eloquente, avvolgendosi attorno ai centri significativi: la croce, il *Chrismon*, ancora il volto giovane del Salvatore col nimbo cruciato. È una romanità "orientale" e trasfigurata dall'incarnazione del Verbo, vittorioso sulle tenebre della morte e della menzogna: «*Ego sum Via Veritas Vita*» cita il libro tenuto in mano dal Cristo arcistratega, Luce incarnata che si erge tra due monti gemelli, emblema del sole divino risorgente dopo aver vinto l'abisso del male. A rendere possibile un confronto nel seno di una tradizione tecnica e sapienziale perenne, il Museo raccoglie i sei grandi frammenti musivi provenienti dall'abside dell'antica basilica Ursiana realizzati nel 1112, al tempo dell'arcivescovo Geremia ed esempio di un linguaggio bizantino pienamente evoluto, dove il simbolismo si è cristallizzato in un lessico ricchissimo e internazionale. Un'appendice storico-geografica rende ragione del lapidario prezioso impiegato dai mosaicisti attivi a Ravenna dall'antichità al Medioevo, indicando la provenienza dai luoghi più riposti del Mediterraneo: peccato che non s'accenni al più umile ma così necessario e presente fin dall'età romana Verde Marecchia, dono del fiume che segue la Via Aretina fino alla foce riminese.

Certo è la pietra, tra epigrafi e mosaici, a dominare le collezioni del Museo, a cui vanno aggiunti i ricami di marmo delle transenne (antenate lapidee delle iconostasi lignee bizantine e gotiche), gli splendidi bassorilevi che completano pietre sepolcrali e sarcofagi (fascinoso quello intatto del V-VI secolo, coi pavoni gemellari che s'abbeverano ad un'unica coppa e i doppi agnelli nutriti dal triplice frutto di un dattero) e che si dipanano, infine, sull'ambone incompleto proveniente dalla chiesa dei Santi Giovanni e Paolo (non gli Apostoli, ma i fratelli eroi della fede che la tradizione vuole martirizzati ai tempi di Giuliano l'Apostata). Il pulpito (596-597) è un testo di pietra scolpito a scacchiera: ogni quadrato è "abitato" da un animale, a significare la lode dell'intero universo a Dio, modulata come un seducente bestiario raccolto dall'acqua, dal cielo e dalla terra. Capolavoro assoluto del bassorilievo eburneo paleocristiano è, infine, la potente cattedra detta di Massimiano, forse dono prezioso dell'imperatore costantinopolitano al vescovo ravennate, che pontificò dal 546 al 556. La lussureggiante iconografia biblica è qui offerta in uno stile espressionista "siriaco", quasi lo scranno desiderasse divenire l'antenato classicheggiante delle sculture romaniche e segnare la nobile via ai maestri futuri, secondo quei percorsi carsici mirabilmente tracciati da Jurgis Baltrušaitis. L'indagine iconografica si fa in tal caso particolarmente ampia e affascinante, mentre i risultati formali potrebbero ben evocare una continuità di quella *Pathosformeln* che Aby Warburg pone tra i fondamentali recuperi dall'antichità nel Rinascimento italiano.

Il libro testimonia ben di più di questi necessari affondi nel patrimonio della Collezione Arcivescovile: si parla della pinacoteca, scandita dai maestri belliniani e raffaelleschi locali, della stanza delle pianete risalenti all'XI-XII secolo e del tesoro che mette insieme oggetti liturgici davvero non ordinari. Così si passa dalle croci d'argento (soprattutto quella del vescovo Agnello, "restituita" al VI secolo e commovente come un'abside musiva antica, malgrado il centro è ricostruito nell'età della Controriforma) all'ostensorio lussuoso di Pio IX, ultimo fuoco d'artificio di

una chiesa solenne e barocca. Le Collezioni dell'antico, stratificatissimo Palazzo Arcivescovile, sito al numero uno di Piazza dell'Arcivescovado, sono illustrate come l'emanazione di un unico mistero centrale, manifestatosi nello spettro molteplice del tempo, e indagate quindi con tutta la serietà e il rigore scientifico che la ricerca storica richiede, ma anche radicate a quella dimensione celeste che ripete in un cerchio liturgico perfetto i modelli biblici e sacri senza tramonto e il loro simbolismo, dai pavoni del V secolo al pellicano eucaristico medioevale ripreso nell'ostensorio di papa Mastai Ferretti.

Alessandro Giovanardi

D. Di Giosia
La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II

LEV Editrice, Città del Vaticano 2011.

Nel volume *La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II*, p. Dario di Giosia è riuscito a rivisitare le linee salienti della pastorale giovanile rendendo presente non solo il pensiero di Giovanni Paolo II, ma anche il suo amore per l'umano, per l'uomo chiamato ad essere immagine di Cristo.

Come sottolineato dall'autore, Karol Wojtyla non si è limitato all'analisi sociologica dell'età giovanile, ma a partire dal dato "bio-psicologico", l'ha ricondotta ad una "brillante antropologia" orientata teologicamente a Cristo. «Antropologia e cristologia sono per il papa (Giovanni Paolo II) inseparabili. Chi è l'uomo e dove deve andare per trovare la vita è proprio ciò che è apparso in Cristo. Questo Cristo non è soltanto un'immagine di esistenza umana, un esempio di come si debba vivere, ma è in certo modo unito ad ogni uomo» dice Ratzinger in una citazione riportata al termine del secondo capitolo.

Quella di Giovanni Paolo II non è stata la semplice formulazione di una teoria, ma di un'azione supportata da uno sguardo trasfigurato dallo Spirito. Solo un vedere trasfigurato in Cristo sa cogliere l'azione e la presenza dello Spirito nel mondo giovanile. Molto spesso le analisi sociologiche sottolineano gli aspetti problematici, invece p. Di Giosia ha riproposto alcune immagini ricorrenti nell'approccio pedagogico di Giovanni Paolo: la gioventù come speranza, come ricerca, entusiasmo, scelta, crescita, come ricchezza, contestazione, contraddizione, pienezza.

Il testo riesce a rendere ragione del pensiero di questo nostro grande maestro, ma attraverso le ricche pericopi di citazioni è anche una pista per imparare a condividere uno sguardo abitato dallo Spirito e per questo capace di intravedere tracce di speranza e pienezza.

Già dai primi capitoli esprime il desiderio del papa di riconoscere un ruolo e uno spazio ai giovani all'interno della Chiesa proprio per la loro carica di novità, di rinnovamento, per l'energia vitale e il forte idealismo che li caratterizza.

Su un piano più personale, invece, valorizza la necessaria adesione del giovane alla

verità delle cose, il suo contributo al proprio cammino di crescita, che nessun educatore potrà mai imporre senza fare i conti con la libertà di ogni ragazzo. Con una citazione diretta ricorda che la complessa struttura interiore dell'uomo «non può essere costruita solamente dall'esterno. Ognuno deve costruirla dal di dentro, edificarla nella fatica, con perseveranza e pazienza»[1].

Quindi il riconoscimento di un ruolo anche attivo dei giovani per il proprio cammino personale e per il necessario contributo al Corpo di Cristo. È l'invito ad un cammino di maturità e responsabilità, che non esclude le inevitabili crisi di crescita, ma dove «la vita appare come un dono e un grande compito, per cui si è ricollocati davanti agli altri e al mondo in modo nuovo, al tempo stesso critico e creativo». Accogliere le sfide e le difficoltà che la realtà propone, perché la gioventù è capace di un ritmo spirituale, che rigenerato dalla dinamica del ricevere e del donare, può contribuire alla diffusione della Parola, con lo slancio, la generosità e l'entusiasmo tipiche dell'età giovanile.

Per gli educatori meno giovani offre anche le chiavi di una giovinezza spiritualmente perenne e, citando Giovanni Paolo II, dice: «Dio è giovane perché vive nell'eternità l'"adesso" sempre inedito delle iniziative mirabili del suo amore».

Altro elemento esposto è la forma del suo insegnamento, che spesso si pone come risposta alle domande dei giovani e offre le tematiche fondamentali, i nuclei centrali, lasciando ai gruppi, alle parrocchie, agli episcopati il compito di declinare i cammini formativi. Quindi itinerari da costruire a più mani, da arricchire con il contributo della fede vissuta della Chiesa.

Un insegnamento che conduce a superare la paura di incontrare Cristo, perché «concedersi a Lui significa recuperare, sanare e recare a compimento la persona nella sua genuinità». Giovanni Paolo II include l'incontro con la croce, con la sua forza redentrice e invita i giovani a portarla per il mondo, un annuncio che invita alla missione.

Padre Di Giosia sottolinea inoltre la capacità di invitare alla preghiera e all'incontro personale con Cristo anche in raduni di grandi dimensioni. Wojtyla rende presente Gesù con la domanda: «Chi cercate?» e poi la proposta dei sacramenti quale luogo per entrare in contatto profondo con Dio.

Nella pastorale giovanile trova grande spazio la dimensione vocazionale, che Giovanni Paolo propone come dato antropologico, perché la rettitudine morale non è sufficiente a soddisfare le esigenze dell'uomo. Vocazione come chiamata a partecipare alla natura divina e come risposta a cui si accede attraverso l'accoglienza della dimensione del dono. Al centro c'è sempre l'incontro con Cristo su cui fondare il proprio progetto di vita personale, perché nel dialogo con Gesù è possibile comprendere e accogliere il piano di Dio, il compito affidato ad ogni uomo.

Il testo mostra come Giovanni Paolo II abbia cercato uno spazio per i giovani all'interno della Chiesa, un ruolo che permettesse loro di mostrare un aspetto vivace dell'intero Corpo. Ha prospettato il cammino educativo come un reciproco arricchimento tra le varie componenti della comunità ecclesiale. Ha intravisto dei «segni di speranza e vi apporta il suo personale contributo, sintonizzandosi su quanto Dio stesso

1. Per le fonti, vedi D. Di Giosia, *La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2011, qui citato a p. 59.

va realizzando per i giovani e attraverso i giovani. Si tratta di un processo che vede protagonisti il papa e i giovani». Tra gli strumenti ha genialmente individuato le Giornate Mondiali della Gioventù in cui si è fatto "accompagnatore" dei giovani. Quindi educa alla Chiesa invitando a farne parte, coinvolgendo i ragazzi attraverso la propria persona, in un'unica grande storia, dove non sono solo destinatari della pastorale, ma protagonisti della missione. La Giornata Mondiale della Gioventù come cammino di un popolo, come parabola di vita, come pellegrinaggio personale lungo il quale approfondire gli argomenti principali della fede, nella profondità mistica che solo l'incontro personale con Cristo può dare. Un percorso in cui parrocchie e movimenti hanno un proprio compito. Il tema della partecipazione è saldamente legato al mistero pasquale, proponendo una partecipazione mistica, che a partire dal battesimo prosegue attraverso la riconciliazione e l'Eucaristia, col fine dell'amore in Dio. Giovanni Paolo II propone una partecipazione ricca dove «nell'"essere insieme" l'uomo ritrova se stesso attraverso l'altro, quindi può giungere al cuore medesimo del mistero della vita attraverso l'Altro». Una Chiesa come comunione di persone radunate dall'amore di Cristo per partecipare alla sua vita e alla sua missione. Non tralascia di invitare ad indagare le proprietà della Chiesa: cattolicità, unità, apostolicità, santità, ma soprattutto ricorda che: «Noi siamo chiesa! Noi non possiamo criticarla come se essa fosse esterna a noi». Padre Di Giosia nota giustamente che ad ogni educatore è proposto di accompagnare la partecipazione dei giovani attraverso un discernimento dei segni, coinvolgendoli per evangelizzare insieme. La Chiesa va proposta come luogo di incontro con Cristo.

Giovanni Paolo II punta a una integrazione tra fede e vita, per questo l'annuncio evangelico non si riduce a una falsa pretesa oggettivistica, ma ingloba annuncio, testimonianza, contatto vitale e partecipazione.

Nel capitolo sulla testimonianza l'autore mette in evidenza la capacità motivante del papa: «Cristo conta sul vostro aiuto. Egli ha bisogno di voi per diffondere la Buona Novella del suo amore e il Vangelo dell'eterna salvezza». Essa nasce dal considerare la gioventù speranza della Chiesa, perché sul suo impegno si deve costruire il domani. Inoltre, Wojtyla desidera che la fede dei giovani si fortifichi proprio mentre la donano agli altri. È una prospettiva che scuote la posizione di quegli educatori o catechisti concentrati unicamente sulla propria testimonianza e che non sanno dare visibilità all'azione dello Spirito nei ragazzi che sono loro affidati. Anche la Giornata Mondiale dei Giovani è valorizzata come strumento per dare testimonianza della fede secondo un ritmo e una modalità vivace anche di fronte alle difficoltà e alla routine vertiginosa della vita: «Prendi la croce!, accoglila, non lasciarti schiacciare dagli eventi, ma vinci con Cristo il male e la morte!». E poi la categoria del "chiasso", con la quale Giovanni Paolo II rilegge l'incomprensibile e vorticosa energia dei giovani, talmente grande da non poter essere rinchiusa in una ragione, più grande del singolo uomo, eppure così umanamente assetata di incontro, di condivisione. In essa legge le stesse tracce di insondabile mistero che avvolgono l'azione dello Spirito: troppo forte e troppo grande, ma fedelmente *invocante* condivisione. Nella voglia di cantare, urlare, danzare scorge una testimonianza necessaria, capace di trascinare e coinvolgere.

Solo al decimo capitolo troviamo l'educatore, considerato amico maturo e responsabile. Ma ciò che più attrae non è la descrizione teorica delle abilità di un bravo educatore, quanto la preziosa descrizione della relazione educativa che Giovanni Paolo II

sapeva allacciare comunicando ai giovani vicinanza, stima, rispetto, solidarietà. Il testo riporta le caratteristiche di un educatore esigente e contemporaneamente rispettoso del vissuto e delle fatiche di chi deve maturare. Allegro e autoironico ha amato condividere con i ragazzi i suoi viaggi, il suo pellegrinare e la sua vita. Inoltre ha saputo mantenere un difficile equilibrio: tra il saper cogliere l'agire kairologico dello Spirito e l'aver chiare nel progetto educativo le finalità del percorso. La sua solida antropologia fondata in Cristo è stata il bilanciere che gli ha permesso di mantenere questo difficile equilibrio. Il papa ha fatto appello anche alla vocazione di questo particolare servizio nella Chiesa, perché «essere educatore oggi comporta una vera e propria scelta di vita», che comporta essere disposti ad andare incontro ai giovani, cercarli, avvicinarli, accoglierli, accompagnarli, nella consapevolezza che «gli educatori devono credere alla potenza della Parola di Dio e credere al lavoro dello Spirito Santo che supera ogni pedagogia».

Quanto esposto è una breve sintesi delle sollecitazioni che questo testo propone ad ogni educatore, catechista, genitore, animatore che sia. Attenzione al dato bio-psicologico, ad una antropologia centrata in Cristo, all'agire kairologico, al coinvolgimento dei giovani, ad una proposta che indirizza al Mistero, alla dimensione vocazionale, alla necessaria testimonianza dei giovani, alla chiassosa e frizzante energia dei ragazzi, alla relazione educativa; il tutto in una rigorosa selezione delle principali dimensioni della pastorale giovanile.

Il testo propone gli àmbiti tipici della vita di fede: l'annuncio, il senso di Chiesa, la dimensione vocazionale, la formazione etica, la testimonianza di fede, l'impegno socio-caritativo. All'interno di questa cornice, p. Di Giosia ha trattato in maniera esauriente, tra gli altri, i punti a cui ho velocemente accennato, proponendoli attraverso le parole di Giovanni Paolo II. Il frutto di un lavoro durato quattro anni è dunque una mappatura dei principali temi della pastorale giovanile, riletti alla luce del grande insegnamento di un amante della gioventù.

E se bisogna riconoscere a p. Di Giosia di essere riuscito a mostrare come la connessione del dato bio-psicologico con la metafisica personalistica sia certamente un apporto originale dell'insegnamento del pontefice, tuttavia questo non è l'unico dono prezioso. Dal testo non emerge solo un'intelligenza particolare, ma uno straordinario connubio di divino e umano, che Giovanni Paolo II sintetizza dicendo: «Dio mi ha fatto la grazia di amare appassionatamente i giovani». Vale la pena, per ogni educatore, leggere questo testo, nella speranza di essere contagiato da tale passione.

Antonietta Lombardini

N. GALANTINO (a c. di)
Sull'anima. È in gioco l'uomo e la sua libertà
Cittadella, Assisi 2011

A pagare le spese della rottura dell'*alleanza tra filosofia e scienza*, consumata almeno da due secoli dalla svolta idealista della filosofia, è oggi soprattutto l'*antropologia filosofica*, a cui l'uomo contemporaneo non è più abituato e motivato a rivolgersi quando *è in gioco la sua identità e la sua libertà*. Il suo dramma, quindi, si compie tra i vicoli ciechi delle diverse forme delle attuali gnosi (a sfondo religioso e pseudoscientifico) e le strade spaziose lastricate di immanenti certezze e promesse da parte della scienza.

Accogliamo quindi con gratitudine i contributi raccolti dal professor Nunzio Galantino nel volume *Sull'anima*, argomento che calamita ultimamente anche il grande pubblico e che non ha mai smesso di affascinare filosofi, teologi e scienziati, tra cui, di recente, i membri – a vario titolo – del Seminario Permanente di Epistemologia della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli, sezione S. Luigi), a cui si debbono, appunto, tali contributi.

Il volume è aperto dal curatore, ordinario di Antropologia filosofica presso la PFTIM e Responsabile del *Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose* della CEI, il quale offre in chiave storica il passaggio dalla "filosofia dell'anima" a quella "della mente" (*Dall'anima alla mente: nomi, concetti e tappe di un itinerario*), fino ad arrivare alle più recenti (e curiose) branche della filosofia (p. es. neurofilosofia, neuroteologia); il saggio trova la sua completezza introduttoria nel contributo della professoressa Liliana Moscato Esposito, docente di Estetica nella medesima Facoltà, la quale delinea le forme di comunicazione "alternative" a quelle della filosofia e della scienza che veicolano la tradizione sapienziale sull'anima: il mito, la letteratura, l'arte e, soprattutto, la prassi religiosa e i culti misterici (*Sunt aliquid manes. Anime e corpi nella tradizione classica greca e romana*).

Il volume entra nel vivo della questione con i saggi che affrontano le tesi dell'*epistemologia evoluzionista* e del *riduzionismo dell'anima alla coscienza fenomenica* oggetto della neurofisiologia: il fisico Ermenegildo Caccese, studioso della teoria dei sistemi hamiltoniani integrabili e dei fondamenti della teoria della relatività, mostra criticamente come il principio di complementarietà della meccanica quantistica (N. Bohr) applicato all'epistemologia evoluzionista, così come propone il nobel per la fisiologia M. Delbrück, non permette in ultima analisi il superamento del dualismo cartesiano (*L'anima in quanto sede della conoscenza nel programma dell'epistemologia evoluzionista. Osservazioni critiche sulle posizioni di Max Delbrück*, con bibliografia); nello stesso senso va il contributo del biologo Antonio Giuditta, socio dell'Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche, il quale propone una tesi evoluzionistica della natura e l'origine della mente d'ispirazione neolamarckiana, cioè finalistica, in parte comprensibile anche dal lettore "non addetto ai lavori", grazie alle chiarificazioni filosofiche e biologiche introduttive (*Dall'anima allo spirito: per un discorso sul divenire*); infine, il professor Edoardo Cibelli, fisico e teologo, assistente presso la PFTIM (sezione "S. Tommaso"), evidenzia come l'anima non possa essere ridotta

alla coscienza empirica, ossia ai processi neurofisiologici attraverso i quali astrae fino ad auto-trascendersi; l'Autore poggia le sue tesi sugli studi di B. Lonergan e propone le ricerche del neurofisiologo B. Libet sulla volontà libera, ribadendo la necessità di una corretta fondazione metologica che consenta l'approccio interdisciplinare al tema dell'anima umana (*L'anima come coscienza*, con bibliografia).

La seconda parte del volume, propriamente filosofica, affronta il tema del *rapporto anima-corpo* dal punto di vista della fenomenologia di E. Husserl e della metafisica realista di Tommaso d'Aquino e del suo discepolo B. Lonergan. Il saggio dal titolo *L'anima nella prospettiva husserliana* del gesuita João I. Piedade, professore di Filosofia alla Pontificia Università Gregoriana e alla PFTIM, costituisce un'approfondita analisi dell'anima secondo il fondatore tedesco della fenomenologia, evidenziando il rapporto inscindibile con il corpo vivo, attraverso cui l'anima si apre intenzionalmente al mondo. La prospettiva tomista (*L'anima in Tommaso d'Aquino*, con bibliografia) è presentata piuttosto sinteticamente dal professor Saturnino Muratore, ordinario di Filosofia teoretica alla Sezione S. Luigi della PFTIM, nonché Direttore del Seminario Permanente di Epistemologia nella stessa Facoltà; mentre quella del gesuita canadese (*L'anima come forma centrale in Bernard Lonergan e le sue implicazioni*) dalla ricercatrice in Neuroscienze e Scienza cognitiva all'Istituto di Cibernetica "E. Caianiello", CNR di Pozzuoli, Cloe Taddei Ferretti, la quale evidenzia – in continuità con le tesi tomiste – che l'anima umana non è spirito puro, ma co-principio metafisico che nella sua natura anche spirituale può essere condizionato non intrinsecamente dalle funzioni neurofisiologiche.

L'ultima sezione del volume, quella conclusiva, si apre alla dimensione teologica del problema dell'anima, affrontato nella prospettiva dell'antropologia biblica. La dottoressa Emanuela Palmieri, ricercatrice in ambito della Teologia fondamentale sempre presso la PFTIM, presenta le tesi di K. Barth, J. Moltmann, O. Cullmann, J.L. Ruiz de la Peña e J. Ratzinger, soffermandosi sul tema dell'immortalità e della resurrezione dei corpi.

I contributi raccolti propongono principi e spunti utili alla ricerca scientifica nella prospettiva – ci auguriamo – del ripristino dell'alleanza tra la filosofia dell'uomo (come branca della metafisica) e le scienze. Il volume, tuttavia, è ulteriore conferma di come la fecondità del *Doctor humanitatis* sia ancora troppo poco attingibile dalla scienza, che stenta a trovare nei filosofi quei contributi epistemologici e concettuali in grado di far incontrare i due linguaggi. Nello specifico, riteniamo che le scienze neurofisiologiche possano forse attendere qualche passo in più nella ricerca da parte dei filosofi intorno alla cogitativa (e alla memoria) tommasiana e che gli scienziati della natura possano forse essere più attenti anche alle cause che ancora troppo sfuggono alla scienza (concentrata ancora sulla causa efficiente e materiale), ma considerate dalla metafisica, cioè la causa finale, formale e la prima causa efficiente; ci chiediamo, tuttavia, se questo possa essere realizzato in quegli istituti di ricerca dove è sì studiato l'Aquinate (università pontificie, ecclesiastiche e cattoliche), ma che però hanno perso un polmone: quello delle scienze della natura. Il Seminario Permanente di Epistemologia promosso dalla PFTIM va nella giusta direzione del suo recupero.

Elisabetta Casadei

R. SPALLANZANI
La Messa del Consacrato a Maria
(a cura di p. Carlo Dallari ofm), EDB, Bologna 2011

Il libro curato da padre Carlo Dallari presenta squisite pagine mariane tratte dal *Diario spirituale* del Servo di Dio padre Raffaele Spallanzani, cappuccino morto il 5 dicembre 1972 a cinquant'anni di età, ma certamente giunto all'apice di una maturità interiore cristiana, sacerdotale e teologale di intensa impronta mistica.

Nato il 15 marzo 1922 e consacrato presbitero nel 1945, la svolta dell'esistenza di questo religioso, il cui processo di beatificazione si è aperto a Modena il 23 maggio 2008, avvenne nel 1948, causa un incidente apparentemente banale, ma che segnò invece la sua vita con permanente invalidità e grave sofferenza fisica. Infatti, la caduta dalla macchina che trasportava il 31 maggio di quell'anno la Madonna Pellegrina gli comportò lesioni alla spina dorsale e a un ginocchio. Se salute e mobilità ne furono compromesse seriamente, ciò tuttavia non avvenne per la sua missione e per il suo ardente ministero pastorale.

La vivacità di padre Raffaele e il suo slancio spirituale si mossero ancor più verso ogni categoria di persone nel tessuto della Chiesa e persino raggiunsero il Terzo Mondo. "Semplicemente" mutarono le "modalità": la sua carrozzella divenne suo altare e suo calice, ma anche il luogo di incontro di molti che con il suo sorriso accoglieva, emanando la gioia del Risorto, la Speranza trinitaria, la letizia francescana, la grazia sacerdotale tramite i sacramenti che poteva amministrare a tanti, accompagnandoli con il suo consiglio e più ancora con la sua preghiera.

In particolare, la sua spiritualità fu mariana e le pagine che ci vengono di lui restituite in questo testo costituiscono un ideale Sacrificio Eucaristico Mistico di sé e della propria vita alla luce dei misteri mariani meditati e contemplati nell'arte e nel rosario. Il periodo che esse coprono è di pochi mesi: settembre 1959-11 febbraio 1960. L'abilità del Curatore è stata quella di avervi dato continuità tematica, eliminando le inevitabili ripetizioni che questo genere di letteratura presenta, senza però mortificare l'afflato dell'innamorato di Dio e di Maria che in un crescendo di esperienza e scoperta interiore fissa con stupore, riflessioni e percorso che esse gli schiudono in cuore. Qui egli introduce e rilegge il senso della propria corporeità crocifissa.

Padre Raffaele è "maestro", infatti, del senso compiuto del proprio "destino" umanamente incomprensibile. Non lo sfiora la ribellione. Giovane esuberante di vita, nelle braccia della Vergine trova il Dio Incarnato e lì si fa ostia nell'Ostia, si presenta in un incessante offertorio tra le mani di Colei che presenta al Tempio il Signore della Gloria porgendolo a Simeone. Nel "Fiat" dell'Annunciazione interpreta la propria consacrazione insieme di sacerdote e di malato come uno "stato di vita" privilegiato e con l'Addolorata celebra la propria mistica Messa per l'intero Corpo Mistico, associato da vittima e sacerdote a Cristo Vittima e Sacerdote per la Redenzione del mondo.

Sono pensieri incalzanti e sempre nuovi, semplici eppure di spessore d'immensità quelli che il lettore incontra di pagina in pagina. Tra le esperienze di padre Raffaele si trovano come inizio del suo cammino quelle di Santa Teresa di Lisieux e della Serva di Dio Suor Consolata Betrone (1905-1946), clarissa cappuccina di Moriondo (Torino).

Dalla *Piccolissima via* dell'una all'*Atto incessante d'amore* dell'altra, già interpretazione e sviluppo della prima, egli attinge o, meglio, scopre la propria vocazione a coltivare il dono di Dio in dimensione sacerdotale, cristica e teologale attraverso Maria Santissima. Da autentico francescano, a termine della sua esistenza terrena avrà incarnato "il midollo del Santo Vangelo" trasfigurandosi in un Vangelo vivente nella propria carne: "La Messa della sua ascesa" fu tutta una "liturgia dell'Amore". Scrive nell'ultima pagina: «La prima volta [la mia consacrazione, o Maria] l'ho scritta col sangue. Un atto che facevo così, perché era più forte di me. Ora so che il sangue è fatto d'impegno, d'amore, di dedizione pratica, di lotta e di sofferenza. Continuerò a scrivere la consacrazione con questo sangue», fino «all'*ite, missa est*» dell'ultimo giorno terreno, «quando ti vedrò per sempre» (pp. 317-318).

Luciana Maria Mirri

A. Longhi, C. Tosco
Architettura, chiesa e società in Italia (1948-1978)
Studium, Roma 2010

In questi anni di libri sul tema dell'architettura ecclesiastica ne sono usciti diversi, come numerosi sono stati i convegni che hanno affrontato questi temi. Eppure il libro che Andrea Longhi e Carlo Tosco hanno appena pubblicato per le Edizioni Studium si presenta come una importante novità. Già il titolo *Architettura, chiesa e società in Italia (1948-1978)*, indica una direzione precisa, non sempre percorsa, ovvero quella di rendere ragione dello stretto rapporto che intercorre, o che dovrebbe intercorrere, tra la Chiesa e la società al momento della costruzione di un nuovo edificio di culto. «Nei percorsi di ricerca qui proposti – scrivono gli autori – le chiese non sono state osservate per se stesse, come edifici dotati di autonomi valori solo architettonici, ma come fenomeni complessi, carichi di significati diversi».

Un altro aspetto interessante è legato alla scelta di un orizzonte temporale preciso, relativo alla recente storia italiana che va dall'inizio della Repubblica, ovvero dall'immediato dopoguerra dove sono impellenti anche le necessità della ricostruzione, sino all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II. Tra questi due estremi cronologici vi è al centro l'evento del Concilio Vaticano II. La riforma liturgica promossa dal Concilio diventa un impulso nuovo per la ricerca, così l'apertura alla modernità diventa momento importante di discernimento dei "segni dei tempi" che troverà eco sia nella ricerca artistica che architettonica.

Due sono sostanzialmente i percorsi, comunque complementari, che il lettore è invitato a percorrere. Il primo capitolo, di Carlo Tosco, propone una riflessione che partendo da alcuni esempi di chiese cerca di individuare i rapporti sottesi tra architetti e committenti. Il secondo capitolo, di Andrea Longhi, si concentra, attraverso una meticolosa ricerca d'archivio, sulle esperienze legate al ruolo che hanno giocato le associazioni cattoliche e le comunità locali nella progettazione e costruzione di nuove chiese.

Giovanni Gardini

P.A. Florenskij
Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura
(a c. di N. Valentini) Oscar Mondadori, Milano 2010

Se dinanzi ad una liturgia bizantina qualcuno ci chiedesse che cosa sia la *liturgia* – etimologicamente *lèiton-èrgon*, cioè: "opera pubblica" oppure "azione per il popolo" – la risposta spontanea sarebbe subito: *bellezza*. Ciò corrisponderebbe a verità, perché in sé la liturgia dovrebbe sempre presentarsi come armonia che incute nei partecipanti mistica pace, riconciliazione e comunione tra Cielo e terra, tra Eternità e tempo, tra il proprio cuore, Dio, i fratelli tutti e il mondo intero in un abbraccio vitale e gioioso d'amore nell'ebbrezza dello Spirito.

Essa infatti si colloca sul confine tra la storia e la metastoria e lo trascende nella fusione della creazione con l'Ottavo Giorno, del presente gravido di passato con la memoria del futuro. Esiste un'altra categoria che si unisce a liturgia e bellezza e che di entrambe si nutre e vive: l'*ortodossia*. Alla domanda: "Che cos'è l'ortodossia?", Pavel Florenskij risponde limpidamente: «È una vita nuova, la vita nello Spirito. Qual è il criterio che legittima questa vita? La Bellezza». Di questa vita sono specialisti gli *starcy*, ovvero i grandi padri sprituali "maestri dell'arte delle arti che è l'ascetica".

Natalino Valentini, Direttore dell'ISSR "Alberto Marvelli" di Rimini, nell'esauriente e qualificata *Introduzione*, offre al lettore queste premesse epistemologiche all'Autore e alla sua ennesima opera che viene pubblicata in italiano. Colpisce alle prime pagine la citazione di Sergej Bulgakov, nel ricordo dell'amico appena scomparso: «Padre Pavel era per me non solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte».

Dire questo di Pavel Florenskij è riconoscere il suo essere diventato autenticamente un uomo fatto liturgia nell'armonia integrale della sua persona. Egli era quell'uomo vivente che davvero è "la gloria di Dio", perché ne è in ogni fibra una dossologia che non restituisce al Creatore le cose Sue in noi, bensì le rende dono impreziosito di umiltà e creaturalità ricomposta nell'innocenza originale.

Leggere i saggi racchiusi nello scrigno di *Bellezza e Liturgia* è accostare la realtà con il genio del bambino del Regno dei Cieli, capace di stupore innocente non per ignoranza e novità, ma per attitudine a penetrare l'essere delle cose e della realtà stessa. Nel suo capolavoro letterario, filosofico e teologico *La colonna e il fondamento della verità*, padre Florenskij parla dei propri pensieri come di «fragile vaso delle parole umane» dove «poter contenere il diamante infrangibile della divinità».

Siamo con ciò nel cuore della più genuina anima russa, sofferente e beata insieme grazie al suo intimo legame con la natura, l'*humus*, la terra e l'umile quotidianità in cui si incontra il Cristo dei miseri, dei peccatori e dell'estrema debolezza. Nessuno ardisce affermare di sé il contrario di questa verità, dove si trova il riconoscimento della reale condizione umana. Qui si innesta la "gloriosa bellezza" del Cristo risorto e misericordioso, attraverso la consegna del "suo corpo lacerato e crocifisso". Qui si innesta anche l'arte, con la sua funzione teurgica di costante "memoria del passato" in proiezione verso un futuro di gloria.

Il culto include in sé l'arte, essendo movimento dinamico e sacramentale nel Signore tra passato ed evento *adveniente*. Interessante è l'etimologia che Florenskij pone di cultura: ordinamento del mondo secondo le categorie del culto e, quindi, secondo la Bellezza. Questo spiega perché chiaramente la cultura sia consapevole lotta contro "l'appiattimento generale", contrapposizione ad ogni omologazione e livellamento "in basso", sinonimi di morte. Il genio sa che «la fede determina il culto e il culto la concezione del mondo, da cui deriva la cultura» come valore. L'*ethos* di questa armonia è dettato dal cuore o legge spirituale, anima di tutto.

Integrato da approfondite note a fine testo da considerarsi un libro nel libro, corredato da una bibliografia completa sull'Autore come pure da una sua sintetica biografia, *Bellezza e Liturgia* comprende cinque saggi di Pavel Florenskij che movendo dall'Ortodossia giungono alle lezioni sulla concezione cristiana del mondo.

Circa l'Ortodossia tratta della peculiarità già accennata del "Cristo russo", della avvenuta simbiosi tra il culto degli avi e la sacralità della natura, elementi dei quali è impregnata la religiosità russa, che investe ogni dimensione della vita personale e nazionale e che nella ritualità quotidiana può fare di un contadino una icona.

Il secondo saggio tratta del rito come sintesi delle arti e incarnazione di un alfabeto completo di luce e colori, suoni e profumi, proprio quale si presenta, per esempio, la Divina Liturgia al Monastero della Lavra della SS. Trinità di San Sergio. Florenskij qui medita sul "Tutto" subordinato "all'affetto supremo della catarsi" del dramma pasquale di tutte le cose a loro volta reciprocamente subordinate l'una all'altra. Per questo un monastero non è riducibile a un museo: le icone e i paramenti di tessuti preziosi perdono significanza senza l'incenso, il canto e l'atmosfera ionizzata di migliaia di fiammelle di altrettante candele.

La *Nota sull'Ortodossia* chiarisce quindi il confronto tra le religioni e la Rivelazione, anticipando una sensibilità post-conciliare cattolica. Interessante ed attuale è il paragrafo che condanna sia il fanatismo, preludio del fondamentalismo, sia il relativismo, preludio dell'indifferenza religiosa. Nella conclusione, non senza aver preso in considerazione la religiosità russa, l'Autore dichiara: «Accanto a un tale cristianesimo etnico, tuttavia, nell'Ortodossia sopravvive anche – pur non fondendosi con essa – l'ecumenicità».

Nel quarto saggio troviamo esposta la relazione tra *Cristianesimo e cultura* e ancora l'argomento si fa di attualità straordinaria poiché affronta la riduzione moralista, scientista e l'idolatria dell'umano. La conclusione a cui perviene il pensatore russo è: «L'umanità contemporanea ha bisogno di una cultura cristiana non finta ma seria... A ognuno di noi viene chiesto di capire se davvero vuole e ritiene possibile una tale cultura». In altre parole: è richiesta una forte testimonianza di fede evangelica. Seguono analisi e riflessioni sull'unità della Chiesa, sulla sua vita ecumenica, sull'autentica conversione a Cristo per una piena comunione tra Oriente e Occidente.

Infine, nel quinto capitolo, sono compendiate alcune lezioni del 1921 sulla *Concezione cristiana del mondo*. Le note a queste pagine sono date dagli appunti stessi di padre Florenskij nel manoscritto. L'ultima di esse riporta un appunto lasciato su di un foglio allegato al quaderno. Tra l'altro, vi si legge: «La visione medievale del mondo è simbolica; in essa ogni elemento è legato in varie maniere agli altri. E per

comprendere il singolo elemento, dunque, bisogna conoscere anche tutti gli altri... La visione religiosa del mondo può essere insegnata vivendo fianco a fianco con qualcuno, parlando del passato, della vita di ogni giorno, del tempo e delle cose da fare, e non di questioni scientifiche».

Il filosofo, scienziato e teologo Florenskij era già giunto ad intuire dove risiedesse la "sapienza delle cose": nella saggezza esperienziale dell'uomo, di generazione in generazione, nella tradizione tramandata, nella quotidianità assunta in Cristo povero e crocifisso come *via gloriae*, perché soltanto in detta *kenosi* di Colui che è abbassamento e umanità piena sta la genuina liturgia, quella grande liturgia che eleva ogni gesto ordinario a Bellezza sacerdotale di evento cosmico e redentivo nell'Amore.

Luciana Maria Mirri

Pavel A. Florenskij
Stupore e dialettica
(a cura di Natalino Valentini) Quodlibet, Macerata-Roma 2011

Non si può che ampiamente condividere la denuncia del Prof. Natalino Valentini, Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" di Rimini, nella sua presentazione di un ulteriore gioiello del genio di Pavel Florenskij, *Dialektika* (*1918-1922*): la cultura occidentale *stenta* a volersi confrontare con questo gigante del pensiero umano, soprattutto in certi ambienti o in determinate sensibilità intellettuali, anch'esse non scevre ancora del tutto da resistenze e pregiudizi.

Eppure, il progetto va avanti: offrire al lettore italiano l'opera completa rinvenuta di colui che è definito il "Pascal russo" o, più appropriatamente per la dimensione poliedrica del suo sapere scientifico, il "Leonardo da Vinci della Russia", fucilato dopo anni di lager sovietico nella notte dell'8 dicembre 1937 nei pressi di Leningrado-San Pietroburgo. Così l'anticultura e l'antistoria sopprimono, liquidandola in un istante irrimediabile in questo mondo, la genialità dello spirito umano, segno di contraddizione intollerabile alla loro presenza e inammissibile per la loro sussistenza di prepotente vacuità. È forse dovuto ciò anche al fatto che questo lato oscuro dell'animo umano *stenta* a dissolversi del tutto, nonostante le lezioni della storia. Esso continua infatti ad aggredire, con subdola tentazione di rinnovata e non ben precisata volontà di potere, la ragione umana e intacca le dimensioni della sua varia espressione culturale. Allora anche le pagine di un genio come Florenskij, dinanzi alle quali l'intelletto umano nobile stupisce e sussulta, stentano a trovare la dovuta accoglienza dove in specifico lo dovrebbero. La tenacia scientifica, la passione culturale e la competenza indiscussa di Natalino Valentini comunque continuano fortunatamente a fornirci di tanta opera, a prezzo di indefesso lavoro.

Dialektika è uno scritto breve e denso dell'Autore russo, appartenente al suo più vasto progetto di studio: *Agli spartiacque del pensiero. Lineamenti di metafisica concreta*. Questo qui presentato e altri saggi ne componevano la sezione centrale sul tema: "Pensiero e linguaggio". Scienza, filosofia e simbolo convergono sul problema

del "linguaggio", della parola intesa come sostanza vitale della realtà tutta. Non è casuale che lo stesso Florenskij, in una lettera dal lager indirizzata ai figli confidi: «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno… Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del simbolo» (p. 85, n. 86).

Soltanto il simbolo è "linguaggio" che traduce l'intero nella parte, schiudendone l'insondabile spessore del suo mistero e insieme rispettandone l'esigente ineffabilità, ovvero la legge per cui «l'intero non equivale alle sue parti» (cfr. pp. 84-85). Ma proprio qui si colloca la sorgente di quella che è la *dialettica*, il dinamismo cioè che trivella la conoscenza della realtà dall'approccio superficiale a quello profondo della sua intrinseca verità: lo *stupore*. Già Bacone aveva asserito che lo stupore è "il seme della conoscenza", in quanto è l'impulso fontale del pensiero creativo.

La filosofia è dialettica e la dialettica viene suscitata e mossa dallo stupore. Dunque, lo stupore si pone all'origine della filosofia. In tal senso Florenskij interpreta in modo suggestivo il personaggio evangelico dell'apostolo Tommaso, liberandolo dall'etichettatura di scettico, con il riconoscimento dell'essere proprio lui la figura esemplare della filosofia, grazie alla sua capacità di stupore che l'ha condotto sulla soglia della conoscenza del *novum*: la dissoluzione del confine vita-morte nell'evento-realtà del Risorto.

Interessanti sono tante riflessioni a ciò connesse, non ultima l'ermeneutica del nome "Tommaso": dal greco *Thauma*, "stupore", a "Taumante", chi prova stupore. Scrive Florenskij: «Il caso vuole che il nome Tommaso, *Thomas*, abbia una bizzarra assonanza con il nome dello *stupore* e di *colui che si stupisce*» (p. 70). Stupenda è pure l'analisi di "téras", prodigio come realtà oggettiva. Il termine è riconducibile alla radice di "áster" o "ástron": stella. La conoscenza è perciò esperienza dinamica, dettata dal *pathos* e simile a un fiume in piena – la vita – che scorre portando con sé il cambiamento continuo di tutte le cose.

L'analisi del pensatore russo si fa allora seria e sferzante e non meraviglia che l'Occidente "stenti" ad accettarla. Il giudizio sulla scienza contemporanea e la sua pretesa di immobilità e di immutabilità stronca, infatti, un'architettura mentale globale. Egli asserisce tra l'altro: «La storia della scienza… non è evoluzione, bensì una serie di piccoli e grandi sconvolgimenti, *distruzioni*, rovesciamenti… è una rivoluzione permanente… Scarna e senza vita come un ramo secco, la scienza emerge dalle acque della vita» (p. 41). Le conquiste della scienza risultano essere, in ultima analisi, "palliativi", "fittizie vittorie sulla vita" e, concordando con Goethe che cita, tutto «ciò che per qualche tempo era stato di aiuto, diventa in seguito un danno e un intralcio» (p. 42).

È qui che la scienza, per salvaguardare la propria immagine dandole la parvenza del "vero" e dell'"oggettivo", perde il dialogo del proprio pensiero con la vita, quel dialogo che lo stupore rilancia incessantemente nell'animo umano inducendolo, nell'*estasi*, all'obbligo di rinnovata dialettica per la conoscenza della verità.

Luciana Maria Mirri

P. Bolzani (a cura di)
La Banca Popolare di Ravenna.
Storia, architettura, arte e archeologia (1885-2010)
Longo Editore, Ravenna 2010

Il volume documenta in modo rigoroso ed approfondito l'avvenuto restauro (2007-2009) della sede centrale della "Banca Popolare di Ravenna". Essa, ubicata in pieno centro storico della città, si trova affiancata dall'antichissimo complesso formato dall'episcopio, il battistero e la cattedrale. Il gruppo di studiosi – sapientemente guidati dal curatore ed architetto Paolo Bolzani – ricostruiscono e fanno il punto della situazione su una lunga vicenda storica, archeologica ed artistica che ha come principale protagonista questo sito fra piazza Arcivescovado e via Guerrini. Sicuramente l'accurata relazione del ripristino filologico dell'edificio – che fu progettato dall'architetto torinese Giuseppe Santandrea nel 1926 in stile neogotico (o sarebbero meglio dire eclettico) – e lo *status quaestionis* sui rinvenimenti del 1980 – che portarono alla luce le antiche mura urbiche di età repubblicana, una *Domus* romana e una torre medievale – rappresentano non l'unico dei pregi indiscussi di questo libro; il secondo pregio è quello di aver utilizzato rare fonti di grande significato storico che sono raccolte e custodite nell'archivio della banca e della "Cooperativa Muratori e Cementisti" di Ravenna; il terzo pregio è costituito da una documentazione fotografica esauriente che dà anche l'opportunità al lettore non addetto ai lavori di comprendere i criteri adottati sul restauro del fabbricato in questione.

Il volume si apre con il *Regesto cronologico in età moderna* a cura di Paolo Bolzani e Claudio Martinelli (p. 9). Tale capitolo – attraverso soprattutto i citati documenti conservati nell'archivio della "Popolare" – è un'indispensabile bussola che permette di ripercorrere il flusso degli avvenimenti dai quali emerge la lunga storia dell'autorevole istituto bancario che apre i suoi uffici al pubblico nel febbraio del 1886 nella sede della "Congregazione di Carità" in via Del Monte (l'attuale via Diaz). In seguito la banca acquista nel 1906 la Casa Mazzolini e la contigua ex mensa Arcivescovile, proprio all'ombra della cupola del duomo.

Nel secondo capitolo, dal titolo *Com'era Ravenna quando nacque la Banca Popolare* (p. 22), Franco Gàbici dipinge con gustosa nostalgia uno spaccato della polverosa e periferica Ravenna dell'ultimo quarto dell'Ottocento, che vede la nascita dell'istituto bancario nel giovane Regno d'Italia. L'Autore presenta al lettore quegli esponenti della borghesia cittadina di estrazione imprenditoriale e agricola e di schietta tradizione liberale "di sinistra", che portano al successo tale insperato progetto (altri tentativi analoghi erano infatti miseramente falliti).

Da personaggi come Pietro Gamba Ghiselli (1849-1903), primo presidente della banca, prende invece avvio l'acuta analisi storica di Andrea Casadio: *Forza e prudenza. La Banca Popolare di Ravenna dalle origini agli anni Novanta* (p. 33). La forza e la prudenza – preannunciati nel titolo di questo capitolo – sono le due principali qualità che caratterizzano la nascita della "Banca Popolare Cooperativa" nel 1885 e tutto il suo successivo sviluppo. Infatti l'istituto bancario ravennate riesce a superare indenne le trasformazioni politiche, economiche e sociali della prima metà del

Novecento (l'età giolittiana, la prima guerra mondiale, il fascismo ed il secondo conflitto), grazie all'inossidabile e lunghissima direzione di Giuseppe Mazzoni e ad un Consiglio di Amministrazione che esprime – anche durante il ventennio – una non velata identità liberale. Dal 1945 in poi l'azione della banca si pone sulle medesime colonne portanti, ponendosi come fautrice della sviluppo della Ravenna industriale e del suo porto durante il "Boom" economico degli anni Sessanta e resiste alla crisi del decennio successivo. Negli anni Ottanta e Novanta la "Banca Popolare" vede un nuovo momento di prosperità e di espansione con l'apertura di nuove filiali in città e in provincia. In seguito l'istituto entra nel gruppo "Banca Popolare dell'Emilia-Romagna" e si occupa del ripristino e della ristrutturazione della sua storica sede.

Considerevole è il saggio di Paolo Bolzani, *La sede della Banca Popolare di Ravenna. Una storia necessaria* (p. 87). L'autorevole studioso riporta alla giusta attenzione la figura dell'architetto torinese Giuseppe Santandrea. Egli viene scelto nel 1925 dal Consiglio di Amministrazione della "Banca Popolare" – dopo una non facile selezione – per ristrutturare il preesistente gruppo di fabbricati che comprendeva appunto la Casa Mazzolini e l'ex mensa Arcivescovile. Sono pochi i dati biografici relativi a questo architetto. Ma da un documento dell'Accademia Albertina di Belle Arti di Torino l'Autore apprende che un "Santandrea Giuseppe" ha brillantemente conseguito la cattedra di disegno architettonico (1926). Comunque il risultato dell'impegno progettuale dell'architetto torinese è notevole. Egli sceglie una soluzione tipicamente neogotica per i prospetti, con quell'utilizzo particolare dell'arco a sesto acuto per le finestre del piano terra, del primo e adotta l'elegante bifora che sovrasta l'ingresso principale su via Guerrini. La bipartizione orizzontale delle facciate – bugnato al piano terra e mattoni a vista al primo – ha un sapore da broletto o ancora meglio di palazzo michelozziano o albertiano (Bolzani pensa a Palazzo Ruccellai osservando gli elaborati di Santandrea, dove originariamente era stata pensata una decorazione a bugnato molto più accentuata nel disegno). Tali soluzioni scelte per l'esterno si coniugano perfettamente – dimostrando una sicura padronanza della sintassi architettonica e degli stili – con le fantasiose soluzioni ideate per il vestibolo d'ingresso (le colonne di ordine corinzio e il soffitto a lacunari), che ricorda stavolta quello di un tempio pagano. Mentre la struttura ottagonale del *Salone del Pubblico* pare volere dialogare con le auliche forme del vicinissimo battistero. Nel cantiere della "Popolare" Santandrea coinvolge anche due stimati artisti dell'epoca. Il primo è il pittore piemontese Luigi Onetti (1876-1968). Egli esegue per la volta del salone il grande olio su tela dal titolo *Cooperazione*, così ricco di suggestioni e rimandi barocchi di lontana ascendenza veneta rivisitati in un tardo simbolismo di estrazione ancora *Liberty* nei putti svolazzanti. Il secondo artista coinvolto è lo scultore fiorentino Umberto Pinzauti (1886-1960) – allora nuovo professore di scultura all'Accademia di Belle Arti di Ravenna – che realizza il bronzo raffigurante *Il Ragazzo sulla spiaggia* per lo scalone d'onore. Quest'ultima è sicuramente un'opera di rigoroso impianto classicista, cifra stilistica allora tipica nella coeva scultura toscana [un laconico cenno sullo scultore fiorentino si trova anche in G. Viroli, *L'arte figurativa e la dignità del "silenzio"*, in L. Lotti (a cura di), *Storia di Ravenna*, vol. V, Marsilio, Venezia 1996, pp. 73, 80, nota 258]. Lo sforzo di Santandrea, che progetta anche tutti gli arredi interni (compresa la ringhiera dello scalone d'onore e la cabina telefonica), viene visto con sospetto

dall'ambiente politico locale da poco "fascistizzato". La scelta di Mazzoni, caduta su un architetto di chiara cultura eclettico-storicista, dimostra la mai sopita volontà dei consiglieri della banca di distinguersi e di non rinunciare all'identità politica liberale che aveva fin dalle origini caratterizzato la nascita e la vita stessa dell'istituto. E la fama di Giuseppe Santandrea arriva anche nella vicina Russi, quando nel 1930 l'architetto torinese viene chiamato dalla direzione della locale "Banca Agricola Cacciaguerra", per riprogettarne la facciata, che denota ancora una volta la sua cultura erudita, in questo caso improntata ad un più insistito e devoto omaggio alla severa grammatica rinascimentale. Mentre la pianta dell'edificio rafforza le idee già espresse per la sede della "Popolare" (sequenza di spazi costituita da atrio, vestibolo e *Salone del Pubblico* di forma ottagonale). Il saggio di Bolzani prosegue descrivendo e discutendo tutte le vicende architettoniche legate ai progetti e alle opere d'avanguardia dell'architetto Roberto Evangelisti di Bologna – realizzate tra il 1975 e il 1985 – con la nascita dell'anfiteatro, dei giardini pensili e la sistemazione della vecchia mensa Arcivescovile. Ed ancora l'Autore prende in considerazione i lavori di sistemazione, terminati in previsione dell'ultimo Giubileo (2000), del vicino "Giardino Rasponi" – con il neoclassico prospetto progettato da Camillo Morigia nel 1780 – e conclude affermando giustamente che il sito della "Banca Popolare" mostra numerose compresenze che riescono a dialogare in armonia fra loro: «dalla peculiarità del contesto urbano in età moderna ci conduce indietro alle origini della città, come le straordinarie testimonianze archeologiche non fanno che confermare» (p. 102).

Il successivo capitolo di Domenico Mollura, dal titolo *I lavori del 2009: il Palazzo ritrovato* (p. 142), documenta in modo esauriente gli ultimi restauri effettuati dallo Studio "Boni" di Modena per la sede della banca. La poetica di Giuseppe Santandrea viene riportata alla luce e trova nuova linfa vitale nella metodologia d'intervento, improntata a rispettosi principi filologici densi di richiami visivi e materiali all'antichità del sito. Si prenda ad esempio la lungimirante scelta per le grandi vetrate degli ascensori sulle quali si specchia il Duomo o la soluzione adottata per rivestire interamente di rame il tamburo del *Salone del Pubblico* citando, non a caso, l'analoga copertura della vicina cupola realizzata entro il 1781 dal faentino Giuseppe Pistocchi per la cattedrale di Ravenna.

Invece Maria Grazia Maioli, con il suo *Il complesso archeologico della Banca Popolare in piazza Arcivescovado a Ravenna: inquadramento topografico* (p. 150), introduce il lettore alle inaspettate e significative scoperte archeologiche avvenute casualmente nel 1980. I resti delle mura di età repubblicana (III secolo a.C.) e di una pluristratificata *Domus* (datata fra il II secolo ed il IV secolo d.C.) permette di comprendere che ci si trova in una delle parti più antiche della città: il cosiddetto *oppidum* municipale di età romana, nelle cui vicinanze scorrevano diversi corsi d'acqua: il fiume Padenna che attraversava l'area in senso nord-sud; il *Flumisello*, che con percorso ovest-est si congiungeva al Padenna all'altezza di piazza Costa; e il *Lamisa* che attraversava la zona sempre in senso ovest-est, ma più a sud, congiungendosi al Padenna all'altezza di piazza dei Caduti per la Libertà. Forse non lontano dall'area in questione erano ubicati il cardo e il decumano, che si incrociavano non molto lontano da piazza Kennedy, mentre il foro sembra che si trovasse non lontano dall'attuale chiesa di San Domenico. Queste ipotesi, desunte per ora solo da indagini sul sopravvissuto e da

sondaggi archeologici, assumono nuovo valore in seguito a quanto si è riportato alla luce nel sito della "Banca Popolare". Non bisogna infatti dimenticare che non lontano – in direzione sud – sorgeva *Porta Aurea*, monumentalizzata come Arco di Trionfo per accogliere l'imperatore Claudio (poco prima della metà del I secolo d.C.), ma certamente d'epoca precedente e costruita come porta urbica che prospettava sopra l'invaso principale del porto di epoca augustea. Mentre la Torre Salustra (di età primo imperiale) – forse *caput aquae* dell'acquedotto tradizionalmente attribuito a Traiano – fu in seguito inglobata nella sede episcopale fondata dal vescovo Orso dalla fine del IV secolo e proseguita dai suoi immediati successori. Anche la scoperta dei cosiddetti Bagni del Clero, costruiti dal vescovo Vittore attorno alla metà del VI secolo, aggiunge una nuova conferma di come questa zona da residenziale sia diventata con il complesso episcopio, battistero e basilica Ursiana, di pertinenza della chiesa ravennate.

Valentina Manzelli, nel suo contributo *Le mura repubblicane* (p. 158), riesce a fornire i sicuri termini cronologici di tali ritrovamenti attraverso la tecnica edilizia e i mattoni impiegati. Dopo le mura di Rimini, colonia di diritto latino dal 268 a.C., quelle di Ravenna risultano essere le più antiche a nord degli Appenini. Inoltre le mura ravennati – assieme con i resti di una torre difensiva – presentano laterizi che hanno caratteristiche non confrontabili con analoghe infrastrutture nell'Italia settentrionale. In questo momento, secondo la Manzelli, la costruzione delle mura a Ravenna si carica di un preciso significato simbolico: è la volontà ideologica di affermare la propria appartenenza al mondo romano da parte del ceto dirigente locale. In questo senso è bene ricordare le poche tracce preromane che testimoniano la presenza di aree santuariali poste ai margini dell'insediamento, da cui provengono i bronzetti di offerenti rinvenuti presso la stazione – in prossimità del più antico approdo a mare – databili tra V e IV secolo a.C. e di chiaro influsso paleoveneto (ora al Museo Nazionale). È doveroso anche menzionare i quattro deliziosi bronzetti raffiguranti *Lari* – databili tra il I e il II secolo d.C. – mentre il quinto è un falso. Per ora offrono solo una notevole testimonianza tipologica, essendo documentati nel catalogo classense solo dal 1896 [cfr. M.G. Maioli, *Bronzetti romani raffiguranti Lari nel Museo Nazionale di Ravenna*, in «Felix Ravenna», s. IV, III-IV (CIII-CIV) (1972), pp. 9-17]. Invece il rinvenimento nel 1917 nell'area del Palazzo di Teoderico di un torso fittile – forse frammento di decorazione frontale di un tempio – probabilmente raffigurante *Diomede* (sempre conservato nel Museo Nazionale), ribadisce quanto la Manzelli ha appena enunciato in riferimento alle mura: e cioè «rappresenta da un lato l'orgogliosa affermazione delle antiche origini pelasgiche dell'aristocrazia ravennate, dall'altro è caratteristico del processo di urbanizzazione e romanizzazione, secondo l'ormai ben noto fenomeno culturale dell'autorappresentazione» (p. 161).

Giovanna Montevecchi riassume le vicende archeologiche che hanno come protagonista *La Domus romana* (p. 168). I dati emersi da questo scavo portarono alla nota mostra dal titolo *Domus del Triclinio* che fu allestita dalla Fondazione RavennAntica nel 2003, all'interno dello spazio espositivo dell'ex chiesa trecentesca di San Nicolò [V. Manzelli, *La domus del Triclinio: lo scavo della Banca Popolare*, in V. Manzelli, P. Racagni (a cura di), *Domus del Triclinio*, catalogo della mostra, Fondazione RavennAntica, Fusignano 2003, pp. 53-60]. L'archeologa individua tre fasi costruttive di

questa residenza, circoscrivibili tra il II e III secolo d.C. Fra i ritrovamenti spicca indubbiamente *Il pavimento musivo della sala tricliniare* relativo alla terza fase abitativa (III sec. d.C.): uno splendido *opus tassellatum* ad emblema centrale ed altri motivi geometrici, secondo la più schietta tradizione del mosaico bianco e nero pavimentale di età romana. Inoltre i segni di bruciatura evidenti in questo reperto sono la chiara testimonianza dell'incendio della *Domus* (inizio IV secolo d.C.) e il suo conseguente abbandono. Da segnalare anche l'importanza della preziosa suppellettile emersa dallo scavo come ceramiche e oggetti in bronzo (ad esempio un *Elemento raffigurante un tritone*, che per il suo efficace realismo è da riferirsi al II secolo d.C.).

Il volume si conclude con il saggio di Paola Novara, *La torre medievale* (p. 180). Questo capitolo è veramente di grande utilità per chi vuole cercare di ricostruire la *facies* della Ravenna medievale. È nota l'estrema difficoltà che si incontra nell'indagare il volto urbano della città fra XII e XIV secolo, sia per quanto riguarda il sopravvissuto (in particolare l'edilizia civile), che per la decorazione lapidea e i cicli musivi e ad affresco [per l'ambito cronologico che qui interessa cfr. C. Rizzardi, *Il romanico monumentale e decorativo a Ravenna e nel suo territorio*, in A.Vasina (a cura di), *Storia di Ravenna*, vol. III, Marsilio, Venezia 1993, pp. 447-480]. Rimanendo nel campo della storia dell'architettura, si pensi solo al caso drammatico della semplice ed austera Torre Comunale fra via Ponte Marino e S. Ferruzzi – risalente al XII sec. e restaurata molto probabilmente nella prima metà del Trecento – ma ancora "mozzata" e in attesa di un augurabile e tempestivo ripristino [cfr. A. Alberizia, *La torre mozzata e dimenticata*, in «Ravenna e dintorni», 21 aprile 2011; P. Novara, *La Torre Civica*, in M. Mauro (a cura di), *Mura, porte e torri di Ravenna*, Adriapress, Ravenna 2000, pp. 99-105]. Anche stavolta Paola Novara, incrociando i dati raccolti nello scavo della "Popolare", la letteratura specializzata, i rilievi (da segnalare il provvidenziale utilizzo del ricco *Fondo di Mons. Mario Mazzotti* custodito nella Biblioteca Classense), le fotografie di scavo conservate nella Soprintendenza per i Beni Architettonici di Ravenna e l'analisi del sopravvissuto, aiuta ad aggiungere un altro tassello per una migliore comprensione del sito in questione agli albori delle libertà comunali. I resti della torre, oggi conservati nel *caveau* della banca, composti eccezionalmente in questo caso da mattoni di primo impiego di colore rosato e blocchi di roccia calcarea, documentano alla fine del XII secolo la probabile costruzione del primo palazzo Comunale presso la cattedrale e l'episcopio in *regione Caput porticus*. La residenza comunale pare si affacciasse così sul *campus comunis*, vale a dire la "piazza del mercato" (l'attuale piazza Arcivescovado). Il palazzo aveva a fianco una torre che sarebbe stata demolita nel 1295 in ossequio all'editto del conte e rettore di Romagna per la Santa Sede Pietro Guerra, arcivescovo di Monreale (ma in realtà ancora documentata – secondo le ricerche di Paola Novara –- nel 1514). Comunque nel 1295 il palazzo e la torre non erano più di proprietà del Comune, che nel 1280 li aveva ceduti all'arcivescovo Bonifacio Fieschi di Lavagna [su questa ricostruzione storica cfr. G. Ravaldini, *Il Palazzo del Comune di Ravenna*, in «Bollettino Economico della Camera di Commercio di Ravenna», XXIX/11 (1974), p. 965]. Ma Gaetano Ravaldini, come l'Autrice invece esamina puntualmente, non tiene conto della labilità e contraddittorietà delle fonti ravennati circa l'esatta ubicazione della sede comunale. È lecito comunque affermare che l'autonomia politica cittadina comincia

a farsi strada in seno all'autorità politica dell'arcivescovo. La torre tamponò i Bagni del Clero, in uso almeno fino al IX secolo. Paola Novara dimostra che dall'ultimo quarto del XII secolo in questa area sono documentate anche la *domus* dei "canonici Cantori" e quella dei "canonici Cardinali", facenti parte del potentissimo Capitolo della Cattedrale. Ad esempio una fonte del 1207 descrive che il complesso della *domus* dei "canonici Cardinali" era costituito da diverse strutture di servizio articolate con un orto, il dormitorio, il refettorio, la cucina, il cellario ed anche un *claustrum* (di quest'ultimo ambiente sono stati rinvenuti i resti di un pozzo). Ma della torre si conosce poco: secondo la tradizione riportata nella cronaca convenzionalmente denominata *Chronica de civitate Ravennae* (prima metà del XIV secolo), l'imperatore Federico II, dopo aver assediato Ravenna nel 1240 ed essere entrato in città nell'anno successivo, restaurò la torre del Comune con le spoglie della distruzione dei palazzi dei Traversari. Silvio Bernicoli ha individuato, come conferma Paola Novara, che la torre cui si riferiscono le fonti era proprio quella posta presso l'episcopio [S. Bernicoli, *Le torri della città e del territorio di Ravenna*, S.T.E.R., Ravenna 1923, p. 17]. La studiosa – in base alle caratteristiche costruttive – data la torre ad un periodo successivo al XII secolo. Questa conclusione viene confortata dall'appendice di Elena Marocchino: *Analisi archeometriche dei campioni di muratura raccolti dagli avanzi di torre della Banca Popolare di Ravenna* (p. 187).

Infine, sfogliando ancora il volume, la completa bibliografia e il suo ricco apparato illustrativo ci si imbatte nella fotografia che riproduce la copia della pala d'altare firmata nel 1603 dal pittore ravennate Francesco Longhi e raffigurante la *Madonna con il Bambino e i Santi Biagio e Pietro in Armentario* (p. 127, fig. 117). L'illustrazione testimonia il finanziamento del restauro da parte della "Banca Popolare" dell'opera originale, conservata nell'altare maggiore della chiesa parrocchiale di San Biagio in Ravenna [sulla pala prima dell'intervento, cfr. G. Viroli, *I Longhi. Luca, Francesco, Barbara pittori ravennati (sec. XVI-XVII)*, Longo Editore, Ravenna 2000, pp. 182-183, n. 93]. Recentemente Serena Simoni ha dedicato all'argomento un articolo di grande interesse, che mette in luce l'originaria probabile committenza del dipinto da parte dell'arcivescovo di Ravenna Cristoforo Boncompagni che – all'inizio del Seicento – fece riedificare la chiesa di San Biagio con i materiali recuperati della chiesa ed eremo diroccato di San Pietro in Armentario (presso l'attuale frazione di Sant'Alberto). E, guarda caso, entrambe le fabbriche risultano appartenere agli Ostiari, i chierici a servizio della cattedrale [S. Simoni, *Il restauro della Pala longhiana di San Biagio*, in «Ravenna e dintorni», 15 ottobre 2009].

Filippo Treré

Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna (a cura di) *Antichi Chiostri Francescani della Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna. Il restauro dell'area monumentale*

Edizioni Mistral, Ravenna 2010

A distanza di poco più di vent'anni dalla pubblicazione di un primo intervento di consolidamento [I. Balatroni, U. Foschi, P. Pozzati, *Restauro strutturale dei chiostri francescani*, Edit, Faenza 1990], la Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna dà finalmente alle stampe il pregevole volume sul lungo e notevole restauro degli "Antichi Chiostri Francescani" di sua proprietà. Il libro ripercorre con meticoloso metodo scientifico e lucida chiarezza espositiva la genesi del sito monumentale – che risale all'insediamento dei Frati Francescani a Ravenna nel 1261 – e ricompone una lunga ed anche travagliata storia di questo luogo, nel contesto della cosiddetta "Zona Dantesca". Gli attuali chiostri vengono costruiti agli inizi del Cinquecento accanto all'antica basilica *Apostolorum* (che risale alla metà del V secolo d. C.) – oggi meglio conosciuta come San Francesco – e alla Tomba di Dante, ricostruita da Camillo Morigia nel 1780, che racchiude le spoglie del Sommo Poeta. Il volume riporta alla luce particolari significativi e curiosità di quanto emerso dagli scavi archeologici, le vicende legate a precedenti restauri – come quelli per il VI Centenario della morte di Dante nel 1921 – personaggi e numerosi progetti di riqualificazione dell'area, non tutti andati a buon fine [cfr. G. Ravaldini, *Largo Firenze e la "Zona Dantesca"*, Libreria Antiquaria Tonini, Ravenna 1983]. In questo senso assumono grande importanza anche le vicende storiche e giuridiche della "Cassa di Risparmio", che si intrecciano inevitabilmente con quelle dei chiostri. Infatti l'istituto bancario diventa proprietario del complesso nel 1950. L'intervento ultimo di restauro e di riqualificazione appena concluso (il cantiere è stato aperto nel 2007), curato con sapienza e rigore critico dallo "Studio Koiné" dell'arch. Patrizia Magnani e dell'ing. Maurizio Scarano, viene descritto in tutti i suoi aspetti metodologici e di azione sul campo. Il libro si conclude abbozzando i nuovi progetti *in fieri* per il Museo Dantesco (dell'Opera di Dante) e il Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, che ritornano nuovamente ad occupare gli ambienti rinnovati di questo antico complesso claustrale.

Il volume si compone di quattro parti. Nella prima – di *Presentazione* – spiccano inevitabilmente gli interventi del presidente della Fondazione Lanfranco Gualtieri, *Il ruolo della fondazione per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio ravennate* (p. 9) e di Antonio Patuelli, *L'impegno della Cassa viene da lontano* (p. 13). Il primo contributo sottolinea l'indispensabile rilievo che la Fondazione ha acquisito per la città di Ravenna nel campo del restauro e della valorizzazione dei beni culturali. La meritoria vocazione di questo ente benefico viene esemplificata dall'intervento compiuto nei chiostri, agevolato da quando nel 2001 la "Cassa di Risparmio" vende la proprietà del complesso alla relativa Fondazione. Lo scritto di Patuelli ha invece il merito di riportare alla giusta attenzione il ruolo giocato da Benedetto Croce quando – Ministro della Pubblica Istruzione durante l'ultimo governo di Giovanni Giolitti – grazie alla legge che porta il suo nome, promette a Corrado Ricci e a Ravenna, in occasione del

VI Centenario dantesco (1921), cospicui finanziamenti che verranno impiegati per il restauro dei monumenti che hanno visto come protagonista il Sommo Poeta: la Tomba di Dante, il Quadrarco di Braccioforte e la Cappella Polentana in San Francesco [dello stesso autore, cfr. A. PATUELLI, *Verso il settimo centenario della morte di Dante*, in «Libro Aperto», XXXII/ 64 (2011), pp. 99-102, con il corredo di rare fotografie d'epoca tratte dal *Fondo fotografico David* conservato nella Biblioteca Classense, relative alla visita di Croce a Ravenna in occasione dell'inaugurazione delle celebrazioni dantesche avvenuta il 14 settembre 1920].

La seconda parte del volume – dal titolo *Storia dei Chiostri Francescani di Ravenna* – si apre con il fondamentale saggio di Paola Novara: *I Chiostri di San Francesco: storia e archeologia* (p. 19). La studiosa avvia la sua ricerca prendendo in esame l'antica basilica *Apostolorum*, che una tradizione consolidata vuole sia stata fondata dal vescovo Neone intorno alla metà del V secolo. Non è nota la primitiva natura dell'edificio, composto da un'ardica e contornato da piccoli sacelli. È lecito supporre che tra il X e i primi decenni del XI secolo la basilica subisce una sostanziale trasformazione che – nonostante la scarsità delle fonti documentarie – le fa assumere l'aspetto "romanico" non molto diverso da quello odierno (seppure rivisitato dai restauri compiuti dal soprintendente di Ravenna Ambrogio Annoni negli anni 1920-21). In seguito Paola Novara prende in esame e riassume tutte le ricerche archeologiche svolte nell'area del complesso francescano a cominciare dalla casuale scoperta avvenuta nel 1865 – in occasione della commemorazione del VI Centenario della nascita del Poeta – della celeberrima cassettina contenente le ossa di Dante, disseppellita nei pressi dell'oratorio di Braccioforte; il rinvenimento della cripta nella basilica di San Francesco ad opera di Corrado Ricci e del suo maestro, Odoardo Gardella (1877-79); i sondaggi del soprintendente Giuseppe Gerola attorno alla facciata (1918); la storica rimessa in luce dei resti della Cappella Polentana da parte di Ambrogio Annoni (1920). Infine si prendono in esame gli scavi effettuati da Santi Muratori per il VI centenario più volte menzionato (1921) nell'area un tempo occupata dall'antico cimitero mendicante e cioè attorno al Tempietto di Dante e al Quadrarco di Braccioforte. Queste indagini confermarono la ricostruzione ricciana della documentata ardica che congiungeva con un portichetto la cappella di Braccioforte all'originario sepolcro dantesco, a sua volta addossato al convento francescano [sull'originaria ricostruzione del sito, cfr. F. TRERÉ, *Corrado Ricci e la Madonna del Louvre "derivata da Ravenna"*, in «Ravenna. Studi e Ricerche», XVI/ 1-2 (2009), pp. 55-60, con relativa bibliografia]. L'esame di tutti questi studi fa concludere all'archeologa che nonostante «abbiano prodotto una documentazione molto eterogenea, da cui non sempre si possono ricavare notizie esaustive, le indagini ci permettono di individuare alcuni capisaldi utili» (p. 20), ad una cioè migliore comprensione di tutto il sito in questione. Comunque, come lamentava il compianto padre Gino Zanotti [G. ZANOTTI, *I francescani a Ravenna. Dai tempi di Dante a oggi*, Longo Editore, Ravenna 1999, p. 29], più lacunose sono le fonti relative all'area occupata dai Frati Francescani quando, il 4 gennaio 1261, fu loro concesso dall'arcivescovo Filippo Fontana il *locus* in San Pier Maggiore (come era altrimenti nota dall'Alto Medioevo la basilica *Apostolorum*) con diverse e poverissime strutture di servizio. Ma in questa zona un ambiente claustrale, secondo l'Autrice, doveva essere stato costruito per forza. E le prove al riguardo, che la studiosa offre al lettore, non mancano. Già nel 1890 Corrado

Ricci, organizzando la ricerca del pertugio che secondo la tradizione attorno al 1515 era stato praticato dai Frati Francescani sul muro perimetrale ovest del "Chiostro di Dante" per trafugare le ossa del Poeta, scoprì che questa parete del convento fu costruita con andamento parallelo a quella della primitiva recinzione, su cui insisteva logicamente il primitivo sepolcro. La presenza di più articolati ambienti di servizio raccordati da un chiostro viene anche indirettamente dimostrata dal fatto che la basilica di San Francesco, nel corso del Trecento, diventa il luogo privilegiato delle sepolture dei membri della famiglia da Polenta; come si evince dalla costruzione, nel primo trentennio del secolo, della Cappella Polentana sulla navata settentrionale [cfr. F. Massaccesi, *Nuovi argomenti per Ravenna "riminese": affreschi di Giuliano e Giovanni Baronzio*, in «Arte Cristiana», 844 (2008), pp. 13-18 a proposito della datazione ai primi anni Trenta dei relativi e consunti affreschi che decorano la parete interna del sacello con la *Crocifissione* e nella lunetta *I Tre Angeli ospitati da Abramo* riferiti giustamente al riminese Giovanni Baronzio] ed anche dalla presenza della lastra tombale terragna di Ostasio IV da Polenta (defunto nel 1396) [sull'opera e l'attribuzione ad un seguace di Jacobello Dalle Masegne cfr. F. Treré, *Tracce di scultura tardogotica a Ravenna: le lastre terragne*, in *Studiare Ravenna a Ravenna. Luigi Maria Malkowski memorial*, atti della giornata di studio, Ravenna, 4 dicembre 2010, in c. di s.]. Inoltre i documenti rintracciati dall'Autrice in Archivio di Stato confermano che, ad esempio, nel 1361 presso la basilica di San Francesco era presente un *claustro parvo*. I recenti restauri hanno permesso di individuare sul lato est del cosiddetto "Chiostro di Dante" due ghiere a decoro di antiche porte d'accesso, attualmente tamponate. Gli scavi effettuati hanno documentato che queste tracce sono pertinenti ad una precedente struttura altomedievale di forma parallelepipeda e perpendicolare alla basilica, in seguito adattata alle esigenze del convento trecentesco. La prima ghiera – con arco a sesto ribassato – è di semplice fattura in laterizio, mentre la seconda presenta una decorazione in cotto a rilievo e conci lapidei molto più raffinata. Le indagini archeometriche e sul sopravvissuto – utile termine di confronto per la studiosa è la Cappella Polentana inclusa attualmente nel relativo "Chiostro di Dante" – fanno concludere a Paola Novara che le ghiere sono da datarsi alla metà del secolo XIV e forse realizzate da maestranze non locali. Infatti l'analisi stilistica permette di rapportare tali inconsuete "presenze" architettoniche, in un contesto come Ravenna, soprattutto con analoghi esempi documentati nei centri della pianura padana e in particolare a Bologna, Ferrara, Imola e Forlì [E. Cicognani-P. Novara, *I Chiostri Francescani di Ravenna: fasi costruttive e materiali*, in «Studi Romagnoli» XLVI (1995), p. 242]. In questo senso può aiutare la datazione all'inizio dei primi anni venti del Trecento del celebre frammento ad affresco lungo la navata settentrionale compresa nel "Chiostro di Dante" che rappresenta un'edicola architettonica. Una lunga tradizione storica locale, risalente all'autorità di Giorgio Vasari, voleva scomodare addirittura la mano di Giotto per quel consunto lacerto, ma sicuramente dell'ambito di Pietro da Rimini e forse raffigurante una *Santa Apollonia* [M. Medica, *Pietro da Rimini e la Ravenna dei da Polenta*, in D. Benati (a cura di), *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, catalogo della mostra, Electa, Milano 1995, pp. 94-111 con bibliografia precedente]. Infine, per quanto riguarda la costruzione degli eleganti e austeri chiostri rinascimentali – quello "di Dante" addossato alla basilica, e della "Cassa" confinante con la sede della "Cassa di Risparmio" – Paola Novara pensa,

grazie sempre a minuziose ricerche documentarie e sul sopravvissuto, siano da riferirsi ai primissimi anni del XVI secolo. Per esempio alcune colonne del "Chiostro della Cassa" presentavano diversi frammenti con epigrafe – sicuramente lastre terragne – riutilizzati come banchina dello stilobate, esattamente cinque ritrovati durante i restauri del 1936. Solo uno di essi si trova ancora *in situ*, mentre gli altri quattro sono custoditi nei magazzini del Museo Nazionale di Ravenna. Non è da escludersi che queste tracce di spoglio, utili per la costruzione del relativo chiostro, possano provenire sia dal vicino cimitero (nell'area della Tomba di Dante), o addirittura – come afferma l'Autrice – dal precedente pavimento della basilica, rifatto proprio nel primo Cinquecento durante impegnativi lavori di ristrutturazione. Infine nel "Chiostro della Cassa" – durante il recente restauro – la studiosa informa che si sono riportati alla luce i resti di una cisterna adiacente al colonnato settentrionale, già documentata fino agli inizi del XX secolo da foto d'epoca.

Il successivo capitolo è di Maria Giulia Benini: *I Chiostri da abitazione a monumento: presenze, tracce, restauri* (p. 51), ripercorre la storia più recente del complesso: l'allontanamento dei Francescani durante il dominio napoleonico nel 1810 e undici anni dopo – in piena Restaurazione – la successiva destinazione d'uso dei locali da parte della chiesa ravennate all'Istituto delle Suore Tavelle. La prima metà del Novecento vede un lungo ed estenuante braccio di ferro fra la vicinissima "Cassa di Risparmio" e le suore. Motivo della contesa è il progetto fermamente voluto fin dal 1919 dal presidente dell'istituto bancario, on. Luigi Rava, di acquistare e restaurare i chiostri che versavano in deplorevoli condizioni di conservazione e di consacrarli definitivamente alla memoria dantesca. Fra alterne vicende, dopo un primo intervento durante il Centenario dantesco nel 1921 ad opera di Ambrogio Annoni, le suore vengono allontanate dai chiostri attraverso un piano di esproprio nel 1938 e il complesso viene donato dalla "Cassa" al Comune. L'istituto bancario diventa definitivamente proprietario del sito monumentale nel 1950, impegnandosi nell'urgente ripristino dopo i bombardamenti del secondo conflitto mondiale. Questo è il percorso che ha portato i chiostri alla loro definitiva musealizzazione per scopi di carattere culturale legati alla figura e al culto di Dante. Infatti i recenti restauri – come ricorda l'Autrice – hanno riportato ad una più chiara lettura il rustico prospetto "neomedievale" dell'antico convento su via Dante, che fu progettato per l'inaugurazione della "Zona Dantesca" (1936) e le formelle in pietra affisse nelle pareti del "Chiostro Dante", inaugurate nel 1953, raffiguranti gli stemmi delle città d'Italia che avevano qualcosa in comune con il Poeta. Inoltre, sempre in quest'ultimo ambiente, Maria Giulia Benini documenta il rinvenimento di due considerevoli tracce. La prima è relativa alla presenza delle Suore Tavelle – ordine fondato da Andreana Tavelle nel 1582 – che conferma l'ubicazione del loro cimitero fin dal 1822: una lastra terragna con l'iscrizione *Sepulcrum congregationis S. Ioseph* e la data 1825. La seconda sorprendente traccia rinvenuta riguarda alcuni lacerti di una decorazione ad affresco (risalenti probabilmente al sec. XVI o XVII), forse riguardante un ciclo con le *Storie di San Francesco*.

Il contributo di Franco Gàbici, dal titolo *La zona dantesca: "intreccio di destini" fra la Cassa di Risparmio di Ravenna e Dante* (p. 57), sottolinea il ruolo giocato dalla "Cassa di Risparmio" nella riqualificazione del complesso dei "Chiostri Francescani" e in particolare da personaggi chiave come alcuni presidenti della "Cassa": Luigi

Rava, Amedeo Farini e Antonio Serena Monghini sono i protagonisti dell'estenuante e tormentato *iter* giuridico che porta l'istituto bancario all'acquisto del complesso monumentale nel 1936 (grazie addirittura all'intervento del Duce in persona), ma poi donato al Comune per avere gli orti retrostanti delle suore per ampliare la propria sede (l'attuale Largo Firenze). Con la permuta del 1950 la "Cassa di Risparmio" diventa finalmente proprietaria dell'antico complesso, visto che dopo le offese belliche il Municipio non aveva denaro sufficiente per finanziare i relativi ed improrogabili restauri compiuti dalla Soprintendenza ai Monumenti.

La terza parte del volume – quella centrale – tratta dei criteri adottati, ed improntati ad un approccio filologico in accordo con la Soprintendenza ravennate per i Beni Architettonici, per *Il restauro dei chiostri francescani* con ampie relazioni a cura di Patrizia Magnani, Maurizio Scarano, dal titolo *Restauro, riuso e riqualificazione del complesso monumentale. Storia di un progetto* (p. 65) e di Ada Foschini, *Il restauro degli elementi lapidei. Appunti e linee di intervento* (p. 161). L'antico complesso conventuale aveva troppo risentito dei diversi utilizzi ai quali era andato incontro nella sua plurisecolare storia, i quali avevano snaturato l'originaria planimetria. Il progetto di riqualificazione ha tenuto conto di far riemergere l'antico assetto del complesso ripristinando anche le cromie dei diversi ambienti francescani per una più moderna e funzionale destinazione (grande attenzione si è data agli *standard* di sicurezza). In questo senso si è conferita grande importanza ad un ripristino dei chiostri per una loro funzione di carattere culturale: ospitare l'Archivio Storico, la Biblioteca della "Cassa" e il *Fondo Enzo Bettiza*, donato da una delle firme più autorevoli del giornalismo italiano, infine la creazione di spazi espositivi e per conferenze. In conclusione assume grande significato il restauro dei materiali lapidei come il pozzale del "Chiostro Cassa", scolpito in pietra d'Istria e di probabile appartenenza alla famiglia ravennate dei Pignata e soprattutto quello del "Chiostro Dante", composto di pregevoli marmi erratici ed acquistato dai Frati Francescani presso i Monaci Benedettini di San Vitale (1639). In quest'opera nuovo risalto acquistano le deliziose colonnine e i capitelli bizantini databili indiscutibilmente da Paola Novara al VI secolo e sormontati dal sinuoso fastigio di gusto barocco.

L'ultima parte del volume – *Progetti in corso* – ospita brevi scritti di Donatino Domini e Frate Maurizio Bazzoni, rispettivamente già direttore della Biblioteca Classense e del Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali di Ravenna. Il primo Autore, nell'intervento *Museo Dantesco. Tra sacre reliquie e museo virtuale* (p. 173), riassume la genesi del Museo Dantesco creato in una parte del complesso dei "Chiostri Francescani" – a fianco della Tomba di Dante – durante il Centenario del 1921. Esso – fermamente voluto da Santi Muratori, Corrado Ricci ed Ambrogio Annoni – raccoglie i cimeli di memoria dantesca. E bisogna aggiungere che fu proprio l'architetto Annoni, come lui stesso ricorda a distanza di diversi anni, che progettò il prospetto goticheggiante dell'ingresso e il famoso campaniletto a vela [A. Annoni, *Antiche e nuove vicende della tomba di Dante*, in *Studi per Dante*, vol. III, Ulrico Hoepli, Milano 1935, pp. 183-186]. Tale collezione tornerà nuovamente negli antichi spazi da poco rinnovati, pronta per le sfide che i nuovi mezzi multimediali ed interattivi oggi offrono alla fruizione del visitatore. Domini ricorda – sinteticamente – che dalla Francia «donato dal governo francese, veniva il calco di gesso della Madonna col Bambino, il cui originale, pervenuto dopo alterne vicende al Louvre, doveva trovarsi anticamente nel sepolcro edificato

da Bernardo Bembo» (p. 173). Per maggiori informazioni su tale altorilievo in marmo (fine secolo XIII): F. Treré, *"Si disse vendesta a un francese". La Madonna della tomba di Dante*, in «Annuario della Scuola di Specializzazione in Beni Storici Artistici dell'Università di Bologna», 8 (2011), pp. 11-21.

L'ultimo capitolo è appunto di Frate Maurizio Bazzoni: *Il Centro Dantesco e la memoria viva del Sommo Poeta* (p. 175). Egli ricorda la fondazione nel 1965 del Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, sempre nell'antico complesso dei chiostri, per opera dell'intraprendente padre Severino Ragazzini (1920-1986). Egli ha creato anche una ricchissima Biblioteca Dantesca e una cospicua raccolta artistica – soprattutto medaglie e piccola scultura – in gran parte acquisite in occasione della Biennale Internazionale Dantesca. Il centro – con seminari e conferenze – si propone di ritornare anch'esso nella sua originaria sede e di continuare a far conoscere ed approfondire l'identità cristiana del messaggio dantesco.

Il volume è completato anche dal poderoso e sterminato apparato illustrativo che ricostruisce il sito con rare fotografie d'epoca rintracciate negli archivi cittadini (come ad esempio della Soprintendenza per i Beni Architettonici e della Biblioteca Classense), ed anche il cantiere di restauro attraverso i progetti di riqualificazione e i grafici dei rilievi archeometrici.

Filippo Treré

Indice delle annate precedenti di *Parola e Tempo* 2001-2011 (e altre pubblicazioni)

Presentazione
MONS. MARIANO DE NICOLÒ

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Parte monografica
I TESTIMONI DELLO SPIRITO
Santità e martirio nel xx secolo

NATALINO VALENTINI
Introduzione:
Testimoni della Communio Sanctorum
ANDREA RICCARDI
I nuovi martiri del XX Secolo
CARLA BETTINELLI
Edith Stein: La ricerca della verità come cammino verso la Croce
GIUSEPPE BELLIA
Dietrich Bonhoeffer: Testimoniare Cristo nei luoghi dello sterminio
MARIA GIOVANNA VALENZIANO
Pavel A. Florenskij: Santità e bellezza dal lager delle Solovki
LAILA LUCCI
La figura del martys fra Antico e Nuovo Testamento
EMANUELE GIUNCHI
Martiri, testimoni di Cristo

CHIESA E TEOLOGIA

VITTORIO METALLI
Premessa
ERIO CASTELLUCCI
Lo sguardo fisso su Gesù, l'Inviato del Padre
SERENA NOCETI
La Chiesa al servizio della missione di Cristo
ALDO AMATI
"Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia". Prospettive pastorali per la Chiesa riminese
BIAGIO DELLA PASQUA
Comunicare il Vangelo. Esperienze pastorali di Iniziazione Cristiana
PIETRO FRAGNELLI
L'amore è costruttivo. Appunti sulla vocazione ecclesiale della ricerca teologica
GIANCARLO GALEAZZI
La formazione teologica dei laici nella Chiesa come servizio alla Fede e alla Cultura

NOTE E RASSEGNE PASTORALI

BIAGIO DELLA PASQUA
Premessa
Saggi e articoli di: G. MATTAI; S. ZAMAGNI; V. CHIANI; R. PANIKKAR; A. RICCARDI; P. GRASSI; G. BELLIA; COMUNITÀ MONASTICA DI BOSE
La Chiesa, la Guerra e la pace
INTERVISTA A MIRELLA LOMBARDI RICCI (a cura di R.di Ceglie)
Le sfide attuali della bioetica: origini, sviluppi, prospettive

STUDI E ARTICOLI

PIERPAOLO PARMA
Islam, Occidente e Chiesa Cattolica
ELIA CITTERIO
La tradizione filocalica delle chiese d'Oriente
CINZIA MONTEVECCHI GRASSI
L'annuncio di San Paolo nel contesto storico culturale e letterario del suo tempo
ROBERTO DI CEGLIE
La filosofia di fronte al Mistero di Cristo
GIORGIO MAZZANTI
Fede nella Trinità e testimonianza cristiana. (Appunti di Cristologia trinitaria)

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

LUIGI ALICI
La sfida di una nuova "conversione culturale" nella Chiesa oggi
MAURIZIO MUSSONI
Etica ed Economia
CORRADO BENASSI
L'etica tra economia e politica
NEVIO GENGHINI
Etica ed economia: un binomio impossibile?
Il suono dell'anima
MANLIO BENZI
Riflessioni su Musica e Bellezza
FELICE SCALIA
L'incanto della Bellezza

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Parte monografica
MISTERO DI CRISTO, MISTERO DELL'UOMO
L'antropologica cristiana e le radici della fede

NATALINO VALENTINI
Introduzione
GUIDO BENZI
L'uomo nel progetto di Dio: un confronto con alcune prospettive bibliche
CARLO RUSCONI
Note di Antropologia giovannea
PIERPAOLO CONTI
La teologia della persona nella "Gaudium et Spes"
ROBERTO DI CEGLIE
Le "Nozze Eucaristiche" fra teologia e antropologia
ELISABETTA CASADEI
La vita nuova in Cristo: l'uomo e la donna di fronte alla Grazia

CHIESA E TEOLOGIA

NATALINO VALENTINI
La recezione del Concilio Vaticano II. Valutazioni teologiche e prospettive pastorali 40 anni dopo
GEORGE COTTIER
Il significato permanente del Concilio Vaticano II
PIER GIORGIO GRASSI
Il dono del Concilio: le attese e il compimento
Interventi di S.E. MONS. MARIANO DE NICOLÒ; BIAGIO DELLA PASQUA; ALDO AMATI; FAUSTO LANFRANCHI; LUIGI TIBERTI; PIER GIORGIO GRASSI
Mons. Emilio Biancheri, vescovo del Concilio nella Chiesa Riminese

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

S.E. MONS. MARIANO DE NICOLÒ
Nota pastorale - *Chiesa Riminese apriti alla missione*
ANTONIO BRIGLIADORI
Il diaconato permanente nella Chiesa Riminese: bilanci e prospettive pastorali

STUDI E ARTICOLI

FAUSTO LANFRANCHI
Santità e vita quotidiana. Riflessioni sulla spiritualità laicale di Alberto Marvelli
ALESSANDRO GIOVANARDI
Il significato mistagogico dell'immagine nella liturgia cristiana
PAOLO ROSSI
Silenzio di Dio e Parola.
Un approccio biblico sulle tracce di M. Buber
ERIKA GUIDI
L'impotenza di Dio nel pensiero di H. Jonas

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

VIRGILIO MELCHIORRE
"Più forte della morte è l'amore"
DALMAZIO ROSSI
La (in)comprensione del dolore (innocente]
GUIDO BENZI
I volti della Bellezza
ROBERTO MANCINI
Dal trasmettere al comunicare. Il significato della comunicazione nella vita dell'uomo
BRUNETTO SALVARANI
Il prossimo, l'estraneo e l'altro. Da cristiani nel cambiamento

POESIA E PREGHIERA

LORETTA IANNASCOLI
La comunione degli oranti: un mistero di preghiera e di amore
(Meditare con R. Guardini)
ELIA CITTERIO
Commenti alla parola
ARDEA MONTEBELLI
Quel libero andare

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Parte monografica
LE VIE DELLA RIVELAZIONE DI DIO, TRA PAROLA E TRADIZIONE
Un confronto a 40 anni dalla Dei Verbum

NATALINO VALENTINI
Presentazione.
MARCO CASADEI
Il linguaggio della Rivelazione (L'insegnamento di F. Rosenzweig)
PAOLO ROSSI
Fedeltà alla Parola. La traduzione dell'Antico Testamento per M. Buber e F. Rosenzweig
CARLO RUSCONI
Tradizione e Scrittura
OSVALDO CALDARI
La Parola viva dona amore incorruttibile.
GIUSEPPE VACCARINI
La mensa della Parola di Dio e del Corpo di Cristo. La Liturgia come nutrimento perenne della vita ecclesiale
SERAFINO PASQUINI
Rileggere oggi la Dei Verbum. Alcune osservazioni metodologiche

CHIESA E TEOLOGIA

ANDREA AGUTI
Chiesa e Teologia. Inedito di Karl Barth
GIORGIO SGUBBI
Fides et Ratio.
Una questione antica e post-moderna
DANIELE COGONI
Ecumenismo e Santità

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

ROBERTO DI CEGLIE
Alberto Marvelli tra Chiesa e mondo
PIERPAOLO CONTI
Ripensare la Parrocchia come esperienza viva di comunione
GIOVANNA SCARCA
"Lui deve crescere e io diminuire". Dialogo con Sofia Cavalletti sulla catechesi del Buon Pastore
FRANCESCO MASTROLONARDO
Una spiritualità per i giovani
RENZO GRADARA
La missione della famiglia oggi.
CATERINA E DORIANO VENTRUCCI
Fidanzamento, tempo di grazia
FIORENZO BRIGHI
L'appartenenza a Cristo e alla Chiesa, oltre la "separazione
Centro Diocesano di Regolazione Naturale della Fertilità
Etica, natura e procreazione responsabile
STEFANO SEVERI
Famiglia e Nuovi Stili di vita

STUDI E ARTICOLI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

MOHAMMED ARKOUN (a cura di Marco Bellini)
La Parola assente
PIERO VIOTTO
L'attualità del pensiero di J. Maritain: antropologia e scienze umane
ALESSANDRO GIOVANARDI
L'eredità bizantina nella Scuola Riminese del Trecento

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

DALMAZIO ROSSI
Dire la (in)felicità, Dalmazio Rossi
COSTANTINO WIEGELE
Dante, filosofo e teologo
LORETTA IANNASCOLI
L'immagine filosofica e cristiana del mondo nelle lezioni di Guardini su Dante
ROBERTO DI CEGLIE
La riflessione filosofica di Dante Alighieri nell'interpretazione di É. Gilson
ALESSANDRO GIOVANARDI (a cura di)
Una cultura cristianamente ispirata
Intervista al Dottor Luciano Chicchi
MARCO BELLINI (a cura di)
Intervista al Dott. Antonio Polselli

POESIA E PREGHIERA

GIOVANNA SCARCA
Cristina Campo nella pietà di un verso
GIORGIO MAZZANTI (poesie scelte)
La brama dell'Eterno
ARDEA MONTEBELLI (poesie)
Un angelo racconta...

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Parte monografica
CHE COS'È LA TRADIZIONE?
Le radici dell'esperienza ecclesiale

NATALINO VALENTINI
Premessa
GUIDO BENZI
Scriptura crescit cum legente. La scrittura anima della vita della Chiesa e della fede dei credenti.
VITTORIO METALLI
L'ascolto della Tradizione "vita" della Chiesa
DOMENICO PAZZINI
La Tradizione in Origene e la Tradizione di Origene
ELISABETTA CASADEI
La memoria dei Santi nella vita della Chiesa particolare
NEVIO GENGHINI
La tradizione nel pensiero moderno

CHIESA E TEOLOGIA

ERIO CASTELLUCCI
Lo studio della Teologia in Italia
LEONARDO DE CHIRICO, TRAIAN VALDMAN, LANFRANCO BELLAVISTA
"Cristo unico fondamento della Chiesa" (1 Cor 3,...), un confronto ecumenico
MONS. BRIAN FARREL E CARD. TOMÁŠ ŠPIDLÍK
L'unità comunionale in Cristo. Interviste sullo stato attuale del dialogo ecumenico

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

COMMISSIONE DEL SERVIZIO DIOCESANO PER IL PROGETTO CULTURALE (a cura di)
Parrocchia e Progetto Culturale
ALDO AMATI
Il progetto Culturale nella vita della Chiesa riminese: bilanci e prospettive
MARIELLA LOMBARDI RICCI e FRANCESCO D'AGOSTINO
Dignità della persona ed etica della vita
NATALINO VALENTINI
Cristianesimo e cultura politica.
LIVIO GUIDA (a cura di)
Percorsi di ecumenismo

STUDI E ARTICOLI

MIHAI FRATILA
La Chiesa romena unita a Roma. Una rilettura della sua identità ed esperienza
ALESSANDRO GIOVANARDI
L'incoronazione della Vergine di Giuliano da Rimini. Una sintesi estetica e teologica
LIVIO GUIDA
Profezia e paradosso. Una chiave di lettura del Libro di Geremia
EMANUELE PIRROTTINA
L'orecchio del saggio cerca la Sapienza (Prov 18,15): l'antropologia biblica dell'ascolto

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

Interventi di NATALINO VALENTINI, BRUNETTO SALVARANI, DAVIDE RIGHI, MOHAMMED ARKOUN, PIERPAOLO PARMA
L'Occidente e l'Islam
SIMONA MULAZZANI, NATALINO VALENTINI (a cura di)
Università in Romagna. Un confronto sul Polo Riminese tra bilanci e prospettive. Intervista al Rettore Magnifico Prof. Pier Ugo Calzolari e a don Guido Benzi
Interventi di NATALINO VALENTINI, PIERGIORGIO GRASSI, MATTEO TRUFFELLI, GIOVANNI BERSANI
Igino Righetti. "Una giovinezza pensante" (Vangelo, Università e Democrazia)

POESIA E PREGHIERA

Interventi di DINO DOZZI E ALESSANDRO GIOVANARDI
Dipingere la Parola. La teologia della bellezza nell'opera di padre Agostino Venanzio Reali
ANNAMARIA TAMBURINI
Rugghio di fiamma. L'opera di Agostino Venanzio Reali tra il Cantico dei Cantici *e il* Requiem
GIORGIO MAZZANTI
Poesie scelte

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Editoriale
NATALINO VALENTINO

Prolusione
RICHARD ČEMUS
Chiamati a vita nuova in Cristo Risorto

Parte monografica
LA CULTURA DELLA RISURREZIONE

VITTORIO METALLI
Risurrezione di Gesù e nuova creazione
PAOLA ZAVATTA
La Teologia del Sabato Santo nella prospettiva Cattolica
ROMANO GAMBALUNGA
Il Risorto principio metafisico della realtà nella prospettiva ortodossa
LEONARDO DE CHIRICO
La possibilità dell'etica evangelica nella prospettiva riformata
FRANCESCO GIACCHETTA
La filosofia di fronte a Cristo Risorto
MARCO FABBRI
L'urgenza della Risurrezione nell'opera di F.M. Dostoevskij
ALESSANDRO GIOVANARDI
Il mistero pasquale nella Scuola Riminese del Trecento

CHIESA E TEOLOGIA

S.E. MONS. LUCIANO MONARI
La Rivelazione biblica di Dio tra silenzio e Parola
ELIA CITTERIO
Spiritualità e ricerca teologica nella vita della Chiesa
EZIO BOLIS
La fraternità a costo della vita. La testimonianza spirituale di Ch. De Foucauld

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

S.E. CARDINALE IGNACE MOUSSA I DAOUD
Le sfide e le speranze dei cristiani nel mondo islamico
S.E. CARDINALE IGNACE MOUSSA I DAOUD
Il dono delle Chiese orientali alla cattolicità
ERNESTO DIACO
Il valore del dialogo nella formazione cristiana
EMILIO FIORENZO REATI
Lo stato attuale del dialogo ecumenico tra cattolici e ortodossi
MARIA TERESA MOSCATO
Il bambino e l'esperienza religiosa

MIRKO VANDI
Il Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica: una presentazione
LIVIO GUIDA (a cura di)
Una polifonia in cammino verso l'unità
FRANCESCO PEREZ
L'arte di educare nella fede

STUDI E ARTICOLI

AURO PANZETTA
Una Liturgia celeste
GABRIELE AMBU
Lo stupore della Ragione
GABRIELE DINI
Cristianesimo e lavoro. Il richiamo di alcune fonti patristiche

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

GRAZIANO BIONDI
Eros e Agape
DAVIDE ARCANGELI
La formazione culturale nella vita della Chiesa
FRANCESCO PEREZ
Persona e Politica
ALESSANDRO GIOVANARDI
L'iconografia di San Nicola in Paolo Veneziano

POESIA E PREGHIERA

MARCELLO NERI
L'onore della Finitudine
La poesia di G.Caproni come interrogazione alla teologia
MARGHERITA GUIDACCI
La "Via Crucis" dell'umanità
ANNA MARIA TAMBURINI
Verso la quindicesima Stazione
ARDEA MONTEBELLI
Via crucis Venerdì Santo2006

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

MONS. FRANCESCO LAMBIASI
Sogno una Chiesa dai Cinque Talenti

Prolusione
MONS. GIANFRANCO RAVASI
La vita oltre la vita nell'Antico testamento

Parte monografica
LA MISURA DIVINA DEL DOLORE
Il male, la sofferenza e la ricerca di senso

I PARTE
PIERO STEFANI
L'amore per la vita dopo la sofferenza di Auschwitz
VITO MANCUSO
Fede e ragione di fronte al dolore innocente
CARLO MOLARI
Il mistero della sofferenza nel piano divino della salvezza

II PARTE
LA SOFFERENZA TRASFIGURATA DALL'AMORE: LA BEATIFICAZIONE DI SUOR MARIA ROSA DI GESÙ

MARIAFIAMMA FABERI
Il dolore come mistero di preghiera e di amore
GIOVANNA CERETI
Suor Maria Rosa: quale parola per il nostro tempo?
DINO DOZZI
Dalla croce alla gioia pasquale

CHIESA E TEOLOGIA

AGOSTINO GASPERONI, MAURIZIO MARCHESELLI
Il mistero pasquale: l'incontro con il Risorto
DANIELE COGONI
Morte, discesa agli inferi e Risurrezione di Cristo
ALESSANDRO GIOVANARDI
Giovanni Baronzio pittore e "teologo" della Passione di Cristo

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

ELIA CITTERIO; CATERINA DUPRÈ; VLADIMIR ZELINSKIJ
Lo sguardo dell'altro su Cristo.
Verso l'Assemblea Ecumenica di Sibiu:
TECLE VETRALI
A che punto è l'ecumenismo?

CLAUDIO LEONARDI
San Nicola di Bari di Rimini

STUDI E ARTICOLI

MONICA CENTANNI
Antichità classica e rivelazione cristiana
PAOLO RADI
Tragedia e bellezza nel pensiero di Lev I. Šestov
ELEONORA BIANCHI
Il vangelo e la Cina: sulle tracce di padre Matteo Ricci
ANNA MARIA AUTIERO
Famiglia e mass-media

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA
ESPERIENZE DI FORMAZIONE ALLA CULTURA POLITICA

LUCA DIOTALLEVI
L'impegno dei cattolici in politica dopo il convegno ecclesiale di Verona
ADRIANO PESSINA
Temi etici di fine vita.
Testamento biologico ed eutanasia
VITTORIO METALLI
Dire persona, oggi
ROBERTO DI CEGLIE, PASQUALE GIUSTINIANI, FULVIO DI BLASI, MARCO MALTONI, FRANCESCO D'AGOSTINO
Eutanasia e Bioetica: dall'informazione alla formazione

POESIA E PREGHIERA

MARIA PERTILE
Note sulla gioia e sulla Memoria di San Filippo Neri in Cristina Campo
ANNAMARIA TAMBURINI
Gitano idiota. Estratto critico su un inedito di Padre Agostino V. Reali
COSTANTINO WIEGELE
Suggestioni religiose nella poesia di Giovanni Pascoli, Costantino Wiegele
ARDEA MONTEBELLI
Un'anima intera. Variazioni poetiche dal "Cantico dei Cantici"

CONVEGNI, RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Prolusione
S.E. Mons. Francesco Lambiasi
La Rivelazione, la Fede, la Teologia

Parte monografica
Forme del mistero
Percorsi di ricerca tra arte e teologia

S.E. Card. Tomas Špidlik
L'Arte della contemplazione
Natalino Valentini
Lo sguardo che salva
John Lindsay Opie
*Una "*querelle*" russa tra antichi e moderni*
Alessandro Giovanardi
Il linguaggio senza tramonto
Benoît Chantre (trad. it. di M. Bellini)
La risposta sussurrata
Johnny Farabegoli
Architettura e liturgia nel '900. Esperienze a confronto e nuovi contributi orientativi
Massimo Pulini
Nelle tenebre di Cagnacci, con Giuseppe Diamantini da Fossombrone

Chiesa e Teologia

Lubomir Žak
Max J. Metzger: breve profilo
Silvano Zucal
L'incontro di due testimoni credibili della nuova Europa
Giovanni Guaita
Ricordo dell'amico p. Georgij Čistjakov
G.P. Čestjakov (a cura di G. Guaita)
La Discesa agli inferi nella Russia di oggi
Erio Castellucci
Aspetti teologici e pastorali della Cresima
S.E. Card. Angelo Scola
Teologia, Università, Professioni
Mons. Vincenzo Zani
Il "Processo di Bologna"

Riflessioni ed Esperienze Pastorali

Gabriele Gozzi
Il diaconato nei primi secoli della vita cristiana. Fondamenti biblici e patristici
Matteo Donati
Il ministero del diaconato nell'ecclesiologia di comunione. Orientamenti magisteriali del Concilio Vaticano II
Adolfo Morganti
Le derive del Sacro

Studi e Articoli

Piergiorgio Grassi
Mistica e politica
mons. Ermenegildo Manicardi
La profezia compiuta in Gesù. Il Vangelo secondo Matteo e la profezia di Isaia
Chiara Bonetto
"Il Signore custodisce lo straniero, sostiene l'orfano e la vedova
Alessandro Giovanardi
Appunti per un ritratto intellettuale e religioso di Maria Massani
Roberto Sani
L. Giussani e la sfida di un nuovo umanesimo

Agorà: Città e cultura

Simone Morandini
Etica e politiche ambientali
Marco Cangiotti
Cristianesimo e ragione. Il significato antropologico dell'università
Antonio Polselli
Famiglia e valori non negoziabili. Premessa
S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi
Famiglia e bene comune
Gilfredo Marengo
Ragione e affetti. Amore umano, matrimonio e famiglia

Poesia e Preghiera

Massimo Naro
Le domande radicali, tra letteratura e (a) teologia
Massimo Pasqualone
La solitudine del profeta, la solitudine del poeta
Paolo Radi
*La grazia oltre lo spazio della legge. Letteratura e teologia ne "*Il maestro e Margherita"
Poesie di Gorazd Kocijančič, A. Tamburini, G. Mazzanti, A. Montebelli

Convegni, Recensioni e Schede Bibliografiche

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Prolusione
MONS. MARCO FRISINA
Cantare la fede. Musica e liturgia alla ricerca del volto di Cristo

Parte monografica
LA CONTEMPLAZIONE DEL VOLTO DI CRISTO
Mistero e conoscenza

MONS. FRANCESCO LAMBIASI
Il volto: "Chi vede me, vede il Padre"
ENZO BIANCHI
La vita nuova in Cristo
CARLO RUSCONI
Contemplazione e conoscenza nel Nuovo Testamento
SILVANO ZUCAL
Il volto di Cristo nell'opera teologica di Romano Guardini
ANDREA DI MAIO
Volto o Maschera?
CHISTOS YANNARAS
La fede contemplativa e il successo della "Filocalia" in Occidente
NATALINO VALENTINI
Ricercare e contemplare il Volto di Cristo

CHIESA E TEOLOGIA

ZDZISŁAW JÒSEF KIJAS
Il futuro dell'Ecumenismo
DANIELE COGONI
Il primato Petrino e la collegialità nella vita della Chiesa

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

MONS. FRANCESCO LAMBIASI
La "grammatica" del Primo Annuncio
MARCELLO MUSACCHI
Annunciare la speranza
GIANPAOLO BERNABINI
Nuzialità e vita familiare
CESARE E RITA GIORGETTI,
La famiglia icona della Trinità

STUDI E ARTICOLI

ALESSANDRO GIOVANARDI
La Croce e il Tappeto
KESIANA LEKBELLO
L'icona cristiana in Albania
VITTORIO METALLI
Dolore e sofferenza nella riflessione teologica cattolica
DARIUSZ PATER
Il lavoro dell'uomo come cammino alla Santità
DAVIDE PROSSIMO
Occidente arcaico e Cristianesimo

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

ARMANDO MATTEO
Cristianesimo e post-modernità
GIORGIO SGUBBI
La cultura post-moderna di fronte alla questione della verità e del senso.
SERGIO LABATE
Il coraggio dell'immaginazione
LUIGINO BRUNI
La crisi, l'economia e la gratuità
STEFANO SEMPLICI
L'economia e la "Natura" dell'uomo. Una pagina di Adam Smith
SALVATORE FRIGERIO
Da Babele a Gerusalemme: progetto e delirio
GIAMPAOLO ANDERLINI
In principio era il racconto. Bibbia, cultura e scuola

POESIA E PREGHIERA

LAURA SILVIA BATTAGLIA
Dal primo ermetismo alla stagione "paradisiaca" ("Luminosi incanti" nel verso di Mario Luzi)
BERNANDO FRANCESCO MARIA
Un mirabile "episodio di Con-creazione". Le sillabe e le note della "Torre delle ore"
GIORGIO MAZZANTI,
Destati e rapiti dalla luce. Mario Luzi e l'amicizia con don Fernaldo Florì
PAOLO RADI
Cesare Pavese lettore di Lev Sěstov
ARDEA MONTEBELLI
Quel libero andare. Risonanze poetiche dalla I Lettera ai Tessalonicesi

CONVEGNI E RECENSIONI

Editoriale
NATALINO VALENTINI

Prolusione
MONS. ANTONINO RASPANTI
La ricerca di Dio
Le sfide attuali della fede e della cultura

Parte monografica
IL RISCHIO DELLA FEDE NELL'EPOCA DELLE IDOLATRIE

S.E. MONS. FRANCESCO LAMBIASI
Introduzione
LUIGI ALICI
La differenza profanata. Volti dell'idolatria contemporanea
MARCO CASADEI
«Egli finse di andare oltre» (Lc 24,28).Gesù e l'idolatria
PIERGIORGIO GRASSI
La lotta contro l'idolatria nel pensiero cristiano, tra antico e presente
NEVIO GENGHINI
Piacere senza felicità
PIERPAOLO PARMA
L'idolatra del dominio: potere senza responsabilità
MARCO BELLINI
Dal sacro al santo
BIAGIO DELLA PASQUA
La Chiesa di fronte al mondo
VITTORIO METALLI
Dalla legge alla grazia
ELISABETTA CASADEI
Idolatria e malattia psichica. La sfida dell'inconscio spirituale alle psicoterapie contemporanee, al ministero sacerdotale e alla politica
ALESSANDRO GIOVANARDI
L'idolo infranto e lo svelamento. Nota in margine a un affresco del Trecento a Rimini

CHIESA E TEOLOGIA

CESARE GIRAUDO
*"*In unum corpus*": l'assemblea che celebra diventa Chiesa*
GIORGIO MAZZANTI
Mistero pasquale, mistero nuziale e la loro interrelazione
ELIA CITTERIO
Passaggi e tappe nel cammino mistico di Angela da Foligno
MILAN ŽUST
Ecumenismo e Comunione tra le Chiese. Dallo scandalo della divisione alla testimonianza dell'Unità

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

GUIDO BENZI
Comunità ecclesiale, primo annuncio e catechesi
ERNESTO DIACO
Vita nello Spirito e forme di spiritualità laicale
ELISABETTA CASADEI
*Il "*Diario*" ritrovato. Ricognizione del manoscritto di A.Marvelli*
DORA CASTENETTO
L'attualità della vocazione agli Istituti Secolari

STUDI E ARTICOLI

RAFFAELE SAVIGNI
La Chiesa riminese di fronte all'evento conciliare del 359
SIMONA SEVERINI
Le Chiese paleocristiane riminesi: un confronto con il contesto albanese
GABRIEL BORTOSZEWSKI
Quadro della vita e dell'attività di Don Jerzy Popieluszko. Alla luce del suo Diario (1980-1984)
FABRIZIO ZACCARINI
Tra cristocentrismo e pluralismo religioso. La primordiale fecondità della croce
ELISABETTA CASALI
«Entra nella mia gloria». Filiazione e sacerdozio in Maria della Trinità
SILVIA QUONDAMATTEO
Rituali indigeni e sacramenti cristiani: i missionari di fronte alla religione azteca

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

S.E. MONS. FRANCESCO LAMBIASI
Università, città e Chiesa riminese
S.E. MONS. CARLO MAZZA
Il turismo dell'anima. L'uomo alla ricerca di Dio

ANTONELLO E. SCORCU
Turismo della cultura e cultura del turismo
GABRIELE BOSELLI
Essenzialità, formazione e sfida educativa
PIERO STEFANI
Dopo l'orrore:la poesia
ELENA CECCHI
La ricerca di André Neher, tra silenzio di Dio e speranza
PAOLO RADI
Benjamin Fondane e Jaques Maritain: in dialogo su Ebraismo e Cristianesimo
MATTEO BIANCHI
Forme della mistica ebraica. Il simbolismo nella qabbalah
GIOVANNI GRANDI
L'attualità di Jacques Maritain: contemplazione e azione
GIANCARLA PERROTTI BARRA
Amore e giustizia in Jacques Maritain

POESIA E PREGHIERA

STEFANO ALBERTAZZI
Don Divo Barsotti. Teologia, Spiritualità, Ecumenismo
LORETTA IANNASCOLI
La visione filosofico religiosa nella poesia di Agostino Venanzio Reali
SABRINA FOSCHINI
Poesie scelte
ARDEA MONTEBELLI
Il disegno del mondo

IN MEMORIAM

RICHARD ČEMUS
Nostro starec *e maestro di vita. Ricordando il Cardinale Tomáš Špidlík*
FRANCESCO SANTI
L'insegnamento di Claudio Leonardi
ROSANNA CASARI
Ricordo di Nina Kauchtschischwili
MIKHAIL TALALAY
Nina Kauchtschischwili: una portavoce dell'Oriente

RECENSIONI

Pubblicazioni promosse e curate dall'ISSR*

AA.VV., *Che cos'è la Verità?*, (Raccolta di relazioni presentate nel ciclo di conferenze promosse dall'ISSR) in «HUMANITAS», 2 (2001), Morcelliana, Brescia 2001. Il volume raccoglie i saggi di N. Valentini, C. Rusconi, G. Ripanti, P. Ricci Sindoni, G. Canobbio.

AA.VV., *Cristianesimo e Bellezza. Tra Oriente ed Occidente* (a cura di N. Valentini), (Atti del ciclo di conferenze A.Ac. 2001/2002), Collana "Saggistica Teologica", Ed. Paoline, Milano 2002. Il volume raccoglie i saggi di B. Forte, A. Giannatiempo Quinzio, L. Razzano, P. A. Sequeri, P. Stefani, M. Tenace, T. Verdon, L. Žák. Inediti di P.A. Florenskij e N.O. Losskij.

AA.VV., *Una spiritualità per il tempo presente* (a cura di N. Valentini), (Atti del ciclo di conferenze A.Ac. 2000/2001), Collana "Quaderni di Camaldoli", EDB, Bologna 2003. Il volume raccoglie i saggi di G. Mazzanti, A. Barban, E. Citterio, B. Petrà, N. Genghini, P. Bignardi.

AA.VV., *Testimoni dello Spirito. (Santità e Martirio nel XX Secolo),* (a cura di N. Valentini), Atti del ciclo di conferenze A.Ac. 2001/2002, Ed. Paoline, Milano 2004. Il volume raccoglie i saggi di A. Riccardi, G. Bettinelli, G. Bellia, M.G. Valenziano, L. Mirri, E. Bianchi.

AA.VV., *Diventare Cristiani* (a cura di G. Benzi e T. Giungi), Atti del ciclo di seminari di Teologia Pastorale A.Ac. 2002/2003, LDC, Torino 2004. Il volume raccoglie i saggi di G. Benzi, T. Giungi, A. Fontana, L. Girardi, C. Bissoli, V. Bulgarelli.

AA.VV., *Alberto Marvelli: fedeltà a Dio, fedeltà alla storia*, (Atti del Convegno, 19-20 marzo 2004), (a cura di N. Valentini e R. Di Ceglie), Ed. Messaggero, Padova 2004. Il volume raccoglie saggi e interventi di D. Arcangeli, G. Bersani, P. Bignardi, C. Bissoli, L. Borriello, G. Campanini, E. Casadei, P. Casini, M. De Nicolò, R. Di Ceglie, N. Fabbri, G. Gozzi, P. Grassi, F. Lanfranchi, M. Mannella, G. Marvelli Landini, V. Metalli, E. Preziosi, A. Silvestrini, S. Tagliavini, P. Vanzan, D. Veneruso.

AA.VV., *Casa e scuola di comunione. Un nuovo volto di parrocchia* (a cura di P. Conti, N. Valentini), ciclo di seminari di Teologia Pastorale A.Ac. 2003/2004, Ed. Paoline, Collana "Teologia Pastorale", Milano 2005. Il volume raccoglie i saggi di F.G. Brambilla, P. Conti, S. Dianich, D. Sigalini, F. Lanzolla, G. Mazzanti, P. Parma, F. Romersa, A. Toniolo.

AA.VV., *Mistero di Cristo, Mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede* (a cura di B. Della Pasqua, N. Valentini), Ed. Paoline, Collana "Saggistica Teologica", Milano 2005. Il volume raccoglie i saggi di P. Bettiolo, E. Citterio, P. Coda, G. Colzani, B. Della Pasqua, V. Metalli, B. Petrà, A. Vanhoye.

A. MARVELLI, *«La mia vita non sia che un atto d'amore». Scritti inediti* (a cura di Elisabetta Casadei), Ed. Messaggero, Padova 2006.

AA.VV., *La Parola dipinta. Teologia della Bellezza di p. Agostino Venanzio Reali* (a cura di A. Tamburini e N. Valentini), Edizioni Messaggero, Padova 2006. Il volume raccoglie i saggi di L. Cesari, G. Corsinovi,

* Queste pubblicazioni sono il frutto di Seminari di ricerca e Convegni promossi negli ultimi anni dall'Istituto. I volumi sono disponibili presso la Segreteria dell'Istituto.*ISSR "Alberto Marvelli"*

P. Gibellini, A. Giovanardi, M. Lenti, G. Mazzanti, R. Ronchi, P.C. Ruffato, E. Salvaneschi, R. Tagliaferri.

AA.VV., *Igino Righetti. Una giovinezza pensante* (a cura di G. Benzi e N. Valentini), Ed. Studium, Roma 2006. Il volume raccoglie i saggi di Mons. M. De Nicolò, Mons. F. Lambiasi, G. Benzi, M.C. Giuntella, P. Grassi, F. Lozito, D. Paris, M. Truffelli, N. Valentini.

AA.VV., *Cristianesimo e Cultura Politica. L'eredità di otto illustri testimoni* (a cura di N. Valentini), Ed. Paoline, Milano 2006. Il volume raccoglie i saggi di F. D'Alessandro, F. De Giorgi, G. Formigoni, M. Guasco, R. Mancini, P. Scoppola, S. Semplici, S. Zucal.

AA.VV., *Le vie della Rivelazione di Dio. Parola e Tradizione (a 40 anni dalla Dei Verbum)*, (a cura di N. Valentini), Ed. Studium, Roma 2006. Il volume raccoglie i saggi di B. Forte, P. Stefani, G. Benzi, F. Lambiasi, G. Sgubbi, E. Citterio, C. Girando, J.J. Flores Arcas. Inediti di E. Jungel, G. Florovskij.

AA.VV., *San Nicola di Myra e la reliquia di Rimini. Storia, Arte e Spiritualità* (a cura di N. Valentini e A. Donati), Ed. Pazzini, Verucchio 2006. (Il volume raccoglie gli interventi e i preziosi saggi dei seguenti Autori: Aldo Amati, Michele Bacci, Nicola Bux, Gerardo Cioffari, S. E. Mons. Mariano De Nicolò, Andrea Donati, Fiorenzo Facchini, S. Em. Mons. Ignazio, S.Em. Card. Walter Kasper, Georgios I. Mantzarides, Luigi Martino, Gian Lodovico Masetti Zannini, Enrico Morini, Michail Talalay, Alba Tontini, Gioacchino Maria Vaccarini, Natalino Valentini, S. Em. Mons. Gennadios Zervos).

AA.VV., *Persona e Politica* (a cura di N. Genghini e N. Valentini), Ed. Pazzini, Verucchio 2007. Il volume raccoglie i saggi di M. Cangiotti, F. D'Agostino, G. Grandi, M. Nicoletti, S. Morandini, S. Zamagni.

F. LAMBIASI, *La conoscenza diviene Amore. Riflessioni sull'incontro tra fede e ragione*, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2008.

N. GENGHINI, *Fonti del Bene Comune. Cristianesimo e società aperta*, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2008.

AA.VV., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, (a cura di R. Nardin e N. Valentini), EDB "Quaderni di Camaldoli", Bologna 2008. Il volume raccoglie i saggi di E. Citterio, N. Kauchtschischwili, L. Mirri, R. Nardin, A. Piovano, M. Tiribilli. Inediti: *Dialogo* di uno *starec* di Optina Pustin' con il suo discepolo; Lettera di P.A. Florenskij, *"Salvate Optina!"*.

AA.VV., *L'arte di educare nella fede*, (a cura di P. Triani e N. Valentini), Ed. Messaggero, Padova 2008. Il volume, con introduzione di Mons. Francesco Lambiasi, raccoglie i saggi di P. Cocchini, P. Giulietti, T. Lasconi, Mons. L. Negri, M. Santerini, P. Triani, F. Zorzan, C. Xodo.

F. LAMBIASI, *Il volto di Cristo nei crocifissi Riminesi del Trecento*, Il Ponte, Rimini 2008.

AA.VV., *"Ma voi chi dite che io sia?"*, (a cura di N. Valentini), Paoline, Milano 2009. Il volume, raccoglie i testi delle meditazioni quaresimali svolte da: R. Fabris, P. Coda, G. Savagnone, E. Citterio, F. Lambiasi.

AA.VV., *"E di me sarete testimoni". Itinerario quaresimale dalla contemplazione alla comunione*, (a cura di N. Valentini), Paoline, 2010. Il volume, raccoglie i testi delle meditazioni quaresimali svolte da: U. Vanni, G. Mazzanti, P. Ricci Sindoni, S. Martinez, F. Lambiasi.

AA.VV., *"È in te la sorgente della vita". Con Cristo o senza Cristo cambia tutto*, (a cura di N. Valentini), Paoline, Milano 2011. Il volume, raccoglie i testi delle meditazioni quaresimali svolte da: G. Benzi, C.M. Celli, C. Valenziano, S. Zamagni, F. Lambiasi.

AA.VV., *Storia della Chiesa Riminese*, *Vol. I, Dalle origini all'Anno Mille*, (a cura di R. Savigni), Pazzini-Guaraldi, Verucchio (RN 2010)

AA.VV., *Storia della Chiesa Riminese*, *Vol. II, Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento*, (a cura di A. Vasina), Pazzini- Guaraldi, Verucchio (RN) 2011.

AA.VV., *Salvati dalla Sapienza. Prospettive ermeneutiche a confronto sul Libro della Sapienza*, (a cura di L. Lucci e N. Valentini), Effatà, Torino 2011; il volume raccoglie i saggi di G. Benzi, M. Krienke, V. Melchiorre, A. Passaro, C. Rusconi, R. Vignolo.

In preparazione:

AA.VV., *Architettura e Teologia. Il simbolismo della luce nello spazio liturgico*, (a cura J. Farabegoli e altri), Atti del Convegno del 22 Maggio 2010, Effatà, Torino 2011; il volume raccoglie i saggi di G. Bendinelli, S. Dianich, G. Gardini, A. Giovanardi, G. Gresleri, L. Iannascoli, C. Rusconi, M. Tibaldi.

Collana di Scienze Religiose e Ricerche Teologiche *"GREGORIO DA RIMINI"*
(a cura di N. Valentini e D. Pazzini)

Studi pubblicati

LAILA LUCCI, *Testimoni del Risorto. Percorsi di Pneumatologia lucana a partire dal libro degli Atti*, n. 1, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2007.

CARLO RUSCONI, *Le nozze dell'Agnello. Metafore nuziali in San Giovanni*, n. 2, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2008.

L. MIRRI, *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, n. 3, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2009.

F. GIANFREDA, *Logos Alogos. La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, n. 4, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2011.

BIAGIO DELLA PASQUA, *Il soffio dello Spirito. Gli uomini e i tempi nel periodo 1870-1903 nella diocesi di Rimini*, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2011.

INDICE (2010-2011)

Editoriale
di Mons. Francesco Lambiasi 5
Prolusione
Arte e fede. La Bellezza nella vita della Chiesa e della Città
di Mons. Timothy Verdon 9

PARTE MONOGRAFICA
IL VANGELO DI MARCO
"Vi farò diventare pescatori di uomini" (Mc 1,17)

Gesù chiama i primi discepoli: vocazione e relazione
di Elena Bosetti 27
Gesù si manifesta ai discepoli: rivelazione e accoglienza
di Bruno Maggioni 39
Gesù educa i discepoli: dalla sequela alla testimonianza
di Benedetta Rossi 45
Gesù invia i suoi discepoli: la missione, tra smacco e grazia
di Giacomo Perego 55
La parola e il ruggito.
Notarella iconografica su San Marco "Riminese" a Tolentino
di Alessandro Giovanardi 65

CHIESA E TEOLOGIA

Biblia
Il Cantico dei Cantici sullo sfondo delle culture extrabibliche
di Laila Lucci 73
Le interpretazioni del Cantico dei Cantici nel pensiero ebraico
di Massimo Giuliani 84
Lo Spirito e la Sposa (Ap 22). *L'immagine della Chiesa nell'Apocalisse*
di Nazzareno Marconi 95
Dimensione sponsale e destino nuziale del corpo umano alla luce del Cristo risorto dai morti
di Giorgio Mazzanti 99

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

Suor Faustina Zavagli – Seminario di studi
Madre Teresa di Gesù Crocifisso, al secolo Faustina Zavagli (1835-1910), fondatrice delle suore francescane di Cristo e del Collegio Sant'Onofrio
di Gabriella Bortot 109
Madre Teresa di Gesù Crocifisso e il Vescovo Gaetano Battaglini
di Pier Giorgio Grassi 112
Madre Teresa Zavagli, fondatrice dell'Istituto S. Onofrio, nel quadro della Chiesa riminese del suo tempo
di Paola Del Bianco 117
Faustina Zavagli. Una difficile armonia
di Rosita Copioli 125
Il Convegno diocesano sull'educazione: "Educare alla vita buona del Vangelo" (31 marzo-2 aprile 2011)
di Andrea Turchini 150
L'Archivio storico "Alberto Marvelli"
di Cinzia Montevecchi Grassi 158

STUDI E ARTICOLI

Il senso religioso come oggetto di ricerca: una prospettiva multidisciplinare
Introduzione. Una ricerca multidisciplinare su senso religioso e religiosità
di Maria Teresa Moscato 167
Il "senso religioso": alcuni autori di riferimento
di Rosino Gabbiadini 171
L'"oltre" del senso religioso nel dialogo fra le religioni
di Ada Prisco 196
Il valore della domanda di fronte al mistero di Dio: senso religioso e percorsi teologici
di Ernesto Diaco 209

Percorsi di ricerca
Bellezza e santità nella spiritualità cristiana orientale
di Luciana Maria Mirri 221
«L'esperto capitano getta talvolta in mare una parte del prezioso carico, per salvare la nave. Imitatelo se volete sfuggire al naufragio»*: Il rapporto tra ebraismo e modernità*
di Matteo Bianchi 233
André Neher: un intellettuale amante di Sion
di Elena Cecchi 244

Chiesa e Comunicazione

Comunicare la fede nell'epoca della comunicazione globale. L'evangelizzazione della rete nel Magistero di Benedetto XVI
di Paolo Fucili 256
La comunicazione nella vita della comunità cristiana
di Giacomo Ruggeri 266

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

Povertà, globalizzazione e salvaguardia del creato

(Introduzione di N. Valentini) 277
Lo scandalo della povertà. Responsabilità politiche e sfide educative
di Aluisi Tosolini 278
Globalizzazione e povertà relativa. Il bene comune come via d'uscita
di Stefano Zamagni 289
Prendersi cura della Terra. Responsabilità educativa per la salvaguardia del Creato
di Simone Morandini 300
Ricchezza, povertà e solidarietà. Come ripensare il legame tra etica ed economia
di Corrado Benassi 308
Cattolici nell'Italia di oggi. Un'agenda di speranza per il futuro del paese
di Lucia Fronza Crepaz 318
Su alcuni motivi antropologici della Caritas in Veritate
di Andrea Aguti 326
I fondamenti antropologici dell'Enciclica Caritas in Veritate
di Biagio Della Pasqua 332

POESIA E PREGHIERA

Il pensiero teologico di Don Flori, l'amico prete del poeta Mario Luzi.
di Giorgio Mazzanti 345
La primavera, i ciliegi e il roveto. Postille a Elegia di Portland Road *di Cristina Campo*
di Maria Pertile 362
Nel chiaro vento di Roma. Omaggi a Vincenzo Cardarelli di Agostino Venanzio Reali
di Anna Maria Tamburini 376
Il sorriso del colibrì
di Giovanna Scarca 385

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE 393

Aa. Vv., *Storia della Chiesa riminese. Riflessione a margine della pubblicazione del I volume* (Cinzia Montevecchi Grassi – Francesco Buranelli); V. Metalli, *Nel legame della libertà. La visione dell'uomo nel legame in Cristo nei testi* Creazione e caduta *e* Etica *di Dietrich Bonhoeffer* (A. Aguti); L. Lucci, *Gioele* (M. Bellini); C. Rusconi, *Manuale di introduzione all'Ebraico biblico* (L. Lucci); G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo* (L.M. Mirri); G. Gardini – P. Novara, *Le collezioni del Museo arcivescovile di Ravenna* (A. Giovanardi); D. Di Giosia, *La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II* (A. Lombardini); N. Galantino (a c. di), *Sull'anima. È in gioco l'uomo e la sua libertà* (E. Casadei); R. Spallanzani, *La Messa del Consacrato a Maria* (L.M. Mirri); A. Longhi – C. Tosco, *Architettura, chiesa e società in Italia* (G. Gardini); P.A. Florenskij, *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura* (L.M. Mirri); P.A. Florenskij, *Stupore e dialettica* (L.M. Mirri); P. Bolzani (a c. di), *La Banca Popolare di Ravenna. Storia, Architettura, arte e archeologia (1885-2010)* (F. Trerè); Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna (a c. di), *Antichi chiostri francescani della Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna. Il restauro dell'opera monumentale* (F. Trerè).

INDICE DELLE ANNATE 2001-2011 441

Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli"
Biblioteca Diocesana "Mons. E. Biancheri"

STORIA
della
CHIESA RIMINESE

Volume Secondo

DALLA LOTTA PER LE INVESTITURE AI PRIMI ANNI DEL CINQUECENTO

Pazzini Editore
GUARALDI

Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli"
Biblioteca Diocesana "Mons. E. Biancheri"

STORIA
della
CHIESA RIMINESE

Volume Primo

DALLE ORIGINI ALL'ANNO MILLE

Pazzini Editore
GUARALDI

COLLANA DI SCIENZE RELIGIOSE E RICERCHE STORICO-TEOLOGICHE

LUCIANA MARIA MIRRI

MISTAGOGIA DELL'ICONA

LINEAMENTI TEOLOGICI, LITURGICI E SPIRITUALI

PIER GIORGIO
PAZZINI
STAMPATORE EDITORE

COLLANA DI SCIENZE RELIGIOSE E RICERCHE STORICO-TEOLOGICHE

FAUSTO GIANFREDA, S.J.

LOGOS ALOGOS

LA GIUSTIZIA CRISTOLOGICA NEI CAHIERS *DI SIMONE WEIL*

PIER GIORGIO
PAZZINI
STAMPATORE EDITORE

COLLANA DI SCIENZE RELIGIOSE E RICERCHE STORICO-TEOLOGICHE

BIAGIO DELLA PASQUA

IL SOFFIO DELLO SPIRITO

Gli uomini e i tempi nel periodo 1870-1903
nella diocesi di Rimini

Iniziative assistenziali e caritative

PIER GIORGIO
PAZZINI
STAMPATORE EDITORE

QUESTO VOLUME È STATO
IMPAGINATO E STAMPATO IN
VILLA VERUCCHIO (RIMINI) DA
PAZZINI STAMPATORE EDITORE
DICEMBRE 2011

PAZZINI

Con il contributo di

Fondazione
Cassa di Risparmio
di Rimini